



Н.К. Гаврюшин

РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ
Очерки и портреты

Нижний Новгород

2011

Н.К. ГАВРЮШИН

РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ
ОЧЕРКИ И ПОРТРЕТЫ



По благословению
архиепископа Нижегородского
и Арзамасского Георгия



Н.К. ГАВРЮШИН

РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ ОЧЕРКИ И ПОРТРЕТЫ



Нижний Новгород

2011

УДК 271.2
ББК 86.372+87.2
Г12

Г12 Н. К. Гаврюшин. Русское богословие. Очерки и портреты
Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.

ISBN 978-5-904720-07-0

© Николай Константинович Гаврюшин, 2011
© Нижегородская духовная семинария, 2011
© Типография «Ридо», 2011

Предисловие

Русское православие не слишком интеллектуалистично. Доказывать это — значит ломиться в открытые двери. В бурсацкой аудитории неизменным восторгом встречают цитаты из Иоанна Вишенского:

«Мы, глупая Русь, — обращался он к католикам, — вашего костела разума и хитрости не хотим, а на ваше жродло поганских наук, которое славу света сего гонит, не лакомимся <...> Будьте себе, мудрыи латинниче, за своею верою и мудростию кроме нас; мы же с своею верою и апостольским глупством кроме вас» ...

И симпатии, по крайней мере части русского монашества, ко Льву Шестову объясняются именно его критическим настроем к амбициям умозрения, каковое не только ему казалось иноприродным Откровению...

Мудрость для Руси всегда была выше разума, и Иерусалим — что бы там ни фантазировал Серебряный век — бесконечно дороже Афин.

Древнерусская философская и богословская книжность вполне укладывается в парадигмальную *созерцательность* и *иконопочитательность* восточно-христианской культуры и даже дополнительно ее оттеняет. Усиление же в ней рефлексивного элемента в значительной мере следует за западными влияниями, которые становятся особенно ощутимыми после падения Византии.

Само осознание новой зависимости происходит медленно, ровно до тех пор, пока она не становится государственно утвержденной нормой при Петре I.



Но все же церковно-общественная ситуация порой так обострялась, что богонаученные самородки — ибо школы как таковой не было — принимали ее вызов и оставляли образцы подлинно самостоятельной богословской рефлексии: в XVI веке — Зиновий Отенский и Иван Висковатый, в XVII — Епифаний Славинецкий и Евфимий Чудовской...

Вслед за Киевом в Московском государстве появилась школа; стало быть, и схоластика. Что в ней было от живого богословия, а что от богословской риторики с экскурсами в корнесловие — вопрос отдельный. Здесь надо следить за нюансами и полутонами, как практически и почти во весь XIX век, вплоть до отмены цензуры.

Конечно, сердечное слово оставалось за литературой: «пророческое призвание» Достоевского (и отчасти Хомякова) для русского академического богословия сомнению не подлежит.

За четверть века до революции 1917 года «верующий разум» в России сумел сказать о многом строгим научно-богословским языком, хотя расслышать его за грохотом войн, индустриализаций и коллективизаций было едва ли возможно. Трудно сказать, хватает ли у нас к нему внимания сейчас...

Настоящая книга — не учебник, а свидетельство личного восприятия и осмысления отдельных эпизодов русской богословской науки. Но складывалась она в ходе многолетнего общения со студенческой аудиторией, в стремлении уловить насущные для нее вопросы и предложить пути их решения, не догматизируя ответов...

Как само собой разумеющееся автор предполагал, что его построения будут восприниматься в контексте известных работ Н. Н. Глубоковского («Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии», 1928) и протоиерея Г. В. Флоровского («Пути русского богословия», 1937) и как известное дополнение к ним. К сожалению, не раз приходилось убеждаться, что о существовании первой не знают даже многие выпускники духовных школ, а вторая читается редко, ибо трудна и немногим по зубам.

Здесь надо сказать со всей определенностью: нет царского пути к богословию!

Начав читать лекции по истории русской религиозной мысли в Московской духовной академии (1987), автор остро почувствовал, что нам недостает сквозного, или диахронического, видения проблем. Из намеченной в ту пору программы удалось подготовить только два обзора, посвященных учению о церковной выразительности, или религиозной эстетике, и учению о человеке, или религиозной антропологии. Они и составили первую часть книги.

С течением времени персоналистический подход все-таки возобладавал. Если богословие решает действительно жизненные, говоря высоким стилем, экзистенциальные вопросы, то и усваиваются они прежде всего как драма идей, обуревающих конкретную личность, в сопереживании ей...

Между тем, в отношении русских богословов не то что портретов, даже эскизов очень немного.

Вторая часть книги была задумана как начало галереи особо значимых представителей богословской мысли. Сам выбор их неизбежно несет печать субъективности. Автор, тем не менее, советовался со своими старшими и младшими коллегами и по мере сил учел их пожелания. Флоровский и Лосский стояли на первом месте и назывались всеми. Флоренский и Булгаков — тоже: они слишком на слуху, чтобы быть обойденными; а архимандрит Серапион (Машкин) «как зеркало русской революции» крайне показателен, к тому же и неотделим от о. Павла...

Но, надо признаться, по глубокому убеждению автора, подлинное лицо русского богословия ими не столько раскрывается, сколько порой затеняется и даже искажается. Отсюда и стремление дать крупным планом тех, кто непременно должен входить в круг мысленных собеседников представителя *русской богословской традиции*. Это, в первую очередь, митрополит Антоний (Храповицкий) и патриарх Сергей (Страгородский), мученик Иоанн Попов и С. В. Троицкий, а также — зачастую парадоксальный и резкий, но искренний и глубокий — М. М. Тареев.

Примечательно, что единомысленных в богословском отношении митрополитов Антония и Сергея и профессора И. В. Попова разделила церковно-политическая ситуация 1920 годов: первый возглавил Русскую Зарубежную Церковь, критикуя местоблюстителя патриаршего престола из-за границы, последний стал фактическим автором «Декларации

соловецких епископов» (1926). Но если Попов примирился с митрополитом Сергием в 1934-м, то Антонию возобновить общение с ним не привелось...

«Парижская ветвь» русского богословия, кроме Булгакова, представлена этюдами об архимандрите Киприане (Керне) и игумене Геннадии (Эйкаловиче).

Благодарю всех своих слушателей в духовных школах у стен древних обителей — Троице-Сергиевой Лавры, Свято-Успенского Жировицкого монастыря и Благовещенского монастыря в Нижнем Новгороде — за их терпение, радушие и пытливое внимание к моим лекциям, зачастую спешно скроенным и невнятно исполненным. Быть может, предлагаемые этюды отчасти прояснят для них недоговоренное.

Особая благодарность — архиепископу Нижегородскому и Арзамасскому Георгию, по инициативе которого в Нижегородской духовной семинарии был впервые введен курс истории русского богословия. Чтение этого курса послужило решающим стимулом к подготовке настоящей книги.

Июнь 2005 г.

*

Первое издание этой книги вышло в свет в 2005 году. Второе издание дополнено этюдом «Силуэты духовных академий», статьями о святителе Иннокентии (Борисове), Ф.А. Голубинском, А.М. Бухареве, А.С. Хомякове, архиепископе Никаноре (Бровковиче), В.А. Снегиреве и В.И. Несмелове, протопресвитере Александре Шмемане, В.П. Зубове; новые материалы включены в статьи об игумене Геннадии (Эйкаловиче), Вл. Лосском и другие.

Февраль 2011 г.



ЧАСТЬ I
Очерки





Силуэты духовных академий



«Русское богословие, — писал в двадцатых годах прошлого века Н. Н. Глубоковский, — принадлежит новейшему времени и сосредоточивается по преимуществу около учено-академических центров, едва сто лет тому назад получивших научную организацию»¹. Это суждение, по существу своему неоспоримое, все же вызывает неизбежный вопрос: а что было раньше? Неужели не оставил следа Век Просвещения, оказалась бесплодной Славяно-греко-латинская академия? Ответ достаточно прост. Школа в России была тогда фактически *латинской* — по языку преподавания...

Удивительная страна, в которой спустя семь столетий после просвещения светом евангельской истины богословие начинают преподавать на чужом, мертвом языке! Какая глубокая ирония в этом факте! И с какой остротой вновь и вновь встает болезненный вопрос о преемственности с допетровской Русью... Фактическое двуязычие на Западе преодолевалось на протяжении многих столетий, а у нас между книжным и народным языком резких границ не было, и вдруг в одночасье они оказались воздвигнуты — вскоре после церковного раскола.

Несомненно, *связь времен* сохранялась, но прежде всего на периферии, куда рука имперского чиновничества дотягивалась с трудом. Эта связь не могла выветриться и во внутреннем устройении души, воспринимавшей новые формы как нечто навязанное извне и условное.

В самом деле, в преподавании философии и богословия на латинском языке неизбежно ощущается игровой и декоративный элемент,



некая барочная причудливость, подчеркивающая удаленность этой деятельности от живой *веры* (хотя и в Древней Руси *вера* и *книжное учение* были нераздельны только в глубинном, архаическом смысле, отражающем ситуацию той эпохи, когда Евангелие читалось вслух — для большинства неграмотных). Но теперь между непосредственной верой и школьной ученостью образовалась пропасть.

Введение гражданского шрифта еще более усилило разрыв с древнерусским кругом чтения, начавшийся в связи с церковным расколом XVII века. Русское богословие послепетровской поры имеет так же мало сходства с миром древнерусского книжника, как поздняя икона фряжского письма с фресками Дионисия и партесные концерты со знаменным распевом.

Но старые художественные формы уже вытеснялись барочной живописью и архитектурой. Сугубые усилия чиновничества ускоряли этот процесс. Особенно показательно определение Святейшего Синода от 28 марта 1722 года, которым предписывалось (страха ради раскольников) закрыть все часовни, причем деревянные разобрать в недельный срок, каменные использовать для других нужд, а в Петербурге снести и их²...

На этом фоне богословские лекции Феофилакта Лопатинского, которые он читал в Славяно-греко-латинской академии по сочинениям Фомы Аквинского, представляли собой явление достаточно маргинальное, мало кем замеченное... Чтобы всерьез, критически воспринимать построения *ангелического доктора*, надо было изрядно поднатореть в метафизике Аристотеля... Но древнерусскому «умозрению в красках» сам язык перипатетической философии был, по сути, малознаком, хотя опыты его освоения несомненно имели место — достаточно вспомнить многочисленные списки перевода «Диалектики» преподобного Иоанна Дамаскина.

Теперь Дамаскин остался в прошлом. Не только потому, что хранился главным образом в раскольниковых рукописях. Он ведь и учения о «семи таинствах» не знал... Пришло время Буддея и Феофана Прокоповича. Феофилакт Лопатинский как ревнитель «церковной старины» мог противопоставить им только «Камень веры» Стефана Яворского, который, по мнению многих, «весьма папешское учение в киевских учениях утвердил»...



Так была заложена основная парадигма духовно-академического богословия на последующие полторы сотни лет... Неизгладимая печать византизма сохранялась только в литургической жизни, да и то не без западных влияний, а в области богословия оставалось с необходимой осмотрительностью выбирать между руководствами протестантскими и католическими. Государственная власть откровенно симпатизировала антиклерикализму, запечатлев свою установку в «Духовном Регламенте».

Богословие, отгороженное от социальных проблем, от философии и метафизики, было обречено оставаться в узких схоластических рамках и превращаться в риторику... Действительно значимым событием была, пожалуй, попытка читать логику и богословие *по-русски*, предпринятая архимандритом Желтикова монастыря Макарием (Пётровичем)... Но митрополит Платон не дал укорениться этой опасной инициативе...

Не будучи плодовитыми в богословском отношении, духовные школы XVIII — начала XIX веков давали в то же время систематическое и достаточно широкое гуманитарное образование. Оно стало окном в интеллектуальный мир Европы. И было это образование несколько не ниже светского.

Выпускник Московской духовной академии Н. И. Надеждин блестяще сдал докторский экзамен в Московском университете и стал его профессором. У него учились и Н. В. Станкевич, и К. С. Аксаков... Питомцы Киевской академии — Орест Новицкий, Сильвестр Гогоцкий, Памфил Юркевич — также заняли университетские кафедры. Позднее, когда сняты были и сословные барьеры (из «духовного» в «светское» звание перейти было далеко не просто), в университеты потянулись многие, несколько не ощущая при этом различия в уровнях образования. Напротив, один из бывших студентов Казанской духовной академии, перешедший потом в университет, писал в своих воспоминаниях: «студенты академии, кладу руку на сердце, были развитее, занимались бесконечно более своим делом, чем студенты университета»³...

* * *

Какие задачи могли стоять перед духовными академиями в первой половине XIX века? Если Пушкин категорически утверждал, что



«метафизического языка у нас вовсе не существует», то даже простой перевод латинских лекций требовал громадных усилий. А ведь предстояло отвечать на живые запросы ума, предлагать разумное оправдание веры.

Конечно, *православие в его отношении к современности* было назревшей темой, но трагическая судьба А. М. Бухарева показала, насколько тернистыми оставались самые подступы к ней... Католический синдром «устрашающей Церкви» («*Ecclesia timenda est*» — провозгласил в начале XIV века Эгидий Римский) в России не был вполне изжит, и авторитарность суждений *ex cathedra* принималась как нечто само собой разумеющееся. Все-таки, «духовная власть»...

Поэтому то, что должны были бы сказать академии, свободнее было обнародовать в светской среде. Пронзительно прозвучало высказывание А. С. Хомякова: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее». К такой жесткой постановке вопроса мало кто был готов, и разъяснять ее предстояло самым искушенным...

Христос, в самом деле, не «предмет поклонения»; строго говоря, вообще не предмет «культы», а *Путь* и *Жизнь*. И церковно-богословское учение о Нем должно раскрывать возможность полноты участия в Его жизни целостного, во плоти, в конкретном пространстве и времени действующего человека. Умаление полноты человечества во Христе соразмерно умалению полноты участия верующих в Его жизни... Христологические ереси — монофелитство, аполлинаризм, докетизм — соответствуют недолжным, болезненным состояниям личности или культуры: параличу воли («на все воля Божия»), суеверию и обскурантизму (боязни разума как «греховного»), изуверству ложного аскетизма (гнушение браком и т. п.).

Двуединая задача богословия, к которой оно на протяжении века подступало, заключалась в том, чтобы понять полноту действия Христа *по Его человечеству* и возможность *полноты действия человеческой воли и разума* в делах веры... С ней внутренне была связана и третья: раскрытие конкретно-исторического бытия Церкви — не в качестве властного института, а как неугасающей Пятидесятницы, сосуда жертвенной Христовой любви... Контраст этого идеала с социальной реальностью был особенно велик.

Декоративности латинского богословия, как и, в целом, акценту на внешнее благочестие, русские мистики-мартинисты противопоставили учение о «внутреннем человеке», почерпнутое не только у Иоанна Арндта, Таулера и других западных авторов, но и у восточных отцов. Преподаватели и учащиеся духовных школ не могли не проявить к нему живого интереса. Тем более, что новая мистическая книжность открывалась перед ними на *русском языке* и поднимала важные вопросы, которых школьная латинская почти не касалась. Самое время было напомнить, что в деле спасения обряд и ритуал занимают отнюдь не первое место, что необходима неустанная работа над «внутренним человеком».

В приложении к системе школьных дисциплин это означало акцент на «деятельное богословие». Протестантское *sola fide* надо было потеснить «римским пелагианством», оставаясь при убеждении, что «учение об оправдании» у нас с лютеранами *общее...*

Нравственно-психологическое направление в богословии, питавшееся идеями «внутреннего христианства», стало своего рода доминантой русской религиозной мысли конца XVIII — первой трети XIX века и не потеряло своего значения в начале века XX. Это «углубление в себя» способствовало и росту исторического самосознания, возбуждало интересы в области экклесиологии и социальной философии. И.В. Лопухин пишет «Некоторые черты о внутренней Церкви», Н.М. Карамзин — «Записку о древней и новой России». Им русская религиозная мысль обязана гораздо больше, чем это обычно признают.

Впрочем, в целом влияние мистиков-мартинистов было двойственным: с одной стороны, они действительно способствовали «внутреннему» разумению христианского подвига, с другой — привнесли в богословскую мысль ряд гностических идей (в частности, Софии-Премудрости, не тождественной со Христом-Логосом), а также элементы спиритуализма и мистического индивидуализма, тяготевшего к омфалопсихии; экзальтированная «ономатодоксия» начала XX века в конечном счете восходит к тем же кругам, поощрявшим и «духовные браки»...

Но гностицизм в русских головах прививался без большого успеха, зато среди учащихся духовных школ созревали творческие

личности, органично сопрягавшие идеи «внутреннего христианства» с исторической и социальной рефлексией.

Ситуация, отчасти сопоставимая с началом XVI века, когда русские спиритуалы — нестяжатели — соединяли практику «умной молитвы» с публицистической деятельностью по самым острым вопросам религиозно-общественной жизни. Теперь вспомнили и о них.

Так, выпускник Славяно-греко-латинской академии, издатель пространного жизнеописания святителя Тихона Задонского, митрополит Евгений (Болховитинов) пытался пробудить внимание и интерес к наследию преподобного Нила Сорского... Это оказалось не так просто. «Устав» началоположника нестяжательства большинство друзей митрополита называли «темным, непонятным и даже мечтательным», а цензоры нашли «недостопримечательным для публики»⁴... Тогда же цензура запретила и новую редакцию славянского перевода преподобного Исаака Сирина... Так что становление живой богословской мысли и религиозно-исторического самосознания не обошлось без столкновений с внешней властью...

Нравственно-психологическую установку и идеалы «внутреннего христианства» нередко целиком отождествляют с мистическими движениями в русском обществе. Весомый аргумент в пользу подобной точки зрения — самый читаемый журнал александровской эпохи, «Сионский вестник» А. Ф. Лабзина. И все же имелось немало сторонников «внутреннего христианства», которые не проявляли живого интереса ни к мистико-метафизическим спекуляциям, ни к эсхатологическим ожиданиям.

Если митрополит Михаил (Десницкий), неустанно проповедовавший внутреннее духовное возрождение, и отдавал дань мистическим интересам, он, тем не менее, как отмечал П. В. Знаменский, «умел быть твердым пастырем, когда дело касалось интересов православия», и даже писал государю с просьбой *спасти Церковь* от министра А. Н. Голицына⁵.

Вот такой симптом разделения «внутреннего христианства» в себе самом. Ведь Ф. А. Голубинский того же Голицына едва ли не боготворил...

Московский святитель Филарет (Дроздов) к «шведенборговым» наставлениям был достаточно холоден, но использовал в своей

проповеднической деятельности «Христианскую философию» Дютуа-Мамбрини, молился вместе с квакерами, благословляя их⁶. И решительно, едва ли не как И. В. Лопухин, противопоставлял *внешнее* христианство *внутреннему*: «Некоторые... поставив тело свое в храме, уверяют себя, что уже пребывают с Богом, но... они... не более как истуканы, украшающие только наружность его... Дом Божий есть присутствие Божие. Кто живо и деятельно начинает ощущать сие святое и освящающее присутствие и молитвенно к нему обращаться, тот входит в дом Божий»⁷.

После 1822 года «внутреннее христианство» оказалось подвергнуто гонению. Прежде читаемые и любимые издания и авторы оказались «опасными»: их по чисто внешним причинам связали с деятельностью заговорщиков из среды вольных каменщиков... Нелегкий в самом деле вопрос. Ведь уже пример Иоахима Флорского и последовавших за ним спиритуалов наглядно показал, что от идеала добровольной бедности и внутренней молитвы до социального прожектерства — один шаг...

В 1825 году по указу Синода при Конференции Санкт-Петербургской духовной академии был учрежден временный комитет «для рассмотрения некоторых книг, заключающих, под видом таинственного истолкования Свящ. Писания, развратные и возмутительные лжеучения, противные гражданскому благоустройству, догматам и преданиям нашей Церкви». Под это определение попадали «Таинство Креста» Дузетана, сочинения Бёме, Юнга-Штиллинга, Эккартсгаузена, мадам Гюйон, Дютуа-Мамбрини и журнал «Сионский вестник» А. Лабзина... Не все члены Конференции склонны были к осуждению этих сочинений, но решение, по сути, было predetermined...

Это переворот привел к глубокому раздвоению сознания клириков, которые были вынуждены действовать и как государственные чиновники, и как пастыри... Филарет Московский, опиравшийся в своих проповедях как раз на Дузетана, Ф. А. Голубинский, гадавший о воле Провидения по знаменитой книге Фомы Кемпийского, не оставляли идеалов «внутреннего христианства», но «внешнюю Церковь» пасли с осмотрительностью государевых людей...

Духовные академии начинают новый этап своего исторического бытия в атмосфере политической реакции, вызванной восстанием декабристов. Последние отнюдь не были безбожниками, хотя пример Французской революции для них имел судьбоносное значение. П. И. Пестель, к примеру, предполагал, что навсегда покончив в России с деспотизмом (физически уничтожив всю царскую семью), он уйдет на покаяние в Киево-Печерскую Лавру... «Богословие освобождения»... Позднее семинаристы будут способствовать его трансформации в программу РСДРП.

Поэтому «реакционеров» вполне можно понять: вольнодумство, породившее Французскую революцию, социально опасно. Но где грань между ним и философией христианской, рассуждающей не «по стихиям мира сего»?

Другая характерная черта времени — *классицизм*... Атмосфера классицизма — в искусстве, литературе, образовательной системе, в которой протекает становление духовных академий первой трети XIX века, во многом близка ренессансной. Классицизм — это иссушенный ренессанс.

В эпоху Возрождения, особенно в конце XV — начале XVI веков, недовольство римским клерикализмом и схоластическим аристотелизмом вызвало широкую тягу к альтернативным течениям античной мысли — платонизму и стоицизму. Сенека и Цицерон ставятся на книжные полки рядом с творениями святых отцов. Идет поиск *простоты веры*. Лабиринтам библейской герменевтики противопоставляется простота Книги Природы, данной самим Создателем... Авторитарности духовенства — самодостаточность разума. В этой атмосфере рождаются различные толкования «естественной религии», вновь поднимается старый вопрос о соотношении веры и разума, который красной нитью проходит через всю историю новой философии...

В атмосфере архитектурного и литературного классицизма начинается становление нового русского богословия. Через схоластику и западную книжность оно унаследовало даже отдельные ренессансные установки, но они не были отрефлексированы. А тут уже пришло время *романтизма*...

Одно дело — сочинять латинские вирши, посвященные олимпийским богам, понимая «естественную религию» как некое проображение



христианства (что на рубеже XVIII–XIX столетий было даже академической модой), другое — видеть в ней выход из тупиков христианской культуры и «разумное» упрощение догматики (как, например, позднее в толстовстве)...

Что разумные аргументы в делах веры необходимы, сознавал уже одиннадцатилетний наследник российского престола цесаревич Павел Петрович. В письме к своему наставнику по Закону Божию, архимандриту Платону (Левшину) — будущему московскому митрополиту, он, замечая, что его учитель берет себе за правило показывать согласование «заключающихся в Священном Писании уставов и бытий с естественным разумом»⁸, высоко оценивает критическую установку философии Декарта. «Несказанно расширилось и возросло, — пишет он, — учение светское с тех времен, как ревнующий по правде поборник Картезий, отложась от порабощения аристотельского, любопытствующий разум на путь явственного и бодрствующего исследования поставил»⁹.

То, что, по видимости, понимал будущий монарх, не могло в нормативном порядке быть усвоено системой духовного образования. Пройти всеми лабиринтами смыслов от Декарта и Спинозы до Канта и Гегеля, разобраться в отношениях христианства с «естественной религией» было куда как не просто... Легче, как это сделал Ириней Фальковский, отнести скептицизм, рационализм, натурализм, спинозизм и пантеизм к порокам, препятствующим познанию божественной истины (*vitiis, quae cognitioni divinae veritatis opponuntur*)¹⁰, — и более их не замечать...

Нередко апологеты православия черпали свои аргументы из того же арсенала, к которому прибегали и французские вольнодумцы... И тогда, как белка в колесе, от рассуждений о «естественном праве» переходили к спекуляциям о «естественной религии», которая, как вскоре выяснилось, была изначально *религией разума*... Ее можно трактовать в духе Августина, Максима Исповедника, Фомы Аквинского, розенкрейцеров или — Робеспьера...

* * *

Нет ничего удивительного в том, что в русских академиях по совету масона Фесслера, прошедшего увлечение и Кантом, и Сенекой,



приняли ориентацию на платонизм. Зачем, в самом деле, русским «критическая философия», раз метафизика у них представлена неспшитыми лоскутами...

Скроить метафизический кафтан все же легче, чем вникать в «Критику чистого разума». Место метафизики розенкрейцеры сначала пытались заполнить системами Сен-Мартена и Дютуа-Мамбрини, академии держались картезианства или лейбницианства, потом — Шеллинга или таких представителей спекулятивного теизма как Фихте-младший, Ульрици, Лотце... Проблема в том, что с метафизикой приходила *не* философия, а — авторитарная догма.

По Уставу 1814 года профессору *предложили* опираться на философию Платона. При таком подходе философия неизбежно становилась формой *догматизма*... Как же быть тогда с одобренной Павлом I установкой Картезия: поставить «любопытствующий разум на путь явственного и бодрствующего исследования»?

То, что не смогли сделать слишком радикальные и пылкие французские вольнодумцы, осуществили немецкие мыслители эпохи романтизма. Тюбингенское богословие сыграло в России примерно такую же роль, какую *mutatis mutandis* аверроизм выполнял в XIII веке в Парижском университете. Конечно, многие просто преподавали по немецким руководствам, но кое-кто начинал задумываться и *самостоятельно* подходить к вопросу о соотношении *веры и разума, догматизма и критицизма*.

Самостоятельность не очень приветствовалась, и легко было попасть под обвинения в *неологизме*, то есть *рационализме*, каковые в самом деле нависли над свт. Иннокентием (Борисовым), прот. Г. Павским и другими. Даже в 50-е годы XIX века излагать в духовных академиях взгляды Д. Штрауса представлялось «неудобным»... Административный ресурс казался надежнее. Зачем полемизировать с вольнодумцами, когда свободомыслие в форме философии можно просто *запретить*?

Философия была под подозрением у многих архиереев, в том числе и у двух влиятельных Филаретов — Московского и Киевского. Первый способствовал удалению из Санкт-Петербургской духовной академии Ф. Сидонского, из Московской сам устранил Н. П. Гилярова-Платонова¹¹; петербургского профессора В. Н. Карпова хотя и терпел, но считал «самоучкой в философии»... Киевский же святитель к Феофану

(Авсенеvu) и С. С. Гогоцкому относился «с некоторым подозрением, и на экзаменах <...> нередко нападал на них, выражая резкие критические замечания»¹², а Гегеля вообще называл «сумасшедшим»¹³...

Это, наверное, под влиянием знаменитого М. Л. Магницкого, попечителя Казанского учебного округа, своеобразного «предтечи евразийцев» (в плане оценки ордынского ига). Он еще в 1823 году предлагал упразднить преподавание философии и излил свое негодование в памфлете «Голос над гробом Гегеля» (1832)... Мнение влиятельных розенкрейцеров, боявшихся «вольномыслия» (В. И. Кутневич, Ф. А. Голубинский) тоже играло свою роль. Гегеля, конечно, все равно излагали (например, в Московской академии — Е. В. Амфитеатров), но ситуация была непростая... А в ходе протасовской реформы философию и в самом деле на какое-то время свели к логике и психологии...

Так что высказанное в конце XIX века профессором МДА Алексеем Введенским пожелание в адрес богословия «*принять* дружескую руку помощи от философии»¹⁴ на протяжении этого столетия выполнить было крайне трудно... Сначала требовалось несколько высвободить саму руку...

Нечего удивляться, что многими учащимися духовных школ философия действительно воспринималась как *форма догматизма*. Яркий тому пример — научная биография А. П. Лебедева, одного из самых плодovitых и смелых воспитанников московской школы Филарета (Гумилевского), А. В. Горского, П. С. Казанского, Е. Е. Голубинского... В судьбоносный момент выбора своей научной специальности в 1870 году Лебедев видел реальное пространство свободы *только* в области истории, а не философии...

«Я никогда не чувствовал большого расположения к философствованию, — вспоминал А. П. Лебедев, — а моя магистерская тема окончательно поссорила меня с философией, с философией, как она понимается в Академии. Эта философия наперед предreshает и предreshала все вопросы — и исследователю наперед указывалось, где непременно нужно говорить „да“, и где столь же непременно говорить „нет“. Правда, при написании моей диссертации встречались случаи, где нельзя было с уверенностью сказать ни „да“, ни „нет“, но в этих случаях обязательно приходилось тянуть волосянку на мотив: нельзя не соглашаться, но нужно признаться. Все это мне быстро наскучило — и возбуждало физическую

тошноту. Я понял, что академическая философия есть истинная нирвана для действительной науки этого имени. И я не удивляюсь тому, что все ленивые люди в Академии обнаруживают несомненную склонность к философии. Я отнюдь не пожелал мыслить сообразно готовой указке и, раскланявшись со всем, что носило наименование академической философии, занял, невзирая ни на что, кафедру древней церковной истории»¹⁵.

Между тем, философия была нужна духовной школе как воздух, ибо только в ней разум мог *оправдать веру*. Вера без разума вырождается в ритуализм, магизм и суеверие; Церковь — в орудие господства и управления. Против такой веры и выступил в свое время протестантизм, порвавший с преданием католицизма. Но он не нашел оправдания в разуме, ибо изъял веру и Писание из истории. Новая философия, начиная с Декарта, ищет разумных оснований веры, стремясь занять непредвзятую, беспредпосылочную точку зрения, то есть как бы игнорируя пространство-время христианской культуры. Это — благочестивый самообман. Но уже в лице Гегеля и Шеллинга философия принимает *исторический* характер. Предметом осмысления становится не только дух христианства, но и его *судьба*...

В вопросах о соотношении *веры и разума, науки и религии* русская апологетика заметно отстает от времени. Борьба с аристотелизмом в философии и методологии науки на Западе потеряла свою актуальность уже во второй половине XVII века, а в России этим самым перипатетизмом пытались защищать веру против новейшего естествознания в 40-е годы XIX века.

Как мало успешен был Феофилакт Лопатинский, некогда читавший лекции в духе перипатетической философии и сродного ей томизма, так сто лет спустя не находил понимания и Ф. А. Голубинский, защищавший на том же поле учение о «конечных причинах» против агрессивных теоретиков экспериментальной науки. Ибо считать александрийскую ученость и метафизику Аристотеля составной частью христианского учения означает искажение сути Евангелия... На Западе понимание этого обстоятельства давалось с большим трудом, но Россия не была впереди...

В конечном счете, именно *история новой философии*, в особенности в ее изложении Куно Фишером, становится истинным катехизисом

русской интеллигенции, сознательно отошедшей от веры бытовой, внешне-обрядовой и авторитарной. Творческая судьба Вл. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка в этом смысле одинакова. И профессорам духовных академий новая философия дает немалую пищу для размышлений.

Во второй половине века в России уже появились свои теоретики в области отношений веры и разума — Б.Н. Чичерин¹⁶, А. Струнников¹⁷, В.И. Несмелов¹⁸ и другие.

Но сближение философии с историей происходило очень медленно. О его необходимости говорил в своих лекциях 1820 годов Шеллинг, пользовавшийся в России особой симпатией. Последовательно развивая идею *исторической философии*, Шеллинг утверждал: «Предметом философии должно быть христианство в его буквальном и историческом содержании»¹⁹. Но подлинная важность этой установки была оценена в России позднее. Лишь в конце XIX века князь С.Н. Трубецкой скажет с глубокой убежденностью: «мы уже теперь *не можем философствовать без истории*, если не хотим *философствовать в анекдоте*»²⁰. А в начале XX века преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии А.В. Карташев «предрекал и ожидал в будущем „философию истории Русской Церкви“» (Н.Н. Глубоковский)...

Не только философия должна была стать исторической. Библейский историзм, библеистика нуждалась в критицизме — философском и филологическом. И XVIII — начало XIX века ознаменованы подлинным ренессансом этой науки, равно как и церковной истории — все там же, «в Тюбингене»...

Историзм как форма критицизма — это отдельная тема. Он действительно шел впереди и в русской духовной школе. Но нередко углублялся в такие детали и частности, что связь с богословием терялась из виду... Философия была к нему ближе и могла теоретически выполнять роль связующего звена. Историзму надо было стать философичным, философии — исторической.

К освобождению от догматизма и конкретному историзму духовно-академическая философия продвигалась очень медленно и трудно. Но все же движение было налицо...

Первенство в этом, да и не только в этом вопросе безусловно принадлежит *Киевской духовной академии*.

Если Киев — мать городов русских, то Братская школа на берегу Днепра — корень всех российских академий. Формальный статус она получила только в 1819 году, но кто же главным образом преподавал в опередивших ее Московской (Славяно-греко-латинской) и Петербургской, как не те же киевляне? Поэтому и не могло вызвать вопросов торжественное празднование 300-летия Киевской духовной академии в 1915 году...

Братская школа создавалась в политическом пространстве Речи Посполитой, где даже униатство пребывало на правах «холопской веры»... Усвоение латинских форм образования, а вместе с ними и невольная рецепция отдельных литургических и вероучительных формул были неизбежны. Много критики звучало в адрес схоластических влияний, пришедших в Русскую Церковь через Киев, но реальной альтернативы у юго-западных книжников не было. Им предстояло отстаивать свое национально-религиозное достоинство в неласковом политическом климате, под пристальным наблюдением польской шляхты и ордена иезуитов.

Киевская духовная академия, однако, раньше других перешла на преподавание на русском языке. Она же пребывала в молчаливой оппозиции к Библейскому обществу. Ее профессора тихо игнорировали догматику Макария (Булгакова), который, впрочем, сам был ее выпускником... Можно сказать, что КДА оставалась оплотом академической свободы, насколько допустимо было бороться за нее в тех исторических условиях.

Корпорация Киевской академии, в большинстве своем, противилась и националистической языковой реформе в 1918 году. Она, наконец, создала *философскую школу*, которая оказалась прочнее и влиятельнее московской, более отягощенной заповедями осмотрительности. Ветви ее протянулись и в Петербург, и в Московский университет, и в Казанскую академию.

Ф. Титов пишет, что «основателем богословской науки в новой Киевской духовной Академии, по справедливости, должен быть признан *Моисей Богданов-Платонов*. Он, как питомец и затем деятель александровского времени, с его склонностью в сторону мистицизма, кажется,

был убежденным сторонником того направления в богословской науке, которое высшим идеалом считало „образование внутреннего человека“, о чем он и заявил в своей речи, сказанной при открытии Киевской духовной Академии 28 сентября 1819 года. Этим принципом он руководствовался и в самом своем преподавании, особенно Св. Писания, которое разъяснял студентам на русском языке»²¹.

Это *деятельное богословие* стояло в прямой связи с этикой и философией: как тут без Сократа и Сенеки, без *познай себя самого*?

Тому же направлению следовал, по-видимому, и преемник Моисея (Богданова-Платонова) — *Мелетий (Леонтович)*, который в своих лекциях «особенное внимание останавливал на богословии нравственном, с наибольшею тщательностию анализируя нравственные обязанности христианина», а догматическое богословие читал на русском языке²².

Но настоящего расцвета богословская академическая наука достигла в ученых и литературных трудах ученика Моисея и Мелетия — *святителя Иннокентия (Борисова)*. В киевской школе, еще студентом, он почувствовал живой философский дух, легко нашел взаимопонимание с молодым преподавателем *Иваном Михайловичем Сковорцовым*. Не случайно, наверное, они сохраняли близкие личные отношения до конца жизни.

Именно И. М. Сковорцов, прошедший Нижегородскую духовную семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию, заняв в Киеве кафедру философии, стал своего рода камертоном для философски настроенного студенчества. В Петербурге он застал отголоски споров о Фесслере и эстетике Бутервека, что не могло не пробудить у него критических настроений. Существенной чертой его преподавания был именно *адогматизм*. У Сковорцова имелись симпатии к отдельным системам, но они не затмевали вкуса к любознательности как процессу, действительному освобождению разумного начала, — при непременно руководстве веры. *Credo, ut intelligam...* Но не *quia absurdum...*

И. М. Сковорцов, несомненно, стал основателем школы, влияние которой ощущалось в течение XIX столетия и в других академиях и университетах. В ней выросли Орест Новицкий, Феофан (Авсенов), В. Н. Карпов, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич, епископ Василий (Богдашевский), П. Линицкий и другие, распространявшие свои философские интересы на различные сферы церковного знания...

В отношении С. С. Гогоцкого необходимо сказать, что в середине XIX века в России ему было немного равных по широчайшей философской эрудиции, углубленному знанию различных систем. Свою философскую свободу он осуществлял не через построение самостоятельной системы, а в созерцании взглядов других мыслителей, их историческом сопоставлении.

Ныне практически забытого Д. В. Поспехова, тяготевшего преимущественно к гносеологии и психологии, многие в свое время ставили даже выше П. Д. Юркевича²³. Представители киевской школы П. П. Кудрявцев, М. А. Старокадомский оставались носителями предания и в послереволюционные годы, причем Старокадомский смог передать свой опыт и Московской академии²⁴. Сын И. М. Скворцова, К. И. Скворцов, также профессор КДА, впервые проявил дерзновенный критицизм в сфере патрологии, высказав сомнения относительно авторства ареопагитского корпуса...

Киевская академия от Авсенева до Четверикова имела и свою мощную традицию преподавания *психологии*, в которой мистико-метафизические интересы непринужденно сочетались с новейшими экспериментальными методами. Основа, которая имелаась в Киевской духовной академии в области философских дисциплин, сыграла немаловажную роль и в развитии собственно *богословских*.

Иннокентий (Борисов), а позднее Сильвестр (Малеванский) являются определяющими фигурами для русской богословской школы, противостоящей схоластике. Примечательно, что оба они явились критиками и антиподами авторитетных представителей более официальной линии — Иннокентий указал на ряд существенных ошибок в «Катехизисе» Филарета Московского, а Сильвестр предложил альтернативную по отношению к макарьевской концепцию изложения догматики... Он собственно, совершил подлинную революцию, приняв *принцип историзма* в самую что ни на есть *догматическую* дисциплину... Это вполне соответствовало направлению святителя Иннокентия (Борисова), отнюдь не случайно задавшегося целью составить строго исторический «Памятник веры православной»...

Протоиерей П. Я. Светлов писал о системе Сильвестра: «Она занимает особое место в богословии, поскольку ею не усвоена Ансельмова теория... Вообще особенность трактата об искуплении в этой системе

состоит в неопределенности и неясности ее отношений к общераспространенному схоластическому представлению, столь ясно выступающему у других богословов-догматистов. В такого рода неясности следует видеть знак осторожной мудрости нашего богослова»²⁵.

Положительно оценили новации Сильвестра М. Н. Скабалланович, П. В. Гнедич и другие. «Современная русская догматика, — писал Н. Н. Глубоковский, — следует, в общем, заветам преосвященного Сильвестра и не выдвигает новой догматической системы, хотя и имеет для нее (положительные или отрицательные) опоры в творениях своих великих духовных вождей».

Делая необходимые шаги к *разумной вере*, святитель Иннокентий и преосвященный Сильвестр отнюдь не шли по пути *рационализма*. Они прекрасно понимали, что вера — дело *целостного человека*, и разум в ней необходим точно так же, как и чувство...

* * *

В Московской и Петербургской академиях с преподаванием философии дело обстояло тоже не так уж плохо. Достаточно вспомнить, что Н. В. Станкевич в середине 1830 годов надеялся уяснить для себя «непонятное в Канте» с помощью «какого-нибудь профессора семинарии»²⁶. В Московской академии вырос Н. И. Надеждин, в Петербургской — Ф. Сидонский. Но первый ушел сам, второй — возбудил подозрения В. И. Кутневича... Между тем, есть, наверное, внутренняя связь между «Введением в науку философии» Ф. Сидонского и его «Генетическим введением в богословие»... Только киевский климат оказался для философии и богословского историзма более подходящим...

В Московской академии к *историческому* изложению догматики приступал в своих лекциях протоиерей А. В. Горский — разумеется, с должной осторожностью, но они не были оформлены в виде книги и широкого резонанса не получили. А *резонанса* Горский желал менее всего...

Если не в философии и догматике, то уж в исторических изысканиях критический метод среди преподавателей МДА нашел стойких приверженцев. Как ни опасался Филарет Московский *историзма*, в первую очередь эта академия стала *исторической*... И историзм ее зачастую

имел прямую полемическую направленность, порой даже вызывающую. Поэтому забот московскому святителю, учитывая его обостренную чувствительность к политическим ветрам, было предостаточно.

Филарет допускал историзм умеренный, «икономичный»; но кроме него самого, доброкачественность историзма мало кому дозволялось проверять... К церковной археологии он, по словам Н. Н. Глубоковского, вообще питал «нерасположение». В отношении *общей* истории Церкви дело обстояло не многим лучше. Филарет не советовал даже для студенческих сочинений предлагать темы о Вселенских соборах: «мало ли что бывало на вселенских соборах»... А там, в самом деле, бывало всякое, и не младенцам в вере в этом разбираться...

Самая болезненная проблема русской церковной истории — раскол XVII века — была почти что полностью под запретом. Правда, в начале XIX века уже существует *единоверие*, практикующее богослужение по дониконовским обрядам и книгам, но при подчинении «законной иерархии». Однако переменить сложившееся отношение к раскольникам и допустить, что власть хоть в чем-нибудь могла быть неправа, было великим дерзновением...

Историзм, если угодно, *критический историзм*, в первой половине XIX века стал интенсивно развиваться в светских университетах, а духовные академии не были от них отгорожены глухой стеной. И вот что любопытно: критическое направление даже со стороны ряда светских ученых быстро было определено и заклеено как *скептическое*. И вот на защиту этого «скептицизма» подвиглись тогда даже те, кто мог считаться образцом церковного послушания.

Надо вдуматься в такой, например, замечательный факт. По наблюдению Ф. К. Андреева, «горячо защищает перед Погодиным новую, скептическую школу русской истории» профессор МДА П. С. Казанский:

«Мне кажется, — пишет Казанский Погодину, — напрасно вы так горячо нападаете на так называемую вами новую школу Истории Русской. Если и есть тут односторонность, зато сколько новых, свежих мыслей брошено в сокровищницу сведений о нашей Древней Руси. Хотя бы и все эти мысли были несправедливы, но не они ли заставляют нас, ветеранов науки, вновь переисследовать многие стороны жизни русской <...> Скептицизм заставляет нас глубоко входить в предмет, обращать внимание на те стороны, которые ускользали от нас»²⁷.

Это было сказано в 1849 году... Значит, профессор МДА тоже стремится поставить «любопытствующий разум на путь явственного и бодрствующего исследования». Тогда же, впрочем, П. С. Казанский пишет Погодину и о «гибельной цензуре духовной»²⁸. Не приходится сомневаться, что А. В. Горский, с которым они близко сотрудничали, очень хорошо понимал своего коллегу, но обстоятельства порой принуждали его действовать в противоположном направлении...

Тем не менее, именно Горского и Филарета (Гумилевского) считают инициаторами развертывания *исторического* преподавания в духовных школах...

Представление об истории как непрерывном торжестве «неодолимой благодати» или Промысла Божия, фактическое историософское монофелитство рано или поздно должно было уступить место трагическому пониманию христианской теодицеи, раскрытию истории как непрестанной Голгофы, венчаемой не внешними победами государственных или церковных институтов, а исключительно нимбами праведников. Такая история безбоязненно разоблачает псевдоэпиграфы, надуманные чудеса и мнимо благочестивые суеверия, вскрывает политические и личные мотивы исторических деяний, без боязни очертить план Домостроительства Божия.

Именно такой истории бескомпромиссно и самоотверженно служили профессора Московской духовной академии — Е. Е. Голубинский, А. П. Лебедев, Н. Ф. Каптерев, В. О. Ключевский и другие. Но даже архиепископу Никанору (Бровковичу), философски образованному и самостоятельно мыслящему богослову, подобный критицизм казался непозволительной крайностью, — а что уж говорить о противниках более ограниченных и своекорыстных. Уподобление истории гимнографии — спокойнее и благонадежнее...

Характерно, что среди подлинных тружеников церковно-исторической науки проявилась удивительная солидарность: митрополит Макарий (Булгаков), видный и вполне официальный историограф, своим авторитетом поддержал таких представителей критического направления, как проф. Е. Е. Голубинский и проф. П. В. Знаменский, несмотря на то, что первый фактически выступал его конкурентом.

П. В. Знаменский (1836–1917) — питомец *Казанской духовной академии*, где испытал мощнейшее влияние нравственно-религиозного



максимализма А. М. Бухарева, обаяние критицизма известного историка М. Я. Морозкина, а также Г. З. Елисеева — ученика А. В. Горского, ставшего позднее известным публицистом, и особенно А. П. Щапова.

Щапов, с его критическим настроем к византизму, бюрократии приказного люда и боярщине, стеснявшим свободное развитие русского народа, с его отношением к расколу старообрядчества, с его идеалами гражданского общества, стимулировал живую работу мысли. «Кратковременное служение А. П. Щапова на кафедре русской истории, несмотря на все недостатки его безалаберного преподавания, — пишет П. В. Знаменский, — имело в истории этой кафедры большое значение. Кафедра эта поднялась тогда до небывалой высоты. Русская история сделалась любимым предметом студенческих занятий»²⁹.

Примечательно, что А. П. Щапову ректором Казанской академии Иоанном Соколовым вменялось в вину, что он мыслит *нефилософски*: «Имеет знания и способности, — характеризовал он Щапова, — но голова не философская»³⁰.

Подлинно *философской головой* был одно время в Казани архимандрит Зилантова монастыря Гавриил (Воскресенский), автор вышедшей в свет именно здесь шеститомной «Истории философии» (1837–1840). Он не состоял в штате преподавателей академии, но был членом Академической конференции, пожертвовал в библиотеку несколько книг³¹ и в личном общении мог способствовать развитию философских интересов. Однако в 1852 году архиепископ Казанский Григорий (Постников) добился перевода Гавриила в Иркутскую епархию...

Ректор импульсивный, авторитарный, Иоанн Соколов (1818–1869)³² был в то же время искусным диалектиком, и именно он призвал в Казанскую академию одного из утонченнейших философов, которого Филарет не захотел оставить в Москве. Это — иеромонах Хрисанф (Ретивцев; 1832–1883), позднее епископ Нижегородский, ученик Гилярова-Платонова!

Став ректором Санкт-Петербургской академии (1865), Иоанн Соколов забрал Хрисанфа с собой, но за восемь лет преподавания в Казани он успел сделать многое. Начав чтение лекций вскоре после отъезда А. М. Бухарева, Хрисанф как бы восполнил утрату этого философически ориентированного интеллектуала и привнес нечто свое.

«...Философско-исторический метод, — пишет П. В. Знаменский, — которым молодой бакалавр вводил слушателей в понимание своего предмета и который дотоле был совершенно неизвестен в Казанской академии, скоро сделал Хрисанфа любимцем аудитории и обратил на него особенное, в общем благосклонное, внимание академического начальства. Впрочем, и здесь некоторые соблазнились его лекциями и даже готовы были усумниться в православии Хрисанфа. Дело в том, что на его лекциях не согласные с православием исповедания, доктрины и мнения восставали пред слушателями во всей своей ясности и цельности, а опровержение их, для некоторых, привыкших к прежнему, диалектическому методу схоластической системы, казалось слабым».

В самом деле, Хрисанф стремился понять каждое явление изнутри: по характеристике П. В. Знаменского, «схватить главный жизненный нерв системы, ее основное начало и, выяснив его тоже главным образом при свете истории, освещал им уже всю систему, показывая весь ее внутренний механизм, определяя связь и взаимную зависимость между ее частями и выясняя значение каждой части. Все это делалось им с увлекательным мастерством, которое обнаруживало в нем редкое в одном лице соединение богословско-философской эрудиции с историческою, абстрактного мышления с истинно-художественным талантом, сильного синтеза и дедукции с умением изучать и разбирать самые конкретные факты и с чутким психологическим и художественным анализом»³³.

В плане изучения истории религий Хрисанф обнаруживает известную преемственность с киевлянином Орестом Новицким и во многом предвещает князя С. Н. Трубецкого. После себя в Казани он оставил не только благодарную память, но и такого блестящего ученика, как И. С. Бердников, которому в силу обстоятельств из области апологетики пришлось переключиться, в основном, на церковное право³⁴.

В. А. Снегирев не успел близко пообщаться с Хрисанфом, но, став преподавателем в 1868 году, давал своим студентам прекрасные образцы критического отношения и к истории философии, и к психологической проблематике. Он создал все необходимые предпосылки для религиозно-антропологического учения В. И. Несмелова, ставшего весьма значительным явлением в истории русской духовно-академической науки...

В области догматического богословия в Казани тоже сложились условия для свежей мысли. Не один Тарасий (Курганский) тому примером. Так, проф. Н.В. Петровым со всей определенностью была высказана поддержка нравственно-психологической линии в решении проблемы искупления. «Нравственная теория искупления, — пишет он, — всецело основывается на ясных данных Священного Писания и находит себе бесспорное подтверждение также в церковном предании; эта теория, насколько то возможно для научно-богословской мысли, выражает дух Божественного Откровения в учении об искуплении, тогда как юридическая теория приспособляет это учение к ходячим понятиям, выработавшимся в атмосфере обыденной человеческой жизни»³⁵.

Нелишне также отметить, что воспитанник Казанской академии, будущий епископ Могилевский Стефан (Архангельский) сделал попытку целостной реконструкции нравственно-психологического учения свт. Иннокентия (Борисова)³⁶, что само по себе свидетельствует о внимании к наследию херсонского святителя в этой духовной школе...

* * *

В Санкт-Петербургской академии после удаления Фесслера философии несколько не везло. Гавриил (Воскресенский) задержался в ней ненадолго, а подававший большие надежды ее выпускник Ф. Сидонский был удален начальством. Ф. Сидонского сменил В. Н. Карпов. Выпускник Киевской академии и некоторым образом ученик И. М. Скворцова, он прибыл сюда в 1833-м, а с 1835 года занял кафедру философии... Карпов вполне устраивал бдительного В. Кутневича своей ориентацией на *платонизм*, вполне соответствовавшей установкам Фесслера и Уставу 1814 года. Критически мыслить, однако, в Петербургской академии учил студентов менее заметный А. И. Мишин... Но как философствующий писатель Карпов был действительно плодovit и отнюдь не чужд идеям «внутреннего христианства». Неслучайно он — один из немногих представителей русской духовно-академической философии, которому посвящена *немецкая* диссертация³⁷...

Преемником Карпова стал воспитанник Московской академии М. И. Каринский (1840–1917). Его интересы лежали, главным образом, в сфере логики, методологии и теории познания. Каринский ставил

своей задачей творческую переработку кантовского критицизма. Можно даже сказать, что на своем пути к *очевидности* знания («Об истинах самоочевидных», 1893) он выступает как продолжатель дела Декарта. А в плане изложения истории философии Каринский держался установок, сходных с теми, которые характерны и для Хрисанфа (Ретивцева), то есть старался раскрыть взгляды мыслителей, исходя из их внутренней интеллектуальной ситуации...

Философия «феноменального формализма» его коллеги Н. Г. Дебольского (1842–1918) тяготела к гегелевской логике. Но Дебольский, к тому же, смело вторгался в области нравственной философии, педагогики, этнической психологии («Начало национальностей в русском и немецком освещении»). Именно Н. Г. Дебольский и психолог А. Е. Светилин выпестовали Антония (Храповицкого)... Наконец, в Петербургской академии Б. М. Мелиоранский (1870–1906) решительно отверг внутреннюю связь христианской догматики с платоновской метафизикой и предложил вернуться к кантовскому критицизму...

Но направление, в котором столичная академия особенно выделялась, было *деятельное богословие*. Вполне закономерно, что и история этой дисциплины в России была впервые детально освещена петербургским профессором А. А. Бронзовым³⁸, труд которого получил высокую оценку со стороны М. М. Тареева³⁹...

Начав с предыстории — от Нила Сорского до переводной книжности XVIII века (творения Фомы Кемпийского, Иоанна Арндта и др.), он подробно останавливается на Иннокентии Херсонском, лекции которого в Киевской академии положили начало «новому направлению в деле выяснения нравственных вопросов у нас — в России, и вообще *должны* были дать толчок к плодотворному, дальнейшему развитию данной науки в нашем отечестве»⁴⁰.

В качестве важного этапа в судьбе этого направления Бронзов рассматривает труды знаменитого ректора Санкт-Петербургской духовной академии протопресвитера И. Л. Янышева, автора смелой диссертации, в 1872 году не пропущенной к изданию Советом возглавляемой им академии (!). Янышев был одним из деятельных участников формирования Устава 1869 года, куда *по его* настоянию было занесено требование *исторического* изложения догматов. Он — бесспорный предвестник М. М. Тареева, которого сумел вовремя поддержать, обладая авторитетом

духовника царской семьи... Вообще, «нравственное», или «деятельное», богословие в Петербургской академии развивалось особенно успешно (нельзя не упомянуть Н. Я. Барсова, много сделавшего для изучения наследия Иннокентия Херсонского), и кажется вполне логичным, что в эту сторону старались направить изложение догматики такие ее ректоры, как св. Феофан Затворник и патриарх Сергей (Страгородский)...

Нравственно-психологическую линию в богословии иногда неловко именуют «моралистической». Морализм действительно отталкивает своей сухостью и внешним авторитаризмом. Но критики его чаще всего сами принадлежат к тому же полю, имея в качестве опоры мистико-магическое понимание церковных таинств, внешнее благочестие и «послушание иерархии». Тезис «Церкви следует бояться» остается у них в качестве *reservatio mentalis*...

Нравственно-психологическая линия, ведущая свое начало со времен свт. Иннокентия (Борисова), ориентирована не на безличный «объект спасения», а на самостоятельно мыслящую и волящую личность, которая стремится участвовать в деле спасения *всем своим существом*, то есть и умом, и чувством, и телом, и потому живо откликается на призыв, обращенный к ее свободному разумению и вызывающий ее сопереживание, или *сим-патию*, то есть *со-страдание*. Ей недостаточно узнать о божественности Христа, но необходимо раскрыть *полноту его человечности*, будь то через искушения в пустыне (М. М. Тареев; «Христос в пустыне» И. Крамского) или в Гефсимании (свт. Иннокентий, митр. Антоний Храповицкий).

Эта линия была действительно живой, магистральной струей в самостоятельном движении русской богословской мысли.

Но самый яркий ее представитель созидал свои сочинения за стенами духовных школ и отнюдь не в жанре ученой диссертации, а разным, приточным языком философского романа. Это — Достоевский, на творениях которого выпускник Санкт-Петербургской академии Антоний (Храповицкий) предлагал строить *пастырское богословие*...

«Пастырство» и «церковь» Алеши Карамазова — эта тема едва только намечена в пророческих пассажах «Заката Европы»... Здесь даже не образы, а, скорее, веяния новой экклесиологии...



* * *

Нравственно-психологическому направлению в богословии должно было отвечать не схоластико-юридическое и не командно-административное учение о Церкви. И оно действительно появилось, но только в середине XX века. *Евхаристическая экклесиология* протопресвитера Николая Афанасьева нашла живой отклик практически во всем православном мире и за его пределами.

Речь, конечно, не идет о совершенной бесспорности его построений, но – о важнейших ориентирах, акцентах на *служении* (деятельности), а не на *онтологических состояниях*, на братском евхаристическом *общении*, а не на *управлении*, вообще о возвышении духовно-деятельностного принципа по сравнению с мистериально-правовым.

Вполне закономерен вопрос, в какой мере это учение было подготовлено предшествующим развитием духовно-академической науки? Борьба со схоластическим юридизмом в догматическом богословии должна же была найти отголосок в понимании сути церковного организма...

Практически одновременно с первыми работами Н. Афанасьева в журнале «Путь» Г.В. Флоровский опубликовал статью «Границы Церкви» (1934)⁴¹. Западный «крен» его экклесиологического этюда бросается в глаза. Тут прямо идет речь о «неизгладимой печати» таинств, о «нестираемом следе Божественного прикосновения», остающемся даже на тех, кто всю жизнь свою «растлил и растратил втуне». У Флоровского здесь торжествует этакая «магия благодати». Ей вполне соответствует демонстративная ориентация на блаженного Августина, учение которого православным еще предстоит «творчески усвоить»... Ясно, что ни у греческих отцов, которым Флоровский к тому времени уже посвятил две книги, ни в русском академическом богословии, над историей которого он как раз в это время работал, опоры для себя он не нашел...

И в самом деле, кроме достаточно деликатной попытки выпускника Санкт-Петербургской духовной академии Е.П. Аквилонова развернуть апостольский образ Церкви как Тела Христова, освобождаясь от катехизических формулировок, — попытки, встретившей далеко не радушный прием синодальной бюрократии, — найти что-либо значительное в русской богословской литературе было невозможно.

«Церковь одна» А. С. Хомякова, воздвигнутая светским религиозным мыслителем, могла иметь значение лишь как альтернатива катехизису, но не в качестве основанной на глубоком богословско-историческом анализе положительной конструкции.

В 1906 году в переводе А. Петровского и П. Флоренского вышла книга известного западного ученого-канониста Р. Зомы «Церковный строй в первые века христианства», поставившая ряд острейших вопросов относительно формирования правового начала в жизни Церкви. В самом деле, разве в сосуде «новой благодати» не должна «прейти сень законная», — или уж, во всяком случае, отодвинуться на второй план?

На выход этой книги Р. Зома живо откликнулся профессор Московской духовной академии Н.А. Заозерский⁴². Начал он свою рецензию именно с раскрытия противоположности благодатного и правового начал, позволяя предположить, что *деятельное* (нравственное) богословие и *деятельная экклесиология* скоро встретятся. По его выражению, жизнь первых христиан «представляется непрерывным духовным *деланием* в тесном внутреннем общении каждого отдельно с прочими».

Однако вскоре выясняется, что, по Н.А. Заозерскому, внутреннее делание «есть *обязанность* каждого члена церкви, обуславливающая его *право общения*, право пребывания в церковном общении». Поэтому правомерен «синтез религии и права». Церковь может выступать как «носительница божественного права», в ней находит «усовершенствование» право человеческое... А затем в его рассуждениях происходит плавный переход к синтезу *религии и политики*: «Религия и политика могут быть мыслимы раздельно существующими, но в *действительности* они не разделимы так же точно, как в живой человеческой личности неразделимы душа и тело».

Ясно, что к евхаристической экклесиологии на *этом* пути прийти было невозможно...

Если доверять Н. Н. Глубоковскому, придется констатировать, что русскому академическому богословию идеи Р. Зомы были вообще совершенно чужды. «У нас в канонической науке, — пишет Глубоковский, — не встречается ни малейших отголосков крайнего воззрения лейпцигского профессора Рудольфа Зомы, будто идея права абсолютно несвойственна природе Церкви и эмпирическим принижением извращает ее внутренне,

чему энергически воспротивился и берлинский профессор Адольф Гарнак, не говоря о решительных протестах русских специалистов».

Мнение Глубоковского разделял, к примеру, и крупнейший ученый-канонист С. В. Троицкий. Правовой, «законнический» образ Церкви в самом деле оставался более понятным и, если угодно, «функциональным», особенно в сфере политической жизни. Но у церковного народа вопросы к богословию прежде всего — *не политические*, и именно на них предлагала трезвые ответы *евхаристическая экклесиология*, принять которую русская академическая ученость была готова не вполне...

Стоит ли этому удивляться, если у Н. Н. Глубоковского не нашлось отрезвляющего комментария к пространной цитате из Флоренского, подводящей к утверждению, что «в догматическом отношении христианство лучше всего раскрывается по идее Софии-Премудрости Божией», а тот же С. В. Троицкий вывел свою «философию брака» из гностических предположений В. С. Соловьева?

Флоренский, некогда переводивший книгу Р. Зомы, эволюционировал в противоположном направлении, ярко запечатленном в его письме к мч. Иоанну Попову (1916), с которым они не случайно оказались по разные стороны академических баррикад⁴³. Мистериальность «церковной иерархии» ареопагитик, мысли блаженного Августина и образ Софии-Премудрости Флоренский в самом деле готов был объединить в некую стилизованную экклесиологию, с рафинированными ссылками на Номоканон, но она в своем *практическом* осуществлении не находила поддержки у большинства профессоров МДА, а после революции потеряла смысл и для самого «рыцаря Софии»...

Н. Афанасьев раскрыл в своей работе идеал духовной, неформальной, церковной общины. Подобно профессору МДА А. Д. Беляеву, положившему в основу догматической системы понятие «Любви Божественной», Н. Афанасьев строит учение о Церкви на идее «власти Духа». Юридическая сторона при этом не упраздняется, но обретает свое подчиненное место.

В прошлом протестантский, а теперь уже православный богослов Х. Фельми достаточно убедительно показал, сколь существенным было влияние книги Р. Зомы на построения Н. Афанасьева⁴⁴. Но этим нисколько не умалено значение евхаристической экклесиологии, которая полнотой эсхатологического напряжения снимает мистико-юридическую преграду

между клириками и мирянами. «Трапеза Господня» и «Церковь Духа Святого» — едва ли не самые востребованные богословские сочинения в современной православной среде.

В творческом общении с Н. Афанасьевым возрастали и такие богословы, как протопресвитеры И. Мейендорф и А. Шмеман. «Дневники» последнего неразрывными узами связывают традицию «деятельного богословия» (от свт. Иннокентия Херсонского до М.М. Тареева) с характеристической экклесиологией. И хотя Шмеман, скорее всего, слишком увлекся идеей упразднения священства *как профессии*⁴⁵, его общий пафос полностью отвечает тому настроению, которое в русской религиозной мысли вызревало уже давно...

Примечания

1. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 3.
2. Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725. М.—Л., 1958. С. 236–237.
3. *Знаменский П.* История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Казань, 1892. С. 218.
4. *Полетаев Н.* Письма митрополита Киевского Евгения Болховитинова к Я.И. Бардовскому (1819–1822) // Православный собеседник. 1889, июнь. С. 323.
5. *Знаменский П. В.* Чтения из истории русской церкви... Казань, 1885. С. 53, 56; *Аноним.* Влияние мистицизма на русскую церковно-богословскую литературу в первой четверти XIX столетия // Странник. 1915. № 7. С. 843.
6. *Аноним.* Влияние мистицизма... Указ. изд. С. 964, 970–971.
7. Там же. С. 972.
8. Начертание жизни и деяний Московского митрополита Платона. С приложением некоторых его писем и речей. М., 1818. С. 21.
9. Там же. С. 22.
10. *Falkowski I.* Christiannae, Orthodoxae, Dogmatico-Polemicae Theologiae... Compendium. T. I. Petropoli, 1827. P. 317.
11. Интрига, впрочем, была связана не прямо с философией, а, скорее, с научно-объективистским подходом преподавателя к проблеме раскола, вызвавшим несколько доносов.

12. *Певницкий В. Ф.* Мои воспоминания. II. Студенческие годы. 1851–1855. Киев, 1911. С. 146.
13. Там же. С. 147.
14. *Введенский А. И.* К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский вестник. 1904, июнь. С. 195.
15. *Лебедев А. П.* К моей учено-литературной автобиографии. СПб., 2005. С. 21.
16. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М., 1879.
17. *Струнников А.* Вера как уверенность по учению Православия. Исследование по вопросу об отношении веры и знания. Ч. 1–2. Самара, 1887.
18. *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.
19. *Шеллинг Ф. В. Й.* Теория мировых эпох. Томск, 1999. С. 53.
20. *Трубецкой С. Н.* Чему нам надо учиться у материализма // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 108.
21. *Титов Ф., прот.* Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.). Историческая записка. Киев, 1915. С. 362–364.
22. Там же.
23. Там же. С. 153.
24. В кандидатской диссертации свящ. Василия Гелевана «Жизненный путь и научное наследие профессора Духовной Академии М. А. Старокадомского» (Сергиев Посад, 2005) приводится, в частности, письмо свящ. А. Меня к М. А. Старокадомскому, в котором автор свидетельствует, что из членов корпорации только у Михаила Агафангеловича он мог рассчитывать на полное понимание...
25. *Светлов П. Я.* Крест Христов. 2-е изд. Киев, 1907. С. 101.
26. *Станкевич Н. В.* Переписка. 1830–1840. М., 1914. С. 580–581.
27. *Андреев Ф.* Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915, октябрь-декабрь. С. 628.
28. Там же.
29. Там же. С. 135.
30. *Знаменский П.* История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период... Указ. изд. С. 133.
31. Там же. С. 512.

32. Он ректорствовал с 1857 по 1864 г. Позднее был епископом Смоленским.
33. *Корсунский Ив.* Хрисанф // Русский биографический словарь / Под. ред. А.А. Половцева. С. 426–429.
34. См. о нем: *Михайлов А.Ю.* Профессор Казанской Духовной Академии И.С. Бердников: жизненный и творческий путь // Православный собеседник. Вып. 2(10). Казань, 2005. С. 49–87.
35. Сочувственно цитируется Н.Н. Глубоковским (См.: *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука...).
36. *Архангельский Н.П.* Иннокентий, архиепископ херсонский, как учитель христианской нравственности. Казань, 1899.
37. *Fritzsche, Andreas.* Philosophieren als Christ: zur russischen «geistlichen Philosophie» am Beispiel V.N. Karpov. Münster, 1987.
38. *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901.
39. *Тареев М.М.* Религиозная жизнь. (Основы христианства. Том дополнительный [5]). СПб., 1910. С. 191.
40. *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в России... Указ. изд. С. 88.
41. Чуть раньше, в 1933 году, она вышла по-английски в Church Quarterly Review.
42. *Заозерский Н.А.* О сущности церковного права // Богословский вестник. 1909, № 10. С. 312–338; 1909, № 12. С. 566–577; 1910, № 4. С. 597–613. *Он же.* Иерархический принцип в церковной организации // Богословский вестник. 1911, № 1. С. 64–103.
43. *Флоренский П.А., свящ.* Избранные письма профессорам Московской духовной академии // Богословский вестник. № 11–12. Сергиев Посад, 1910. С. 759–760.
44. «...Единство, покоящееся на любви и согласии, Афанасьев описывает, явно принимая и усваивая тезисы Рудольфа Зомы; причем, опять-таки совершенно в духе Рудольфа Зомы, принципиальному сущностному равенству местных церквей соответствует, с другой стороны, иерархия с общиной Рима во главе, „председательствующая в любви“» (*Фельми К.Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 177).
45. Как и до него О. Шпенглер, у которого «христианство Достоевского» непременно *priesterlose*.



Вехи русской иконологии



В иконе раскрылся и определился собственный лик православия. Догмат иконопочитания нерушимо связан в церковном сознании с учением о Боговоплощении. Через икону православие утвердило себя не как отвлеченно-рассудочная или мистически-мечтательная доктрина, но как зримо явленная Истина, пред лицом которой немотствует беспокойная мысль. Вопрос об отношении к иконе — это вопрос самоопределения человека, в известном смысле эсхатологический вопрос... Если в ней видится только искусство, умение, техника — она, по существу, остается непонятой. Иное дело, если она осмысливается как выражение достоверного знания о духовной реальности, об идеальном человеке, или о человеке в его «идее» — как образе и подобии Творца.

Религиозное знание предельно конкретно и глубоко лично: это знание личности о своей сокровенной глубине, и потому оно требует личных форм выражения — ликов... Икона уже давно осуществила в эстетически совершенных формах тот персоналистический «идеал-реализм», которого единодушно взыскует русская философия в лице В. Н. Карпова, Н. О. Лосского, С. А. Аскольдова, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, Б. П. Вышеславцева...

Вытеснение иконы из повседневной жизни человека явилось прямым следствием победы иконоборческого рационализма, преобладания инструментально-технического, утилитарного знания, претендующего на полноту охвата науки и влекущего замену идеального образа человека натуралистическим, иконы — фотографией или кибернетической схемой. Только сердечное окаменение позволило рассудку поставить

чувственную наглядность и отвлеченные формулы выше духоносной достоверности иконного изображения.

Непреходящая задача эстетики — уяснить связь выразительных форм с мировоззрением, постигать соотношение содержания и выражения. Поскольку икона раскрывает догматическое учение Церкви — не случайно преподобный Иоанн Дамаскин называл ее «школой для неграмотных», — одна из основных задач православной эстетики заключается в выяснении того, насколько точно и правильно передают те или иные иконописные образы смысл вероучения, в какой мере соответствует ему система выразительных средств.

Но как сочетать иконопочитание с критикой иконы, религиозное благоговение с бесстрастной рефлексией? Нельзя не признать, что история Церкви изобилует примерами, когда достоверность образа воспринимается убедительнее любых рассуждений. Отнюдь не случайно, что, кроме знаменитого 82-го правила Трулльского собора, направленного против символических изображений, как в Византии, так и на Руси появилось очень немного принципиальных теоретических возражений против конкретных икон.

Сама по себе задача критического пересмотра выразительных форм религиозного опыта возникает, как правило, вместе с ощущением инокультурного влияния, в предвидении разрывов исторической преемственности, в мгновения строжайшей переоценки всего предшествующего пути. Это форма «философского покаяния» религиозной культуры, попытка возвращения на «узкий путь».

В догматическом и обрядовом отношении границы русской православной культуры — в сравнении с католической — были зафиксированы, по византийским лекалам, очень рано и относительно устойчиво. Но сама икона стала предметом рефлексии только в XVI веке.

Первый толчок к размышлениям дала ересь, как бы во исполнение апостольского слова: «Подобает бо и ересем в вас быти, да искуснии явлени бывают в вас» (1 Кор. 11: 19). Но «искусные» явились не сразу. На вооружении русского православия ко времени раскрытия «ереси жидовствующих» были только «слова» Иоанна Дамаскина в защиту святых икон. Нелегко пока ответить на вопрос, насколько они были распространены. Правда, одно из них — «Слово сказующее о святых и честных иконах» — вошло в декабрьский том Великих Четий-Миней

митрополита Макария. Обосновывая поклонение иконе как таковой, оно, однако, оставляло в стороне вопрос о канонической оправданности отдельных изображений. И неудивительно, что на сомнения новгородско-московских еретиков относительно иконы Святой Троицы был дан не вполне четкий ответ. Но с него хронологически начинается русская религиозная эстетика...

«Послание иконописцу» и три «Слова» о почитании святых икон, которые традиция связывает с авторством преподобного Иосифа Волоцкого, не представляли собой самостоятельного шага в развитии православного учения об иконе. В основном, они содержат подбор цитат из Священного Писания и традиционных аргументов защитников иконопочитания. И, конечно же, Иосиф Волоцкий испытывал вполне понятные затруднения, когда перед ним встала задача согласовать икону Св. Троицы в виде трех Ангелов с каноническим требованием изображать Христа только таким, каким он явился по воплощению и вочеловечении... Но эта проблема сохранилась в православной эстетике и спустя полтысячелетия...

Нужно сказать, что преп. Иосиф проявил и широкую осведомленность в святоотеческой экзегезе Священного Писания, и завидную изобретательность в развитии аргументации. Порой, правда, он слишком увлекался, и его предположение, что Бог-Отец послал Сына и Святого Духа для наказания Содомы и Гоморры, явилось ярким образцом того «самомышления», в котором он упрекал новгородских еретиков. Но главной слабостью в позиции преп. Иосифа было понимание предания. Он явно склонен рассматривать «согласие отцов» (*consensus patrum*) как совершенное единомыслие по всем вероучительным вопросам, исключаяющее возможность ошибок со стороны отдельных церковных писателей и, соответственно, расхождения мнений среди них. Отсюда — важнейший в его рассуждениях тезис о том, что различные объяснения «Гостеприимства Авраама» — как явления Бога с двумя Ангелами, всех трех Ипостасей Св. Троицы одновременно или же трех Ангелов, — не следует считать разноречивыми, так как в Священном Писании Бог иной раз именуется Ангелом, иной раз человеком...

Несомненно, что «Гостеприимство Авраама» представляет для экзегета немалые трудности и само по себе, а задача преп. Иосифа была значительно осложнена тем, что он отстаивал то понимание данного

события, которое в русской церковной традиции уже много десятилетий считалось выраженным чтимой иконой «Троицы», написанной преп. Андреем Рублевым.

Необходимо признать, что задача, стоявшая перед преп. Иосифом, была совершенно не по силам не только ему, но и всей христианской культуре того времени, ибо ею еще не был достигнут необходимый уровень самопознания. Для решения этой задачи церковной археологии еще предстояло установить историческую преемственность определенных иконографических сюжетов в их живой связи с литургической традицией, которая также претерпела ряд значительных, но остававшихся незамеченными изменений.

Ясный ответ на вопросы, стоявшие перед преп. Иосифом, смог, пожалуй, только в самое последнее время дать профессор протоиерей Николай Озолин. Из его детального исследования логически вытекает вывод что «Троица» преп. Андрея Рублева, явившаяся своего рода итогом иконографической эволюции «Гостеприимства Авраама», могла бы получить более ясное, простое и соответствующее историческим реалиям объяснение, если бы усвоила название «Видения Авраама». Ибо эта икона уже не показывает самого гостеприимства праотца и не стремится изобразить по плоти Ипостаси Св. Троицы, из коих предстояло воплотиться только Второй... Она воссоздает чудесное видение Аврааму трех мужей, или Ангелов, в которых праотец ощутил явление Божией Силы и чрез которых обращался к Единому Господу. Каждый предстоящий этой иконе как бы оказывается на месте праотца Авраама, но уже будучи умудренным новозаветным откровением о Св. Троице — и потому ему очень трудно не поддаться искушению отождествить лики Ангелов с тремя Ее Ипостасями¹...

И, конечно же, только литургическим недоразумением объясняется постепенное вытеснение иконой Св. Троицы образа Пятидесятницы в день этого праздника²...

Преподобный Максим Грек отличается от Иосифа Волоцкого, пожалуй, большей систематичностью изложения, характером эрудиции, но аргументы у него те же, а объект критики несколько иной — новые иконоборцы из протестантов, или «люторов». О конкретных иконах он не говорит почти ничего. Впрочем, считается, что своими сочинениями он подготовил известные решения Стоглавого

собора относительно церковных живописцев, которые, однако, ограничиваются указанием на необходимость писать «с древних образцов», а не от «самомышления».

Очень существенно, что преп. Максим *в связи* с вопросом об иконопочитании напомнил ряд фундаментальных истин, которые в спорах о разных деталях легко задвигались в сторону. И прежде всего о том, что *иконой* является *сам человек*. «Сего же ради поклоняющиеся между себе вси человецы; не плоти убо поклоняхуся, но образу Божию»³. Иконопочитание предполагает благоговейное отношение к образу Божию и в ближнем, и в себе самом. Иконой Божества призван реально становиться каждый верующий и именно в качестве *живой иконы* прославлять Его. Он дает раскрыться через себя образу Божьему, *действуя* подобно и «прилично» ему...

Далее, как бы предупреждая разного рода мистификации, вошедшие в обиход с легкой рукой свящ. П. Флоренского, преп. Максим указывает, что к *материалу* для иконописи предъявляется только *одно* требование — прочность. «Писати святыя иконы... на всяком древе, и камени, и на столпех, и на стенах, и на сосудах церковных, иже суть крепцы существом»⁴. В тонкости *смысла* и *материала* преп. Максим не углублялся...

Важнейшим событием в русской богословско-эстетической мысли явились рассуждения дьяка Ивана Михайлова Висковатого о новописанных после московского пожара 1547 года иконах. Он решительно восстал против таких композиций, как «Символ веры», «Совет Превечный», «Троица в деяниях», «София-Премудрость Божия» и др. Опорой его рассуждений было 82-е правило Трулльского собора, требующее изображать Христа «по плотскому смотрению».

Аргументация Ивана Висковатого поражает своей логичностью и проницательностью. В попытках следовать «пророческим видениям» Ветхого Завета он вполне основательно усматривает умаление значения евангельского Откровения, обращает внимание на многие, казалось бы, частные детали композиций (изображение в Распятии рук Христовых сжатыми и т. п.). В поле его внимания попали и ранние произведения религиозной живописи, которые никак не могли приниматься в статусе «икон»: это росписи Золотой палаты с аллегорическими изображениями «пороков» и «добродетелей» в виде женских фигур, окружающих

Спасителя. Иван Висковатый является в полном смысле этого термина первым русским искусствоведам и религиозным эстетиком, обладающим проницательным богословским зрением.

Современники оценили его дар своеобразно. Церковный собор, возглавляемый святителем Макарием, на три года запретил ему приступать к причастию, повелел каяться в своих «хульных» помышлениях и никогда более не рассуждать об иконном писании.

В трагической судьбе Ивана Висковатого, подвергнутого соборному осуждению, а позднее казненного Иваном Грозным, воплотился весь тернистый путь русской православной учености. По существу, из всех участников Собора, осудившего Висковатого, подлинно богословское мышление проявил только обвиняемый. Его судьи не вполне понимали даже существа поднимаемых им вопросов и охотно прятали свое невежество за католическим принципом «учащей Церкви», относящей мирян к «учимому» чину...

Нужно признать, что после Ивана Висковатого в России в течение нескольких столетий не появлялось столь же глубокомысленного, самостоятельного и осведомленного знатока иконы. Внимание к его иконографическим рассуждениям вновь было привлечено лишь в конце XIX века, а обстоятельное рассмотрение «дело» Ивана Висковатого и его богословско-эстетические воззрения получили только в XX веке, в работах Н. Е. Андреева и Л. А. Успенского. Действительно значимых событий в развитии русского богословия иконы, таким образом, не так уж много...

В разрешении некоторых иконографических недоумений принял участие и выдающийся русский богослов XVI века Зиновий Отенский, известный своим пространным апологетическим сочинением «Истины показание к вопросившим о новом учении», направленным против ереси Феодосия Косого. По просьбе некоего Захария Щечкина он, в частности, подверг подробному рассмотрению «Икону о Богоотце Саваофе» и «Сказание о иконе той». Опираясь на 82-е правило Трулльского собора, он решительно возражает против изображений Христа в митре или схиме с омофором на плечах («яко царь и святитель») или же сидящим в доспехах на кресте (эту икону критиковал также Иван Висковатый). Он принципиально стоит на позициях исторического реализма. Поврежденность богоразумения иконописцев

он обнаруживает и в изображениях серафимов, символизирующих душу, ум и слово Иисусовы. Борьба с символизмом для него, таким образом, становится, как и для «мятежного» дьяка, одной из основных богословско-эстетических задач. Допустимость изображений Бога-Отца, которую довольно наивно обосновывал Иосиф Волоцкий и решительно отвергал Иван Висковатый, а позднее и Московский собор 1667 года, Зиновий практически не рассматривал: возможно, потому, что об этом ничего не говорилось в предложенном ему собеседниками «сказании».

Рассуждения инокa Зиновия об иконном писании являются лишь одним из свидетельств его чрезвычайно обостренного отношения к выразительной стороне церковной жизни. Так, он оставил весьма тонкие замечания относительно некоторых нововведений в богослужебном языке («Рассмотрение о словеси, еже „жду воскресения мертвым“»), предупреждая об опасностях неосмотрительной замены книжных выражений просторечными, что ведет к искажению смысла и постепенному обмирщению церковного сознания.

Зиновий очень ясно понимал, что смыслы весьма чутко реагируют на изменения в форме своего выражения, и в этом отношении он был вполне единомыслен со св. Григорием Нисским, который в богословском споре с Евномием настаивал на неизменности и точности догматических определений.

Значение Зиновия Отенского в развитии русской религиозной эстетики и богословия в целом нужно оценить весьма высоко. «Несомненно, — писал Н. Е. Андреев, — что критика Зиновием „Сказания о иконе Богоотци“ представляет собой наиболее последовательное выражение на новые иконописные темы. Конечно, и сомнения, как можно предполагать, общего характера архиепископа Геннадия, и осторожные, уклончивые ответы Максима Грека, и несколько расплывчатые формулировки Стоглава не могут равняться с конкретной богословской критикой Зиновия. Совершенно расходится Зиновий с мыслями митрополита Макария в его речи на Соборе 1553–54 года. Одни только глубокие, хотя и опасливо выраженные замечания Висковатого, не свободные, впрочем, от промахов, дают справедливую оценку новым иконам. Висковатый совпадает с мнением Зиновия и превосходит его в ясности постановки проблемы. Свидетельства Зиновия, высказанные позднее Висковатого,

обнаруживают дальнейшее движение русской мысли в обсуждении существа иконописи»⁵.

Отдельные рассуждения Зиновия оказались достаточно авторитетными для последующей русской традиции. Они были включены, в частности, в сборник, посвященный почитанию икон, который был напечатан в Москве в 1642 году.

Памятник этот заслуживает того, чтобы сказать о нем несколько подробнее. «Соборник», или, точнее, как сказано на первом листе, «Книга Слова избранные святых отец о поклонении и о чести святых икон», выпущенная в Москве 28 августа 1642 года, является первым в истории русской культуры печатным сводом сочинений, посвященных богословскому обоснованию иконопочитания. Он состоит из 11 глав. Четыре отданы преподобному Иоанну Дамаскину: это его «Слово о святых и честных иконах» (гл. 5), а также 37, 41 и 45 главы «Богословия, или Книги глаголемыя Небеса» — соответственно, главы 11, 6 и 7. В сборник входят также сказание Константина Багрянородного («Порфирогенита») о перенесении образа Спаса Нерукотворного из Эдессы в Константинополь (гл. 1), два послания «о честных иконах» к царю Льву Исаврянину, приписываемые св. Григорию Двоеслову (гл. 2 и 3), «Слово о Кресте и о святых иконах» св. Германа, патриарха Константинопольского (гл. 4).

Кроме того, в сборник вошли так называемый «Многосложный свиток» — послание трех патриархов к императору Феофилу (гл. 8) и «Сказание об иконе Богородицы римляныни» (гл. 10), которые положено было читать в церкви во вторую седмицу Великого поста на службе «часов», поскольку вся она, начиная с Воскресения, посвящена «торжеству Православия», то есть памяти победы над иконоборцами.

Наконец, в «Соборник» входят еще две главы. Это анонимное «Сказание о чести и поклонении святых икон» (гл. 9) и упомянутое пространное извлечение из книги Зиновия Отенского «Истины показание...», озаглавленное «Слово обличительное на ересь новых развратников православных христианских веры, Лютора глаголю и Калвина, и на Феодосия чернца рекомого Косого и еретика; списаже ся сие слово иноком Зиновием боголюбезнейшим, Отни пустыни». Примечательно, что извлечение это является самой представительной частью книги — оно занимает 168 страниц...

В сборнике нет «Слов» преп. Феодора Студита, на которые вообще почти не ссылаются русские апологеты иконопочитания. Очевидно, они отсутствовали в славянском переводе. Нет в нем и сочинений Иосифа Волоцкого и Максима Грека. Но, в целом, он дает достаточно полное представление о богословском арсенале русской апологетической мысли и является первой печатной антологией по религиозной эстетике на Руси.

Важным событием в истории русской религиозной эстетики надо признать «Ответы» на иконографические вопросы, составленные иноком Чудовского монастыря Евфимием, учеником Елифания Славинецкого. Муж широчайшей учености, Евфимий использовал в своих ответах не только святоотеческое наследие (Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопагит, Кирилл Александрийский), но и сочинения русских апологетов — Иосифа Волоцкого и Максима Грека. Хотя он хорошо знает и прямо цитирует 82-е правило Трулльского собора, его рассуждения об изобразимости Бога-Отца склоняются к положительному решению вопроса «по пророческим видениям» — вслед за Иосифом Волоцким, митрополитом Макарием и др., и в этом отношении его сочинение представляет меньший интерес. Гораздо самостоятельнее и решительнее рассуждения Евфимия об иконографии Христа-Эммануила (в которых он единомыслен с Зиновием Отенским), Христа в образе Агнца, а также композиции «Единородное Слово». Здесь он проявляет большую зоркость в отношении отдельных исторических деталей, усматривая отрицательное влияние латинских образцов. Евфимий — решительный сторонник реализма и убедительно отвергает аллегорические и символические нововведения иконописцев. Особенно четки и убедительны его рассуждения об иконе Софии-Премудрости Божией.

Здесь кстати будет напомнить, что в споре о времени преложения Св. Даров Евфимий отстаивал православную точку зрения против «хлебопоклонной ереси» Сильвестра Медведева, восходящей к тридентскому богословию.

Проникновение в русскую иконопись западных принципов выразительности, соответствовавших совершенно другому умунастроению, вызывало в XVII веке беспокойство у многих.

Протопоп Аввакум возмущался образом Спаса-Эммануила: «Лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы

толстые, персты надутые... лишю сабли той при бедре не писано. А то все писано по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя...»⁶. В этом вопросе позицию Аввакума вполне разделял его идейный враг патриарх Никон, а также предшественник Никона по московской кафедре патриарх Иосиф⁷.

В XVII веке стала очевидной собственно эстетическая проблематика иконописания. Богословскими доводами можно было отвергать мистико-символическую образность, но как противостоять иконам фряжского письма, которые действительно изображают Христа «по плотскому смотрению»? На Вселенские соборы, сочинения св. отцов в этом вопросе опереться было нельзя, надо было найти ясное умозрительное обоснование византийско-русской православной выразительности... Но задача оказалась слишком сложной — к ее решению стали подступать только в первой четверти XX века.

Между тем, сторонники иконописных новшеств проявили завидное красноречие. Иосиф Владимиров и Симон Ушаков с совершенной благонамеренностью и известным изяществом обосновывали «прогрессивную» технику письма в назидание тугодумным консерваторам. Однако, как тонко подметил А. Салтыков, при этом Иосиф Владимиров «использует те же аргументы, которыми ранее протестанты пытались показать идолопоклонство русских»⁸.

Такой влиятельный церковный писатель, как Симеон Полоцкий, не вполне принимал аргументацию Иосифа Владимирова, но в то же время испытывал явные затруднения с определением собственной позиции⁹. На стороне «новаторов» находились будущие сподвижники Петра I, и «Духовному завещанию» патриарха Иоакима, предупреждавшего об опасностях инославных влияний на русскую жизнь, суждено было остаться невыполненным...

Самым значительным событием в истории русской религиозно-эстетической мысли XVII века было, несомненно, определение Большого Московского собора 1667 года, запрещавшее иконы Господа Саваофа, или «Ветхого деньми», а также «Отечество», поскольку Бог-Отец неизобразим и ведом одному только Сыну:

«...Повелеваем убо отныне Господа Саваофа образ впредь не писати в нелепых и неприличных видениях, зане Саваофа (сиречь Отца)



никтоже виде когда во плоти. Токмо якоже Христос виден бысть в плоти, тако и живописуется, сиречь воображается по плоти, а не по божеству... Господа Саваофа (сиречь Отца) брадою седа, и Единородного Сына во чреве Его, писати на иконах, и голубь между ими, зело нелепо и неприлично есть, зане кто виде Отца по божеству; Отец бо не имать плоти, и Сын не во плоти родился от Отца прежде веков, аще Давид пророк и глаголет: из чрева прежде денницы родих тя, обаче то рождение не плотское, но неизреченно и непостижимо бысть. Глаголет бо и сам Христос во святом Евангелии: никтоже весть Отца, токмо Сын. И Исая пророк во главе 40 глаголет: кому убо уподобисте Господа, и коему подобию уподобисте Его...»¹⁰

Догматически четкое рассуждение отцов Собора приложимо, конечно, и к тринитарным истолкованиям «Гостеприимства Авраама», которое, правда, здесь прямо не упоминается...

Одновременно Собор выдвинул и немаловажный принцип *исторического реализма*, запретив писать святителей московских Петра, Алексия и Иону в белых клобуках, коих они никогда не носили...

Судьба первого в истории Русской Церкви соборного решения иконографической проблемы весьма знаменательна. Точно так же, как столетием раньше Собор не понял и не услышал доводов дьяка Ивана Висковатого, теперь Церковь не услышала и не приняла решений своего Собора. Они не только не были выполнены, но и вообще на протяжении более двухсот лет оказались почти полностью забытыми.

Это обстоятельство отнюдь не означает, что в вероучительном отношении был несостоятелен Собор; оно свидетельствует о том, сколь велика сила энергии в религиозно-общественной жизни: всякий образ, особенно старый, «намоленный», будет всегда казаться достовернее и убедительнее любых догматических рассуждений... В сакральное пространство «веры» разуму ограничивают доступ консерватизм и — безразличие...

В начале XVIII века вопрос об иконопочитании потребовал новых усилий апологетической мысли в связи с еретическим учением Дмитрия Тверитинова, возникшим под влиянием кальвинистской пропаганды. Собор по делу Тверитинова был собран в 1714 году в весьма своеобразной обстановке: многим представлялось, что взглядам еретика сочувствует Феофан Прокопович — фаворит Петра I.

Светский суд оправдал Тверитинова, и тогда митрополит Стефан Яворский взялся за систематическое обличение протестантских мудрований. Его обстоятельный труд «Камень веры» был напечатан уже посмертно под наблюдением Феофилакта Лопатинского.

Первый раздел книги посвящен «Догмату о святых иконах». Это целый трактат, занимающий 179 страниц (в 2°, в два столбца). Среди основных источников Стефана — «Слова» Иоанна Дамаскина, жития Феодора Студита, Григория Омиритского, Стефана Нового, Андрея Критского и ряд других источников. Своих отечественных предшественников Стефан, по-видимому, не знает.

Основной круг доводов традиционен, но несколько неожиданно под его пером появляется аргумент, основанный на сенсуалистическом тезисе — *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*. «Ничего же бывает во уме, — пишет Стефан, — аще не прежде будет в чувстве, якоже философия учит, и самым искусом познаваем сию истину... Аще убо хочещи имети во уме Христа, почто от очес его изгонявши, не хотящ взира́ти на икону того... видение бо паче слуха уверяет и паче слуха сердце утоляет»¹¹.

До Стефана Яворского, очевидно, доходили отголоски споров относительно достоинства старых и новых иконописных изображений. В существо их он не углублялся, видя здесь главным образом «раскольнические» умствования, и призывал вообще не делать различия между иконами на основании времени их создания¹². Тем самым задачи православной эстетики вообще снимались с повестки дня, что в целом вполне объяснимо. Хранителями собственно русской иконы становились теперь старообрядцы, а законная иерархия не препятствовала наполнению храмов религиозной живописью западного пошиба...

Вообще, в XVIII веке наведение порядка в иконописном деле берет на себя светская власть. В 1707 году именным указом Петра I была учреждена «Палата изуграфств», которой определено было заведовать художнику Ивану Зарудному. Как отметил Н. Покровский, «палата — учреждение чисто административное: ее задача заключалась не в том, чтобы указывать настоящие пути для русской иконописи и поддерживать в ней церковное направление, а в том, чтобы сосредоточить управление ею в одном центре, прибрать к рукам русских художников

и иконописцев, обложить их пошлюною и устранить частные злоупотребления и недостатки»¹³.

В 1722 году Петр в присутствии Синода и Сената объявил свою волю об исправлении икон согласно с постановлениями Собора 1667 года и поручил надзор за этой работой И. Зарудному. По распоряжению Синода была изготовлена выписка из соборных решений об иконе Саваофа и др., которую дополнили перечнем изображений, противных «естеству, истории и самой истине».

К ним относились образ мученика Христофора «с песью главою», Премудрости Божией в виде некоей девицы, распятого херувима и др. Никаких подробных обоснований этого решения дано не было, но свидетельство богословско-эстетической трезвости здесь налицо. Сенат, опасаясь кривотолков и нестроений, счел возможным обнародовать это решение лишь в самой краткой редакции...

В 1761 году место Ивана Зарудного занял живописный мастер Московского университета Алексей Антропов, проявивший гораздо большее усердие к соблюдению иконописного благообразия. Ряд иконографических сюжетов, которые побуждали его выражать озабоченность в донесениях Синоду, действительно резко разногласили с православной традицией, однако, как писал Н. Покровский, в своей деятельности Антропов «совсем забывает о необходимости должного уважения к древнему преданию; в оценке икон ставит он критерием истины свой субъективный вкус, воспитанный и аттестованный иностранными художниками, и начинает громить старые иконографические традиции как непристойные»¹⁴.

Конец XVIII века, а тем более первая четверть XIX, когда критика инославия вообще оказалась под запретом, представляли собой не слишком подходящее время для обсуждения достоинств православной иконы, которая к тому же была уже практически скрыта от глаз слоями копоты, известки и безграмотных поновлений.

Николаевская эпоха характеризуется некоторым оживлением интереса к российским древностям, истории Церкви, пробуждением православной учености. Правда, ее бдительно оберегает от заблуждений духовная цензура; да и святитель Филарет (Дроздов), как известно, опасался старообрядчества больше, чем католичества, протестантства и масонского мистицизма...



В 1833 году магистр богословия Дмитрий Соснин напечатал свое исследование «О святых чудотворных иконах в Церкви христианской». В нем он стремился показать, что чудеса от св. икон «беспрекословно возможны и сообразны с началами здравого и просвещенного верою разума»¹⁵. Нужно сказать, что подобного богословского обоснования возможности чудес до Дм. Соснина никто не предпринимал, поскольку сама по себе благодатная помощь от чтимых образов не была под подозрением. Других вопросов иконографии Дм. Соснин не касался.

Первый обстоятельный опыт систематизации богословско-эстетических вопросов православной иконографии был предпринят епископом Анатолием (Мартыновским, 1793–1872) в книге «О иконописании». В предисловии к ней он вполне основательно утверждал, что «на русском языке нет еще никаких в сем роде сочинений и, сколько у нас известно, нет и на иностранных языках»¹⁶.

В сравнении с «италианскою школою» иконы греческого письма представляются епископу Анатолию, может быть, и менее «правильными» с точки зрения пропорций и перспективы, но более соответствующими духовному смыслу передаваемого ими содержания. В итальянской школе много произвольной фантазии, чувственности, натурализма и даже противоречий со свидетельствами Св. Писания. Недопустимо писать изображения Богоматери и святых с реальных исторических лиц, далеких от благочестивой жизни. Не колеблясь, епископ Анатолий высказывает резкие критические суждения по поводу картин Рафаэля, Леонардо да Винчи, Брюллова.

Внутренней связи принципов «греческого стиля» (перспективы, композиции, сочетания цветов и т. д.) с православной духовностью преосвященный Анатолий, очевидно, недооценил и считал возможным в русле церковной традиции усвоение «совершенства рисунка» и «правил перспективы».

В отношении содержания иконописи он менее придирчив. Признавая, что главная цель иконописания — вероучительная¹⁷, он не задается вопросом о том, насколько правомерны, с этой точки зрения, отдельные изображения. Сам по себе образ Бога-Отца — «Ветхого деньми» — его не смущает, возражает он лишь против напряженных усилий, которые на картинах западных художников, по всей видимости, совершает суровый старец в момент творения мира. Вопросы

о символических изображениях Спасителя он не поднимает и не дает никаких пояснений относительно центральной фигуры в новгородской иконе Софии-Премудрости. Впрочем, епископ Анатолий поддерживает запрет Западной Церкви на изображения Св. Духа в виде юноши.

Таким образом, если преосвященный Анатолий обнаружил большую проницательность в оценке общего стиля и частных деталей религиозной живописи, отстаивая позиции исторического реализма, то догматическую оправданность отдельных широко распространенных композиций он рассматривал менее углубленно. Его отрешенность от древнерусской традиции весьма ощутима.

Современники ученого иерарха основывали свои религиозно-эстетические суждения также преимущественно на западном материале. Достаточно перелистать изданные Н. В. Кукольниковым «Картины русской живописи», чтобы в этом убедиться¹⁸. Один из авторов этого издания, известный литературный критик Н. И. Надеждин, еще в духовной академии под влиянием Ф. А. Голубинского занялся «церковно-историческим исследованием о значении в Православной Церкви символа Св. Софии»¹⁹.

В развитии церковной выразительности Надеждин усматривает постепенный прогресс, поскольку христианская живопись, «довольствовавшаяся прежде одною символическою изобразительностью, увлеклась к высшему идеалу художественного совершенства»²⁰.

Никакой *метафизики* «образа и первообраза» Надеждин во внимание не берет и даже готов на первое место поставить не совершенство изображения, а внутреннее чувство молящегося — ведь икона, в конце концов, *для него...* Могущество веры, по Надеждину, так всемерно, «что ему нет нужды ни в каких сторонних пособиях, ни в каких внешних украшениях<...> Сердцу, издетства напоенному благочестием, достаточно всякого символа, лишь бы он изображал точно и верно свою идею, лишь бы он был принят и освящен материнским благословением Церкви»²¹.

Впрочем, этот «субъективизм» простирается гораздо глубже, поскольку высшее выражение *образа* Божия Надеждин видит в богоподобной, творческой *деятельности* человека, а не в том или ином ее *произведении*: «Дар творческий есть один из драгоценнейших обломков сокрушенного в нас образа Вседержителя. Гений есть искра Божия»²².

При таком настрое вопрос об объективной оценке иконных изображений уходит далеко на задний план... Может быть, и не стоило его поднимать?..

Примерно в это же время, размышляя над проблемами религиозной живописи в связи с картиной А. И. Иванова «Явление Христа народу», А. С. Хомяков попытался найти ей *место в Церкви*, и суждение его очень симптоматично. Хомяков видит в Иванове «ученика иконописцев», устранившего из картины свой личный произвол, столь заметный в деталях выразительности у Микеланджело и даже порой у самого Рафаэля. Хотя «Явление Христа народу» и уступает «Сикстинской мадонне», хотя это «еще не иконопись в ее высшем значении (ибо иконопись не допускает многосложности), но это совершенство живописи эпической, т. е. стеной церковной. В ней предчувствие иконописи, и далее этого никто не доходил»²³.

Древнерусской иконы тогда почти никто не знал — кроме благонадежных, с государственной точки зрения, «раскольников». Примечательно, тем не менее, что уже в 1840-х восстановление стенописи Софийского собора в Киеве все-таки доверили одному старообрядцу, который решил «поправить» одно из древних изображений внесением в него восьмиконечного креста²⁴...

Несомненным оживлением религиозно-эстетической мысли характеризуется последняя четверть XIX — начало XX века. К этому времени расширились возможности сопоставления русской и западноевропейской религиозной живописи, наметился подъем интереса к византийскому и древнерусскому искусству и, что отнюдь немаловажно, был осуществлен ряд изданий «Иконописного подлинника» — руководства к иконному писанию, являвшегося, по существу, образцом нормативной эстетики средневековья. Именно «Иконописный подлинник» станет отправной точкой ряда сочинений религиозно-эстетического характера.

Одним из идеологов русско-византийского стиля, образцом которого признавалась роспись храма Христа Спасителя в Москве²⁵, стал известный искусствовед Николай Покровский, решительно выступивший против тенденций в церковной живописи, наметившихся еще в петровскую эпоху. «Церковь православная не салон и не музей, — подчеркивает Покровский, — икона не простая картина: и что вполне естественно и допустимо в произведении светском, то не всегда

приложимо к искусству церковному». Однако даже картины религиозного характера, не предназначенные для церковного употребления, требуют определенного ограничения «личного произвола».

В качестве образцовых в данном отношении Покровский называет итальянских художников Фра Анжелико, Рафаэля, Гвидо Рени, Карла Дольче, а также Мурильо и Гольбейна, в произведениях которых «идеальная сторона никогда не приносится в жертву натурализму»²⁶. В противоположность им прямую профанацию религиозного искусства он видит в изображении назаретской хижины В.В. Верещагиным...

Положительным явлением на фоне общего упадка церковной живописи представляется Покровскому «художественно-археологическое» направление. Сущность его — в приближении современного искусства к древним образцам. Особенно удачно это получается у В.М. Васнецова... Покровский видит необходимость в создании нового иконописного подлинника, опирающегося на лучшие образцы древней традиции, которые должны быть избраны из различных эпох.

Покровский, тем не менее, обратил внимание на существенное единство всех выразительных сторон церковной жизни. «Если жизнь эта, — пишет он, — представляет собою органическое единство, цельность, то понятно, почему и внешние отдельные выражения ее связаны тесно между собою: богословие и церковная поэзия, литургический образ и искусство в порядке исторического развития обычно идут рука об руку»²⁷. Ориентируясь на древнее церковное благообразие, мы утверждаемся в стремлении восстановить целостность религиозной жизни.

Насколько нетвердой была эта ориентация у Н.В. Покровского, видно уже по тому, как он идеализирует итальянскую школу, творчество В.М. Васнецова, не усматривает разрыва с древнерусской традицией у Симона Ушакова...

Призывы к созданию нормативной православной эстетики в этот период стали звучать в церковной периодике довольно часто, причем в них обнаруживается и понимание богословской стороны проблемы, и знакомство с русской религиозно-эстетической мыслью²⁸. Весьма характерна в этом отношении попытка иеромонаха Дамиана дать историческое и богословско-эстетическое обоснование духовного надзора за иконописанием.

Теоретической предпосылкой исследования Дамиана можно считать его утверждение, что «художественное вдохновение далеко не всегда соответствует прямому смыслу взятого предмета, насчет которого бывают возможны самые странные недоразумения»²⁹. Исторически Дамиан достаточно внимательно рассмотрел возникавшие на Руси «недоумения» по поводу иконописных изображений, отдав должное дьяку Ивану Висковатому, Зиновию Отенскому, Стоглаву и постепенно подойдя к проблемам православной эстетики как нормативной дисциплины, воздействующей на развитие церковной живописи через духовную цензуру.

Иеромонах Дамиан не был настолько наивным человеком, чтобы не предвидеть очевидных возражений: поставить «закон» выше «благодати» он, конечно, не мог. «Предлагать цензуру и необходимость иконописцам и живописцам следовать и справляться с подлинниками и лицевыми святцами, — писал он, — никогда не значит сковать свободное творчество художников, заставляя их изображать по писаному. Наоборот, художнику развитому, с прирожденным вкусом и даром творчества эти руководства послужат только пособием, необходимой справочной книгой, и нисколько не будут связывать его творческого воображения... Элементы субъективный и объективный допускают взаимное гармоническое сочетание как в церковной поэзии, так и в художественной живописи»³⁰.

Религиозно-эстетическая установка на византийские образцы и, конкретнее, на «Иконописный подлинник» проявилась и в статье Владимира Кожевникова, посвященной картине А. Иванова «Явление Христа народу». В фигуре Иоанна Крестителя он усматривает влияние «Деисуса» Мануила Панселина (XVI в.), включенного в конечном счете в «Иконописный подлинник» 1905 года.

Философско-эстетический анализ значения «Иконописного подлинника» для русского религиозного искусства дал в письмах, известных под названием «Философия иконы», Николай Тарабукин³¹. Он обращает особое внимание на эту тему в главе «Сверхвременный смысл „Иконописного подлинника“». «К сожалению, — пишет Н. Тарабукин, — Церковь ни разу не обратила серьезного внимания на роль и характер „Иконописных подлинников“ и ни один из них не узаконила в качестве непреложного устава для иконописцев. Если

бы это случилось, то это обстоятельство несомненно спасло бы иконопись от многочисленных живописных влияний, вплоть до жеманного и фривольного стиля рококо, и предохранило бы Церковь от засорения неподобающими живописными произведениями»³².

В другой главе Н. М. Тарабукин, так же как и Н. В. Покровский, обращается к вопросу о единстве выразительности всех сторон религиозной жизни. «Если ни один священник, — пишет он, — не позволит себе вместо церковно-славянского текста молитвы Ефрема Сирина прочесть стихотворное переложение ее, сделанное Пушкиным, то непонятно, почему продолжение той же логической мысли не приводит этого священника к протесту против нахождения в храме сентиментальных портретов католического письма, заменяющих собою образ Богородицы, мирится, когда слышит с клироса мелодии, близкие к „Пиковой Даме“»³³.

Озабоченность выразительной стороной общественного богослужения порой приводит Н. М. Тарабукина к таким максималистским декларациям, которые способны подорвать доверие к духовным корням его теории. «В живописи, — пишет он, — наиболее сатанинской формой изображения является портрет. Недаром вся средневековая культура, наиболее религиозная, не знала портрета как самостоятельной формы изображения»³⁴. Между тем, раннехристианская иконография развивалась именно на основе портрета, а специфические черты византийского «иконного» стиля стали складываться лишь к концу первого тысячелетия...

В русской религиозно-эстетической мысли XIX–XX веков в самом деле намечилось стремление обрести *законы* православной выразительности, которые мыслились воплощенными в «Иконописном подлиннике», «Нотном октоихе», «Типиконе»... Оставалось, казалось бы, найти четкие определения, охватывающие основные вариации сохранявшихся в них указаний, и тогда... Но тогда христианская культура стала бы формой *Закона*, который некогда отступил перед *Благодатью*, сошедшей на грешную землю с Воплощенным Словом Божиим... Вот почему наряду со славословиями «Иконописному подлиннику» появляются и высказывания о его отрицательном влиянии на религиозное искусство. По мнению Г. И. Вздорнова, впервые об этом заговорил А. П. Голубцов³⁵.

Насколько оправданным было отношение к «Иконописному подлиннику» как нормативному выражению принципов православной эстетики? Его возникновение и роль в церковной жизни изначально относились все-таки не к сфере теоретического обобщения, а к иконописной практике. Он обеспечивал прежде всего узнаваемость изображений, а через нее, разумеется, и непрерывность церковно-исторического сознания с одной из его выразительных сторон...

Обращение к «Иконописному подлиннику» вполне естественно и психологически объяснимо, но оно является не решением проблем православной эстетики, а, скорее, попыткой уйти от них. Равнозначным было бы, скажем, упразднение литургики как науки, поскольку есть «Типикон»...

На путях словесного определения православной выразительности русская религиозная эстетика продвинулась не слишком далеко, пока не появились работы Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского. Но они в значительной степени связаны с *символическим* истолкованием иконы и стремлением понять ее образность в конкретном контексте древнерусского мирозерцания. И у них были свои предшественники.

Понять икону в единстве ее догматического содержания, выразительных средств и дохристианских реминисценций впервые, по-видимому, попытался А. Н. Виноградов. Удивительным образом его тщательно продуманная статья³⁶, написанная на основании сравнения различных вариаций одного иконописного сюжета, с привлечением данных литургической традиции, а также в сопоставлении с народными поверьями, как будто совсем выпала из поля зрения последующих авторов, которые нередко повторяют — причем не всегда в столь же взвешенных выражениях — многие его наблюдения и выводы. В известном смысле Виноградова можно считать зачинателем символического объяснения древнерусской иконы. Но Виноградов действительно не претендовал на теоретические обобщения. Из его анализа образов Богородицы «Неопалимой Купины» и Ильи Пророка выводы напрашиваются сами собой, но автор предоставил подвести итоги читателям...

В нескольких словах эти итоги сводятся к следующему. Целый ряд русских иконописных композиций отражает сильное влияние языческих представлений, подключаемых к ведущей теме с помощью усложненного символического языка. При этом семантика отдельных элементов

носит многоуровневый характер, что особенно наглядно раскрывается в использовании цветов (золотой — сияние Божества, солнце, звезды, царственное достоинство, нравственное величие, зеленый — надежда, время ветхозаветных обетований, весна; красный — Божество и девство, любовь, кровь мучеников, огонь, лето и т. п.). Цвета находятся также в системе соответствий с драгоценными камнями, богами славянского пантеона... В конечном счете, основной религиозный сюжет настолько плотно обволакивается пестрой тканью дохристианских реминисценций, что адекватное восприятие замысла иконописца становится возможным только в лучах живого языческого сознания...

Теоретически проблема была поставлена несколько лет спустя известным археографом и знатоком древнерусской литературы Елпидифором Барсовым. Значение его статьи «О воздействии апокрифов на обряд и иконопись» (1885) вряд ли было достаточно осознано. В ней вполне конкретно поставлен вопрос о границах религиозного сознания, о той сфере христианской культуры, в которой происходит ее соприкосновение с иной духовной традицией (в частности, с гностицизмом), и, главное, о том, как это соприкосновение сказывается на иконописи. Барсов, конечно, мог ошибаться в оценке отдельных иконописных произведений, но необходимое возбуждение научных умов ему вызвать удалось.

Вскоре Александр Кирпичников в докладе на VIII Археологическом съезде, используя не только русский, но и западноевропейский материал, сумел показать, что иконописный символизм, вызывая двусмысленные толкования, нередко способствовал появлению апокрифических сказаний. Аберрация зрения закономерно вызывает искажение умозрения. Ересь вовсе не нуждается в преемственности традиции — она может периодически возобновляться как типологически устойчивое пленение ума. Хотя в отношении некоторых икон «Благовещения» Кирпичников резко разошелся во мнениях с Барсовым, его выступление еще более заострило проблему.

Но вместо продолжения аргументированного научного ее обсуждения последовала эмоциональная охранительная реакция, по-своему очень показательная. «В защиту» православной иконы выступил В. С. Арсеньев — один из последних русских розенкрейцеров... Он, правда, не мог не признать, что «чрезвычайно редкие» отклонения

от предания на Руси имели место еще в доекатерининскую эпоху, а позднее произошло известное «замешательство» под воздействием западных образцов. Но допустить, что иконы могут уводить мысль от православия, Арсеньеву представлялось совершенно невозможным.

Свою положительную задачу он видел в изъяснении символических изображений. Ум, прошедший немалое время в изучении разного рода масонских сочинений, испытывал несомненную склонность к этой теме. При таком подходе, естественно, богословская перспектива легко терялась, внимание сосредоточивалось на частных деталях. Иконописная форма получала как будто полное оправдание перед испытующим разумом, но вероучительное содержание теряло определенность. Икону «Софии-Премудрости Божией» Арсеньев толкует точно так же, как это будут делать позднее русские софиологи — П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков³⁷. А существенно раньше, возможно, предполагал сделать Н. И. Надеждин...

В. С. Арсеньев, по существу, *снял* вопрос о критике иконописных изображений, указывая возможность оправдать любые причуды изографов усложненным символизмом, допускающим весьма широкие и неопределенные толкования.

На какое-то время это направление в философии иконы стало ведущим. Наиболее ярким и вдохновенным его представителем явился князь Е. Н. Трубецкой.

Работы Трубецкого о древнерусской иконописи создавались под сильным воздействием резко контрастирующих впечатлений: с одной стороны, от знакомства с выставкой древнейших икон из коллекции И. С. Остроухова, с другой — от сводок с фронтов мировой войны, в которую была втянута Россия. Это обстоятельство предопределило его отношение к иконе как художественному воплощению идеального, глубоко осмысленного бытия. А потому о критике иконы с точки зрения церковного предания он, скорее всего, даже не помышлял, будучи готовым оправдать всё ради главной идеи.

Трудно осуждать этот церковно-исторический романтизм Е. Н. Трубецкого, сознавая, что он вызван особыми условиями и, не в последнюю очередь, катехизической направленностью работ. Но обстоятельства изменяются, а тексты остаются, и потому необходимо разобраться, что в этих текстах действительно «сильнее обстоятельств»...

Зная догматически ясные рассуждения об иконе «Софии-Премудрости», принадлежащие иноку Евфимию Чудовскому, трудно всерьез воспринимать мечтательные догадки Е. Н. Трубецкого, навеянные философскими построениями Вл. Соловьева... В ряде случаев произвольные гипотезы князя обусловлены тем, что он просто *не знал* исторического развития определенного иконографического сюжета. Так, при всей своей утонченности, излишними оказываются его предположения относительно томящегося в темнице «царя-космоса» на иконе Пятидесятницы.

На этой иконе, изображающей Сошествие Св. Духа на апостолов, под нижней дугой изображался изначально «весь мир (космос)», чающий просвещение евангельским словом. Его представляли в виде нескольких человеческих фигур, символизирующих «пять народов», а потом — в виде одной, которая, с утратой изначального смысла, стала произвольно приобретать новые черты³⁸. Дуга изначально никак не была связана с образом «подземелья» — она просто разделяла две части пространства; и икона не была криптограммой — она свидетельствовала об апостольском даре, показывая также тех, ради кого он был дан.

Попытка зафиксировать значения цветовой гаммы сближает Е. Н. Трубецкого с целым рядом представителей эстетической мысли, среди которых, кроме уже названного выше А. Виноградова, надо упомянуть М. Волошина³⁹, П. А. Флоренского, Р. Штейнера... От антропософии Трубецкой был, несомненно, очень далек, но, допуская возможность метафизики иконописания, он неизбежно соприкасался с этой традицией. Любопытно, однако, что общность методологической установки отнюдь не обеспечивает единомыслия в выводах, и если сопоставить, *что* каждый из названных авторов писал, скажем, о красном или желтом цвете, это станет вполне очевидным.

В остальном размышления Е. Н. Трубецкого оставляют впечатление глубокой внутренней силы и убедительности. Ему удалось выявить некоторые характерные черты древнерусской выразительности в сравнении с произведениями новейшего времени, указать на их преимущества и соответствие православному мироощущению. Особенно решительны его суждения относительно эволюции архитектурных форм, но вряд ли кто возьмется их опровергать. В последней из цикла своих эстетических



работ Трубецкой ясно дает понять, что и на судьбу иконописания он готов смотреть вполне трезво и непредвзято.

«Иконопись, — читаем мы здесь, — была великим, мировым искусством в те дни, когда благодатная сила, жившая в Церкви, созидала Русь; тогда и мирской порядок был силен этой силой. Потом времена изменились. Церковь испытала на себе тлетворное влияние мирского величия, попала в плен и мало-помалу стала превращаться в подлинное орудие мирской власти. И царственное великолепие, к которому она приобщилась, затмило благодать ее откровений...»⁴⁰

Таким образом, Трубецкой ясно сознавал, что перед религиозной эстетикой стоит задача показать, как духовное оскудение и затмение богословского разума сказывалось на выразительных формах церковной жизни и, в первую очередь, на иконописи. Находить пути ее решения русской мысли предстояло уже вдали от отечества...

В первые послереволюционные годы в России священником Павлом Флоренским был создан цикл работ по философии религиозного искусства (опубликованных, в основном, лишь спустя полстолетия), что получило весьма мощный резонанс. Флоренскому удалось предложить то, к чему только крайне робко и неуверенно подступали его предшественники, — широкое теоретическое обоснование всех выразительных средств древнерусского иконописания — перспективных построений, композиции, цветосочетаний и т. д. как единственно адекватного воплощения православной духовности в их контрастном противопоставлении эстетическому идеалу ренессансной культуры. Однако это обоснование осуществлялось им с помощью эзотерической метафизики элевсинских мистерий, сохранявшейся в пифагорейско-платоновской традиции, которую он отождествлял с церковным преданием. Иными словами, метафизическое оправдание православно-христианских эстетических форм сопровождалось неявной подменой подлинного содержания вероучения туманным идеалом «общечеловеческой религии».

Чтобы не утратить этой нити, следя за утонченной аргументацией о. Павла, целесообразно с самого начала обратить внимание на его возмущение произвольностью краски и изобразительной плоскости гравюры; в них содержится, восклицает он, «тот самый подмен, тот самый обман, какой содержится и в протестантском же отрицании церковного — что я говорю церковного? — всечеловеческого, человеческого предания»⁴¹.

И за праведным гневом против протестантизма вытеснение церковного предания «всечеловеческим» проходит почти незамеченным. В этом важнейшая особенность стиля и метода о. Павла.

Флоренский создал целую парадигму рассуждений, к которой восходят построения и уже упомянутого Н. Тарабукина, и гр. Комаровского⁴², и, конечно, Булгакова... Можно сказать, что у русских с немалым запозданием на почве изучения иконы проснулся вкус к метафизике, но она уводила их в гностицизм и даже магизм; вторая волна этих поисков обнаружила себя уже на рубеже XXI века, когда русская иконология начала насыщаться новой терминологией — появились *иеротопия, зонотопос, этернизация*. — «Говорящий на незнакомом языке — молись о даре истолкования» (1 Кор. 14: 13). — От метафизических аллюзий, возможно, больше этикетных, оказалось недалеко до такой «онтологизации» иконы, что опасения иконоборцев стали в самом деле оправдываться...

Возможно, их неслучайно оживил близкий друг Флоренского, воспринявший от него софиологическую доктрину, — о. Сергей Булгаков. Он начинал свой путь в религиозной эстетике с увлеченного анализа творчества В.М. Васнецова, в котором видел «русского Рафаэля» и одного из подлинных духовных вождей нации⁴³. В Рафаэле Булгакову предстояло позднее испытать глубокое разочарование; параллельно должно было умалиться в его глазах и значение Васнецова. Постепенно его внимание сосредоточилось на иконе. Ей Булгаков посвятил монографию «Икона и иконопочитание» (1931).

Возвращаясь к эпохе иконоборческих споров, о. Сергей обращает внимание на то обстоятельство, что доводы противников иконопочитания не были до конца опровергнуты на VII Вселенском соборе. Логически несовершенными представляются ему и сочинения патриарха Никифора, преп. Иоанна Дамаскина и преп. Феодора Студита. «Торжество православия», которое Церковь празднует в первое воскресенье Великого поста, оказывается, по Булгакову, *мнимым*. Он утверждает, что «в пределах христологии» догмат иконопочитания ведет к «безвыходным апориям», и существует только один путь богословского спасения православия — принятие софиологического учения, согласно которому София есть «Божество Бога или Божество в Боге» и в то же время «божественный мир прежде его творения»...

В системе рассуждений о. Сергия иконопочитание жестко связывается с доктриной имяславия. Но поскольку последняя во время VII Вселенского собора еще не была известна, то и «догмат иконопочитания не мог получить тогда своего завершения»⁴⁴.

В соответствии со своей имяславческой доктриной Булгаков утверждает, что только надписание и освящение делает икону иконой, устанавливает ее мистическую связь с первообразом.

Но как тогда быть с иконами *явленными*? И что вообще может сделать образ образом, кроме него самого? Ощущая внутреннюю противоречивость своей позиции, Булгаков в конце концов неосторожным словом разрушил всю систему имяславческих построений. «Для иконы, — проговорился он, — имеет значение не только освящение, но и изображение само по себе (!), которое должно служить свидетельством о духовном мире. Можно сказать, что в этом последнем смысле для бытия иконы оно, содержа самый образ, равнозначно (!) освящению, насколько последнее содержит именование»⁴⁵. И в самом деле, истинный образ самодостаточен как живое свидетельство об Истине. Если же он не совершенен и не самодостаточен, то никакое надписание, освящение или символическое толкование не обеспечит ему связи с первообразом.

В истории русской религиозно-эстетической мысли книга о. Сергия Булгакова «Икона и иконопочитание», как, впрочем, и всё его софиологическое учение, выглядит чужеродным явлением...

К необходимости *соборного* обсуждения вопросов религиозной эстетики русская мысль подходила уже на рубеже XX века. Но подлинный собор предполагает действительную причастность его членов богословскому мышлению, полноте церковного предания, знание ими исторически высказывавшихся мнений и способность их оценки. Накануне собора русскому богословию надо бы собраться со своими мыслями, *собрать* себя... Иными словами, успеху соборных обсуждений могло бы способствовать создание *истории* религиозно-эстетической мысли.

XIX век сделал в этом направлении некоторые шаги путем публикации отдельных памятников. Но их предстояло еще изучить в богословской и церковно-исторической перспективе. Эта работа, по существу, началась в институте им. Н. П. Кондакова в Праге, и связана она главным образом с именем Н. Е. Андреева. Цикл его исследований о «деле» дьяка

Висковатого, о Зиновии Отенском, митрополите Макарии, патриархе Никоне и протопопе Аввакуме воссоздает научно-достоверную картину развития русской религиозно-эстетической мысли в XVI–XVII веках.

Исследования Н.Е. Андреева, а также Г. Острогорского, Н. Малицкого и др. подготовили необходимую почву для обобщающего труда Л.А. Успенского «Богословие иконы Православной Церкви» (1980). В нем вся многообразная религиозно-эстетическая проблематика рассматривается в духе конкретного историзма, с последовательно выдержанной экклесиологической перспективой. Успенский выражает надежду, что в эпоху обесценения *слова* только *икона* сможет собрать Церковь...

Но сказать, что в построениях Л.А. Успенского нет зримо уязвимых мест, невозможно. Замечать их начали далеко не сразу, и — что по-своему симптоматично — вновь всплыли некогда отставленные в сторону недоумения иконоборцев. К. Шахбазян обратил внимание на то, что в вопросе об изображении «обоженного» человека у Л. Успенского есть тенденция к *отождествлению* изображения и изображаемого. Почему бы и нет, если Флоренский говорил что иконы суть *сами святы*... На Успенского влиял не только Серебряный век, но и метафизика Плотина, на которую в свое время так или иначе опирались защитники иконопочитания...

«Отождествив язык иконы со способом изображения обоженного человечества, — подводит итог К. Шахбазян, — Успенский вынужден искать объяснение факту изображения тем же иконным языком и не обоженных людей... Фактически же различие иногда можно провести только по наличию или отсутствию нимба»⁴⁶.

В самом деле, еще А.В. Бакушинский писал, что «обратная перспектива» не является исключительным свойством иконного изображения, а это подрывает конструкцию Флоренского и идущего в данном вопросе за ним Успенского...

Но вот что примечательно: в *том же* самом сборнике ближайший продолжатель дела Л.А. Успенского профессор протоиерей Николай Озолин без каких-либо сомнений воспроизводит точку зрения, защищающую «единственный» язык «боговдохновенного иконописного Предания», позволяющий «зрительно и опытно познать, что Первообраз — Божественное Лицо Воплощенного Слова — и рукотворная

Его икона обладают запечатленной единоименностью и физическим сходством, ипостасной тождественностью со всеми отсюда вытекающими благодатными последствиями»⁴⁷.

Как бы торжественно и красиво ни звучали эти слова, но они *не соответствуют* историческому опыту церковной жизни, в которой почитаются и признаются благодатными иконы, написанные в *иной* иконописной манере, а то и напечатанные на простой бумаге... Канонизация *единственного* стиля, обеспечивающего «благодатность» изображения, грозит перерождением *иконопочитания* в *иконолатрию*, сакрализацию «дски» и левкаса, каковой не без причин опасались иконоборцы и каковую отчасти предвидел преп. Максим Грек.

Если в богословии иконы во второй половине XX века наметились определенные продвижения, то с так называемой религиозной живописью по-прежнему многое совершенно неясно. Она существует как исторический факт, как апокриф, наряду с каноническим житием... Известно, что иные апокрифы оказали значительное влияние на литератургическую традицию (вспомнить хотя бы изумительный по дерзновенности сюжет «Введения Богородицы во храм»), но статус их при этом остается двойственным — то ли «отреченная книжность», то ли «келейное чтение»...

Если картины на религиозные сюжеты отражают лишь фантазии живописцев (а порой и кинорежиссеров: разве кино — не динамическая живопись?), то в таком качестве они становятся иноприродными церковной культуре и даже враждебными ей, ибо при относительном внешнем сходстве с иконами несут совершенно другое содержание — объективированную прелесть духовного опыта⁴⁸.

Формального критерия церковности здесь, конечно, быть не может. Рецепцию изображений осуществляет именно конкретная Церковь... Как *свое*, как икону «церковного настроения» она может принять даже пейзаж. Известная картина М. В. Нестерова «Видение отроку Варфоломею» *de facto* уже стала иконой: ее помещают на обложке «Жития преподобного Сергия», включают в росписи храмов... И в деле «собираения Церкви» она, быть может, участвует не менее действенно, чем иные потемневшие лики, с трудом узнаваемые при свете лампы...

Как-то, в коридоре МДА, одного из очень известных современных богословов спросили:



— А нельзя ли картину «Тихая обитель», копия которой висит в переходе к академическому храму, вменить Левитану в крещение?

— Это интересно, — сказал богослов, — надо как-нибудь обсудить!..

* * *

Сказанное об иконе относится и к иным сферам выразительности — к музыке, слову... Стоит только вспомнить статью А. Преображенского о «латинской ереси» в русском пении¹⁹... Богословие образа поднимает и заостряет ексклезиологические проблемы, но религиозно-общественная жизнь, как правило, снимает их, не прибегая к умозрительному зеркалу...

Примечания

1. О возникающих здесь проблемах см.: *Гаврюшин Н.К.* О доктринальном значении икон Святой Троицы // Материалы Международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». Москва, 6–9 июня 2001 года. М., 2002. С. 229–235.
2. См.: *Озолин Н., прот.* «Троица» или «Пятидесятница»? // *Философия русского религиозного искусства*. М., 1993. С. 375–384.
3. *Максим Грек.* О святых иконах // *Философия русского религиозного искусства*. Указ. изд. С. 46.
4. Там же. С. 48.
5. *Андреев Н. [Е.]*. Инок Зиновий об иконопочитании и иконописании // *Seminarium Condacovianum*. VIII. Прага, 1936. С. 267.
6. *Аввакум Петров, протопоп.* Об иконном писании // *Пустозерская проза*. М., 1989. С. 102.
7. См.: *Andreyev N.* Nikon and Avvakum on Icon-Painting // *Revue des Études Slaves*. Vol. XXXVIII. P., 1961. P. 37–44.
8. *Салтыков А.* Эстетические взгляды Иосифа Владимирова (по «Посланию к Симону Ушакову») // *ТОДРЛ*. Т. 28. Л., 1974. С. 283.
9. *Майков Л.* Симеон Полоцкий о русском иконописании. СПб., 1889.
10. *Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг.* М., 1893. Гл. 43.
11. *Стефан Яворский, митр.* Камень веры. М., 1728. С. 77.
12. Там же. С. 160.

13. *Покровский Н.В.* К вопросу о мерах к улучшению русского иконописания. СПб., 1901. С 38.
14. Там же. С. 45–46.
15. *Соснин Д.* О святых чудотворных иконах в Церкви христианской. СПб., 1833. С. 48.
16. [*Анатолий (Мартыновский), еп.*]. О иконописании. М., 1845.
17. В последнее время в этом стали высказывать сомнения. «Икона без человека не существует, — пишет В.С. Кутковой, — но и меньше всего она предназначена для назидания. Сентенция „Икона — книга для неграмотных“ была актуальна на христианском Востоке лишь в первые века христианства». (*Кутковой В.С.* О соотношении символа, метафоры и аллегории // Икона и образ. Иконичность и словесность. Сб. статей. М., 2007. С. 71). Продолжая эту мысль, придется сказать то же самое и о литургическом чтении Священного Писания... И тогда мы логически перейдем к «нуминозному» или «имагинативному Абсолюту».
18. В центре внимания издателя была, конечно, не икона, а именно картины на религиозные сюжеты. Это обстоятельство придает особое значение его труду как одному из первых опытов эстетической рефлексии над русской религиозной живописью, хотя он не отличается особой глубиной. По мнению Н.В. Кукольника, русская школа от Лосенко до Брюллова «преимуществом в сочинении картин духовных» и достигла «чудной простоты и священного спокойствия в расположении сюжетов». (*Кукольник Н.В.* Русская живописная школа. Статья вторая // Картины русской живописи. СПб., 1846. С. 98).
19. *Надеждин Н.И.* Автобиография // *Надеждин Н.И.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 37.
20. *Надеждин Н.* // Картины русской живописи. СПб., 1846. С. 178.
21. *Надеждин Н.* Изображение Божией Матери // Картины русской живописи. Указ. изд. С. 188.
22. *Надеждин Н.* Гротта Феррата // Картины русской живописи. С. 38.
23. *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1861. С. 655.
24. *Скворцов И.М., прот.* Письма к преосвященному Иннокентию, архиепископу Херсонскому. Киев, 1887. С. 89–90.
25. См., напр.: *Козлов А.Н.* О развитии христианского искусства и основах его в применении к церковной живописи. М., 1898. С. 22.
26. *Покровский Н.В.* Лицевой иконописный подлинник и его значение для современного церковного искусства // Памятники древней письменности и искусства. Т. СXXXIV. СПб., 1899. С 6.

27. Там же. С. 12.
28. См., напр.: *Денисов Л.И.* Каким требованиям должна удовлетворять православная икона? // *Вера и Церковь*. 1901. Кн. 4. С. 585–597.
29. *Дамиан, иером.* Недостатки русской иконописи и средства к их устранению. Историко-критический очерк. СПб., 1905. С. 50.
30. Там же. С. 55–56.
31. ОР ГБЛ, ф. 627, карт. 2, ед. хр. 1. Кем дано название делу, написанное чернилами на кусочке картона, непонятно. В папке, собственно говоря, несколько работ: лл. 1–15 — «Об искусстве», лл. 16–29 — «Философия пейзажа», лл. 24–66 — «Письма», лл. 67–85 об. — «Икона Владимирской Богоматери». Тексты датированы 1916 годом, но это недоразумение: правописание и ссылки на работы П.А. Флоренского, опубликованные в 1922 году, дают основание отнести создание рукописи к середине 1920 годов. «Философия иконы» опубликована А.Г. Дунаевым: см.: *Тарабукин Н.М.* Смысл иконы М., 1999.
32. *Тарабукин Н.М.* Смысл иконы. Указ. изд. С. 100.
33. Там же. С. 110.
34. Там же. С. 34.
35. *Вздорное Г.И.* История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век. М., 1986. С. 254.
36. *Виноградов Ал.* Опыт сравнительного описания и объяснения некоторых символических икон древнерусского искусства. СПб., 1877. С измененным названием напечатано в «Изв. Имп. Рус. археологич. об-ва», т. IX, вып. 1.
37. *Арсеньев В.С.* О церковном иконописании // *Душеполезное чтение*. 1890. Ч. 1. С. 253–266. В сокращении см. в кн.: *Философия русского религиозного искусства*. М., 1993. С. 140–144.
38. См.: *Смирнова Э.С., Лаурина В.К., Гордиенко Э.А.* Живопись Великого Новгорода. XV век. М., 1982. С. 189–190.
39. *Волошин М.* Чему учат иконы? // *Волошин М.* Лики творчества. Л., 1989. С. 291–295.
40. *Трубецкой Е.Н.* Россия в ее иконе // *Трубецкой Е.Н.* Три очерка о русской иконе. М., 1991. С. 107.
41. *Флоренский П., свящ.* Собр. соч. I. Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 263.

42. См. о нем: *Комков О.* Творческое созерцание и его измерения в *Письме об иконописи* В. А. Комаровского // Икона и образ. Иконичность и словесность. Сб. статей. М., 2007. С. 75–91.
43. *Булгаков С. Н.* Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой. Параллели // Литературное дело. СПб., 1902. С. 119–139.
44. *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание. Париж, 1931. С. 118.
45. Там же. С. 158.
46. *Шахбазян К.* «Верую ходим, а не видением». Гносеологический аспект святоотеческого учения об иконе // Икона и образ. Иконичность и словесность. Сб. статей. Указ. изд. С. 120–121.
47. *Озолин Н., прот.* Об описуемости божественной ипостаси Спасителя // Там же. С. 25.
48. См. также: *Алексеев С.* Созерцание или предстояние? Опыт сравнительного анализа иконы и картины // Икона и образ. Иконичность и словесность. Сб. статей. Указ. изд. С. 304–319.
49. *Преображенский А. В.* «Латинская ересь» в русском пении XVII в. // Орфей. Книга о музыке. Кн. 1. Пб., 1922. С. 193–201.



САМОПОЗНАНИЕ КАК ТАИНСТВО: РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Человек есть тайна. Ее надо разгадать,
и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь,
то не говори, что потерял время;
я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком.

Ф. М. Достоевский¹

Николаевская эпоха удивительно благоприятствовала самоуглублению. Сибирские скитания декабристов, невольное анахоретство Пушкина, бдительность цензуры, эшафот петрашевцев — всё действительно отвращало от общественных проблем и побуждало обратиться *ad se ipsum*. Тютчевское *Silencium* (ок. 1830) русскому любомудрию выражение и направление дало самое точное — стоит ли сетовать, что о тайне человека размышляли тогда больше в дневниках, стихах и частных письмах, нежели в ученых монографиях, и что не был по Высочайшему повелению учрежден *Институт Человека!*..

Впрочем, как раз в эту пору, а именно в 1836 году, появился в России анонимный «Опыт антропологии», в котором причудливо соединились мотивы пиетизма с формальными традициями «рациональной психологии». Его автор, несомненно, многим обязан французской книжности — он охотно цитирует Фенелона, Паскаля, Жирардена, Гитона де Морво, пишет слогом легким и приятным. Следов общения с германскими мыслителями у него не заметно (помянут, правда, «Вольдемар» Якоби — во французском переводе), и, в целом, его труд примечателен, скорее, стилистически, чем концептуально. Однако об апофатической



стороне человековедения и значении нерассудочного, интуитивного, сердечного знания он говорит удивительно проникновенно.

«...Определение всего, не имеющего границ, иначе, всего беспредельного, — невозможно. Невозможно было доселе составить определения чувствований, разума, прекрасного, Бога и ни одного из совершенств души, ибо они беспредельны по своей натуре. При «сем том, то, чего мы не можем определить, мы понимаем, постигаем умом и сердцем, согретым теплою верою. Это понятие есть таинственная звезда, озаряющая светом своим предел между вещественным и невещественным мирами, т. е. материальным и духовным»².

Для христианской антропологии, имеющей своим предметом человека как образ и подобие Божие, самоограничение пытливости рассудка и сердечная теплота веры являются непреложным методологическим постулатом, а христологическая проблематика Вселенских соборов служит основной путеводной нитью: ведь святоотеческая мысль была сосредоточена именно на идеальном человеке, или человеке в его идее, человеке обоженном...

Однако по целому ряду довольно существенных вопросов христианские писатели первых веков общего мнения не имели. Например, считать ли человека двусоставным, то есть состоящим из тела и души, или трисоставным — дух, душа, тело? Иные оставались под сильным воздействием платонизма, другие усвоили перипатетические взгляды или тяготели к стоицизму; отнюдь не гладко прошло осуждение оригеновского учения о предсуществовании душ, которому так и не была противопоставлена стройная антропологическая система, а осмысление наследия св. Григория Нисского на Востоке было отложено почти на полтора тысячелетия — до В. И. Несмелова. Запад же, за исключением, пожалуй, Иоанна Скота Эригены, держался блаженного Августина, находя в его сочинениях поддержку порой взаимоисключающим взглядам.

Репертуар антропологических текстов древнерусской книжности восходит, в основном, к «Шестодневу» экзарха Болгарского Иоанна (и через него — к «Беседам на Шестоднев» Василия Великого), то есть держится в круге идей христианского аристотелизма. Чтобы ясно почувствовать отличие последнего от христианского же платонизма, необходимо обратиться к другому переводному сочинению — «Диоптре» Филиппа Пустынника с предисловием Михаила Пселла.

После известной работы Ф. Д. Батюшкова, в которой был раскрыт исторический контекст и литературные аналоги «Диоптры»³, это сочинение почти не привлекало к себе внимания. Правда, его высоко оценил автор работы по истории русской психологии М. В. Соколов, который, однако, по обстоятельствам времени не был свободен в своих суждениях и вынужденно искал в нем следы «прогрессивных», то есть материалистических, воззрений⁴. Это не помешало ему весьма определенно указать, что смущавшие еще дореволюционных исследователей отношения души и тела в трактате Филиппа Пустынника (тело в нем поучает душу) нельзя считать противоречащими ортодоксальным церковным воззрениям. М. В. Соколов обратил внимание также на подход «Диоптры» к психофизиологической проблеме, вопросы о единовременности творения тела и души, местоположении души, доказательств ее бессмертия, вопрос о сущности «я» (внешнем и внутреннем человеке).

Существенный вклад в изучение славянской «Диоптры» внес Г. М. Прохоров. Им осуществлена публикация первого и начала третьего «Слов» этого сочинения на древнерусском языке и в современном переводе, выявлен ряд новых списков и обстоятельств его литературной истории. Нельзя не согласиться с утверждением Г. М. Прохорова, что «ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке, как „Диоптра“»⁵.

Однако недоумения относительно ведущей роли тела в его беседе со своею госпожою душою Г. М. Прохоровым рассеяны не вполне, потому что не показан их подлинный источник. Искать его следовало именно в христианском платонизме, частным, но чрезвычайно влиятельным побегом которого стала августиновская концепция грехопадения. В XVII–XVIII веках в процессе смены традиционного книжного репертуара и мощной латинизации духовного образования она стала заметно сказываться на русском религиозном сознании. Согласно блж. Августину, гармоническое устройство и способность не грешить были у первых людей обеспечены неким «сверхдолжным даром», коего они всецело лишились в момент грехопадения. Тем самым вся человеческая природа оказалась радикально поврежденной, воля — бессильной противостоять греху, и эти свойства наследственно передаются из поколения

в поколение. Тело поэтому оказывается не чем иным, как материальным носителем первородного греха, средоточием зла и всяческой скверны. Ясно, что у *такого* тела душе нечему научиться, и она сама, совершенно неспособная содействовать своему спасению, может только пассивно ожидать Божией милости.

Подобной амартологической и антропологической концепции достаточно близко пифагорейско-платоновское понимание тела как «гробницы души», но, скажем, преп. Антоний Великий ее адепту должен казаться совершенным еретиком. Ведь вот о чем он учил, согласно свидетельству св. Афанасия: «Добродетель имеет потребность в нашей только воле; потому что добродетель в нас и из нас образуется. Она образуется в душе, у которой разумные силы действуют согласно с ее естеством. А сего достигает душа, когда пребывает, какою сотворена; сотворена же она доброю и совершенно правою»⁶.

«Диоптра», таким образом, принадлежит той богословской традиции, которую в прошлом веке даже такие выдающиеся православные ученые, как А. В. Горский и К. И. Невоструев, почти не различали за облаками христианского платонизма и августинизма. Она мыслит тело непричастным греху или, скорее, частично поврежденным грехопадением души, но, подобно треснувшему сосуду, сохраняющим изначально данный ему Творцом образ совершенства. Это и дает плоти право смиренно вразумлять мятущуюся душу.

Позиция «Диоптры» внутренне сродни антиохийской богословской традиции, интерес к которой в России будет оживать в конце XIX — начале XX века, когда процесс освобождения от пут схоластики и становления отечественной богословской школы достигнет апогея. Точка зрения «Диоптры» весьма близка и воззрениям преп. Марка Подвижника, которому принадлежит близкое в жанровом отношении сочинение «Беседа ума с душою». Вот как характеризовал взгляды этого духовного писателя Н. Барсов:

«За ту настойчивость и энергию, с какими преп. Марк защищает учение о свободе воли и прирожденной ей силе сознательного стремления к добру, сочинения Марка были отнесены Римскою Церковью к числу пелагианских и включены в *index librorum prohibitorum*, хотя отнюдь не было сделано того же с сочинениями св. Макария, совершенно согласными в учении о свободе воли с сочинениями Марка»⁷.

Есть и прямые смысловые и стилистические параллели между его сочинением и «Диоптрой». Вот характерный пример:

«Поелику ты, душа, поработила себя <...> порокам и отдала себя во власть их, то не обвиняй в том ни Адама, ни дьявола, ни других людей, но старайся освободить волю свою от порабощения. Брань, которую ты должна вести, не есть внешняя, но внутренняя»⁸.

В самой природе человека, в его теле, воле есть здоровые внутренние силы, и *гнушение* телом как якобы «источником греха» для таких мыслителей, как преп. Марк, в принципе невозможно...

Не только в филаретовскую эпоху августинизм и отголоски гностицизма заметно тянули русскую мысль в другую сторону... Даже преп. Нил Сорский, тонкий знаток умной молитвы, прославившийся аскетическими подвигами, завещал не предавать свое тело земле, «по-неже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения»... Сам, вероятно, того не подозревая, он опалил крылья своих умозрений на пепелище платоновского пира. В то же время его «нравственная феноменология», учение о «помыслах» и «прилогах», основанное на подвижническом опыте византийского монашества, может рассматриваться как важная веха русской умозрительной психологии.

И все же мы видим, что определенное отклонение от «Диоптры» в направлении спиритуалистическом наметилось уже в XVI веке. В дальнейшем оно будет постепенно возрастать — как под непосредственным воздействием западной мистики, так и в силу растущего стремления противостоять западному же прагматизму, материализму и атеизму. Не многим любомудрам удастся еще провести свою ладью между Сциллой бесплотной духовности и Харибдой бездуховной плоти. В XVI веке на Руси появляется ряд «отреченных» антропологических сочинений оккультно-мистического характера — «Аристотелевы врата», «Проблемата», «Тайная тайных»; с другой стороны — «Лечебники», «Благопрохладные вертограды» расширяют область физиологических познаний.

Однако русские книжники на рубеже XVI–XVII веков не только продолжают переписывать «Диоптру», но и создают в духе этой традиции относительно оригинальные тексты. Пример тому — анонимный трактат «О человечестве естестве, о видимем и невидимем», в котором аскетические рассуждения, совершенно чуждые отвлеченного

спиритуализма, вполне органично сопряжены с конкретными физиологическими и медицинскими наблюдениями.

С «видимым», или материальным, составом сопрягается «невидимый» («от мозга видимаго ражается невидимый разум»), в который включены даже «нелицемерство», «любовь», «радость», «жалость», а отрицательные состояния трактуются как «чрезестественные» («лесть», ненависть», «пронырство», «зависть», «гордыня»), возникающие «по оскудению» естественных. «Похоти» также принадлежат к естеству, и без них «человек не может бытии жив, понеже та сродна ему от рождения». Однако Господь «владети, а не пораблятися похотию повеле»⁹.

В целом, однако, XVII век характеризуется мощным воздействием схоластической традиции на русское духовное образование, формы философской мысли — первоначально через Киево-Могилянскую академию, а затем и через Славяно-греко-российскую, основанную братьями Лихудами. Сохранившиеся рукописные курсы лекций профессоров Киево-Могилянской академии, как можно заключить из опубликованных описаний, находятся в рамках томистски интерпретированного аристотелизма. Таков, в частности, «Трактат о душе» в составе курса Иннокентия Гизеля «*Opus totius philosophiae*», прочитанного в 1646–1647 годах. То же самое можно сказать о курсах Иоасафа Кроковского (1687), Стефана Яворского (1691), Иннокентия Поповского (1699) и других¹⁰. В Москве лекции читались по тем же источникам и на том же латинском языке. XVIII веку предстояло эту ученость русифицировать, что оказалось делом весьма затяжным.

Хотя не раз высказывалось убеждение, что «нет такой мысли, кою бы по-русийски изъяснить было невозможно»¹¹, русскому языку в сфере духовного образования и академической учености чинились всяческие препятствия, и «взламывать лед» должны были, в первую очередь, переводы, значение которых особенно возросло в связи с введением гражданского шрифта и фактической сменой почти всего книжного репертуара. Какие же переводные сочинения сыграли роль камертона для русской религиозно-антропологической мысли XVIII века?

На первом месте необходимо назвать «Опыт о человеке» Александра Попа. Сын правоверного римокатолика, возраставший

в атмосфере религиозной терпимости и имевший естественную склонность к стоицизму, А. Поп считал себя вполне свободным от докучливой обязанности расписываться в верности августиновскому пониманию первородного греха и предваряющей благодати. Взявшийся за перевод его поэмы Н. Поповский в подобные тонкости, конечно, не вдавался, но на крайний случай решил оградить себя от упреков в вольномыслии.

«А как материя сия нежная, — писал он в предисловии, — то может найтись кому-нибудь нечто и сомнительное в рассуждении нашей религии, в чем, однако, справедливый читатель меня извинит для двух причин: первая, что я не богослов, и потому простительно мне будет, естли где не мог усмотреть несходства с нашею религиею; второе, что я не критиком был, но переводчиком, следовательно, хотя бы и усмотрел нечто противное, однако поправлять не имел никакова права»¹². Поправили, впрочем, власть имущие...

Из других сочинений Н. Поповского нетрудно заключить, что его симпатии к А. Попу все-таки неслучайны. В традициях александрийской школы он очень высоко ценит философию, особенно в той ее составной части, которая именуется «естественная богословия»¹³. Творение А. Попа было для него поэтическим зеркалом этой науки. Поповский нашел в английском поэте то, что, как мы вскоре увидим, Кантемир обрел в Фенелоне.

В духовных школах XVIII века весьма авторитетной была «Метафизика» вольфианца Ф.Х. Баумейстера, к которой, разумеется, обращались еще до того, как она появилась в русском переводе. Проблемы религиозной антропологии рассматриваются в третьей части этого сочинения, содержащей пневматологию, психологию и теологию натуральную. Поскольку она стала своего рода архетипом для внутренней структуры многих русских трудов по умозрительной психологии не только XVIII, но и XIX века, небесполезно будет наглядно представить, как она построена, согласно оглавлению:

«I. О духе вообще; II. О душе человеческой; III. О способности познавать и о ее нижней части; IV. О способности чувствовать; V. О способности воображать; VI. О памяти и вспамятовании; VII. О способности познания и ее вышней части и, во-первых, о способности внимания и продолжения внимания; VIII. О разумении; IX. О способности

желания и о ее нижней части; X. О страстях; XI. О желании разумном, или о воле и о ее свободе; XII. О согласии души и тела; XIII. О бессмертии души; XIV. О скотских душах»¹⁴.

В 1779 году А. Фрязиновский опубликовал перевод книги И. Швелинга (1645–1714) «Бессмертие души, основательно против безбожников и скептиков доказанное». Швелинг использовал весь арсенал перипатетической философии и стоицизма для ниспровержения возродившегося в XVII веке пирронизма. Теперь это слегка проржавевшее оружие оказалось очень кстати в борьбе с вольтерьянством... Терминологически А. Фрязиновский держался павловского перевода «Баумейстеровой философии» (то есть «Метафизики») и, что особенно примечательно, снабдил свое издание словариком: «Роспись неупотребительным словам на российском языке, содержимым в книге о бессмертии души, собранным по азбуке с подлинниками их на латинском языке». Это, если угодно, первый российский тезаурус религиозно-философской антропологии¹⁵.

Особым успехом у русского читателя пользовались переводы сочинений Иоанна Арндта (1555–1621) и Иоанна Мейсона, или Масона (1706–1763), чему способствовали, в первую очередь, «вольные каменщики». Впрочем, сочинения Арндта были, как известно, любимы свт. Тихоном Задонским, отстоявшим достаточно далеко от масонских лож, а на Иоанна Мейсона ссылался в своем курсе «Умозрительной психологии» профессор Московской духовной академии Ф. А. Голубинский, который, правда, успел дойти до степени мастера¹⁶.

Общей закваской Арндта и Мейсона являются поиски «истинного христианства» с ориентацией на богословское наследие александрийской школы и родственные ей традиции стоицизма, идеалы «внутреннего делания», ненавязчиво противопоставляемые клерикализму и внешнему ритуализму. Не с того ли некогда начиналось и монашеское движение? Так что интерес масонов к Иисусовой молитве столь же закономерен, как и читательские симпатии свт. Тихона, что, впрочем, не может служить основанием для вывода о духовном родстве... Арндт и Мейсон вдохновляли на самопознание — поиски истины о себе, или себя — в Истине. К тому же вели Кант и Фихте, но они говорили спекулятивным языком, которому у нас стали больше внимать только в середине XIX века.

Любопытно заметить, что одно из сочинений И. Арндта («Исследование христианства») в переводе Луки Сичкарева было издано в Яссах в 1790 году, и здесь же, год спустя, тщанием того же Сичкарева, увидело свет второе издание «Опыта о человеке» А. Попа в переводе Н. Поповского. Лука Сичкарев много переводил и святоотеческие сочинения, и речи церковных иерархов (в частности, архиепископа Евгения Булгариса), и потому очень хотелось бы установить какие-то его связи с Новонямецкой обителью преп. Паисия Величковского (1722–1794), сохранявшей традиции преп. Нила Сорского и византийского исихазма, но, к сожалению, пока больше чем об идейной и топографической близости говорить нет оснований.

Сделанный Иваном Тургеневым перевод книги Иоанна Мейсона «О познании себя самого, в котором естество и польза сея важныя науки равно и средства к достижению оныя показаны, с присовокуплением примечаний о естестве человеческом» выдержал три издания (1783, 1787, 1800; часть второго тиража была конфискована) и стал своего рода энциклопедией религиозной антропологии, которая удержала свое значение на протяжении по крайней мере первой трети XIX века. Вместе с ней сохранялась память и об «Опыте» Александра Попа, который Мейсон неоднократно цитирует, а один из стихов взял эпиграфом к своей книге.

О неохладевающем интересе к творчеству английского поэта-философа свидетельствует и новый, прозаический перевод его сочинения, изданный в 1800 году Е. Болховитиновым¹⁷.

Митрополит Евгений (Болховитинов) высоко ценил книгу Мейсона. В 1821 году, получив в подарок очередное ее издание, он писал Я. Бардовскому: «Превосходное сочинение Месона о познании себя мне давно известно и по первому переводу; книга сия такова, что ее должно неоднократно прочитать»¹⁸. Примечательно, что в этом же письме митрополит Евгений сообщает о своей работе по изданию «Устава» прославленного нестяжателя преп. Нила Сорского, который он дарил всем, по его мнению «понимающим духовность»; но «от одного только покойного Ивана Владимировича Лопухина получил благодарность, — прочие называли его темным, непонятным и даже мечтательным»¹⁹. Нетрудно догадаться, почему идеал *бескорыстного делания* не встречал поддержки: властный инстинкт всегда держит *спиритуалов* под прицелом...

Переводные сочинения позволяют указать три ведущих мотива и образца, по которым складываются и относительно самостоятельные работы русских мыслителей XVIII века: это доказательства бессмертия души, самопознание и натуральная теология — в конечном счете, тесно между собой связанные. По времени первенствовала «естественная богословия»...

Переориентация на новые образцы и авторитеты далеко не сразу изменила устоявшееся отношение к авторской собственности. Переводы, изложения, пересказы без указания источника в XVIII веке за грех еще не считались, и по этой причине с особой осторожностью приходится подходить к определению оригинальности российских сочинений.

Самый ранний для этого столетия опыт условно самостоятельных религиозно-антропологических размышлений связан с именем князя *Антиоха Кантемира* (1708–1744). Не будет преувеличением сказать, что интерес к этой теме князь унаследовал от своего отца. Дело в том, что первой печатной работой Дмитрия Кантемира явился трактат «Диван, или Спор мудреца с миром, или Тяжба души с телом», изданный в Яссах в 1698 году на греческом и молдавском языках²⁰. Говорить о прямом влиянии этого сочинения на «Письма о природе и человеке» Антиоха Кантемира (1743), однако, не приходится, поскольку известен вдохновивший его западный источник: в значительной своей части «Письма» Кантемира представляют собой перевод из книги Фенелона «Доказательство бытия Божия, полученное из познания природы и приспособленное к слабому разумению простых людей» (1713)²¹. В свое время «Письма» Кантемира напечатаны не были и оказать какого-либо воздействия на русскую мысль того времени не могли, но сами по себе они, тем не менее, очень показательны для уяснения новых ценностных ориентаций российской интеллигенции и способов освоения ею новых источников.

Обращение Кантемира к Фенелону было, по-видимому, отнюдь не случайным и менее всего может свидетельствовать о западном пленении русской мысли. Напротив, как это на первый взгляд ни парадоксально, через известного католического богослова она вновь возвращалась к восточным отцам, отчасти даже восполняя то, что в свое время не было получено от Византии в южнославянских переводах.

Дело в том, что в полемике со Спинозизмом, с одной стороны, и Янсенизмом — с другой, Фенелон широко использует творения Афанасия

Александрийского, Григория Богослова, Василия Великого, а в целом у него очень заметно тяготение к александрийскому богословию, Григорию Нисскому и Максиму Исповеднику; в вопросе о непрерывной умной молитве он прямо руководствуется Иоанном Кассианом, посвящая ему даже отдельное сочинение «Предание святых отцов пустынников о недвижимом стоянии непрерывной молитвы, или Исследование IX и X Бесед Кассиана» (1720)²². Неудивительно, что в сфере религиозной антропологии у Фенелона на первое место выдвигается синергично понимаемое богосознание, или богоразумение, хотя терминология его не устоялась и порой может ввести в заблуждение. Но уже один тезис, что «высочайший разум, в человеке находящийся, есть сам Бог»²³, говорит о многом.

О том, что в России ощущали глубокое идейное родство с Фенелоном, свидетельствуют многочисленные переводы его творений²⁴. А если вспомнить, что Фенелон был последовательным защитником сочинений мадам Гюйон, без коих невозможно понять умонастроений александровской эпохи, что его в годы молодости переводил будущий митрополит Евгений (Болховитинов)²⁵, что им зачитывались профессора Московской духовной академии А. В. Горский и П. С. Казанский, станет очевидным, что литературное наследие епископа Камбрийского является важной страницей в истории *русского* религиозного сознания...

Созвучна Фенелону и Кантемиру аргументация *Владимира Золотницкого* (1741 — ок. 1797) в пользу бессмертия души. Она движима апологетическим пафосом: новая «философическая секта» французских вольнодумцев озадачила наших религиозных и мистических писателей на несколько десятилетий. Ход рассуждений Золотницкого и отдельные его риторические приемы очень напоминают Фенелона, но показать какие-либо пространные заимствования в его тексте нелегко. Не исключено, что он мог пользоваться и каким-то другим, близким по духу источником²⁶. Усвоенная Золотницким телеологическая аргументация и дух благонамеренной наставительности характеризуют целый ряд сочинений последующих авторов о бессмертии души, вплоть до В. Д. Кудрявцева-Платонова.

В. Золотницкому принадлежит также небольшое эссе «О исполнении своего назначения, или О последовании Богу», приложенное к одному из двух изданий его «Рассуждения о бессмертии души». В этом



моралистическом сочинении, решительно отмечающем всякое своекорыстие как мотивацию религиозной деятельности («человеческие действия должны иметь совсем иной предмет, нежели награждение»), внимательный взгляд не может не предположить отголоска споров между Фенелоном и Боссюэ о возможности любить Бога самого по себе, независимо от посылаемых им даров («незаинтересованно», пользуясь эстетическим термином Канта); весьма рельефно проведена Золотницким также и мысль о равночестности монашеского и мирского путей спасения.

Более академичен стиль рассуждений *Дмитрия Аничкова* (1733–1788), использующего довольно широкий круг источников. Антропологической теме посвящены две его работы. Одна из них трактует нестареющую тему психофизического параллелизма; это — «Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783). Здесь Аничков, подробно рассмотрев гипотезы Лейбница и Декарта, вполне однозначно склоняется к перипатетикам и св. Григорию Нисскому; однако, затрагивая в конце вопрос о бессмертии души, использует диссертацию вольфианца Л. Ф. Тюммига (1697–1728), что оставляет впечатление некоторой эклектичности.

Бессмертием души Аничков занялся еще на студенческой скамье (имеем в виду, конечно, университетской, а не Троицкой Лаврской семинарии, где он начинал образование); и тогда он опирался на Вольфа и критиковал Лукреция²⁷. Свою публичную речь в профессорском звании Аничков построил на этой юношеской работе, дополнив ее весьма затянутым экскурсом в логику (о «трех действиях ума»), несколькими учеными цитатами и ссылками, а также фрагментом из книги В. Золотницкого — без указания источника и кавычек...

Опыт Аничкова, конечно, несравненно самостоятельнее, чем у Кантемира, но все же он заслуживает внимания как явление, скорее, типическое, нежели значительное. То же самое можно сказать и о «Догматической богословии» архимандрита *Макария (Петровича)* (1733–1765), составленной на основе курса лекций в Славяно-греко-латинской академии. Ее преемственная связь с киево-могилянскими образцами и их схоластическими источниками несомненна. Великое дерзновение Макария проявилось в том, что он читал этот курс по-русски; вообще, судить о мере его самостоятельности необходимо с оглядкой на крайнюю скованность его положения.

Человек, по архим. Макарию, — «микрокосм», удивительное сопряжение субстанций вещественной и духовной. «Образ Божий» он усматривает в добродетелях, украшающих человека, по существу отказываясь от различения образа и подобия. По этой причине «образ Божий» человеку «случайной», то есть может быть потерян и обретен, но и не есть «вышестественное дарование», а дан был ему изначально. Макарий, похоже, не принимает августиновское учение о «сверхдолжном даре»; о «наследовании» первородного греха, причины которого — дьявол и «самовластие», он тоже ничего не говорит.

В сравнении с фенелоно-кантемировским пониманием человека как «образа божественного самовластия» концепция архим. Макария выглядит малоинтересной, а его трактовка грехопадения носит почти буквалистский характер...

На фоне схоластической лапидарности иные сочинения, вышедшие из масонских кругов, выглядят завидно свежими и раскованными. Конечно, книжные пласты этого айсберга русской культуры весьма разнообразны и неравноценны: есть тут и гностические наслоения, и каббалистика, и морализирующая проповедь, и даже переводы св. отцов, которые, по иронии судьбы, время от времени конфисковывались бдительной государственной властью. Но были, повторим, и действительно оригинальные опыты подлинно христианского любомудрия. Таковы, например, анонимные эссе «Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах» (1784) и «Философическое рассуждение о Троице в человеке» (1782). Автор первого берет на себя роль христианского Сократа, своими острыми и неожиданными вопросами пытающегося пробудить современников от метафизической дремы и самоуспокоенности. Своих решений он не предлагает — но разве дело дискурсивного ума навязывать что-либо непосредственному интеллектуальному созерцанию и расположению свободной воли? Подвижный совопросник лишь помогает *испытывать все*, но сам по себе *держаться доброго* (1 Сол. 5:21) бессилен... «Философическое рассуждение о Троице в человеке» во многом созвучно «Диоптре» и призывает восстановить древнюю антропологическую трихотомию: дух — душа — тело; в противовес наметившейся спиритуалистической тенденции в сочинении подчеркивается, что телесность принадлежит к существенным качествам человеческой природы.

На близкой точке зрения стоит и Лаврентий Давыдовский, который, правда, в основании человеческого существа видит тетраду: дух, разум, воля и тело, а образ и подобие Божие соотносит с двумя ее составляющими — волей и разумом²⁸.

В названных сочинениях ничего специфически масонского обнаружить невозможно. Но вот в рассуждении «О достоинстве человека в отношении к Богу и миру» (1777), с большой вероятностью усвояемом *Николаю Новикову* (1744–1818), достаточно характерный мотив появляется. Указав на основания, по которым человек может быть понимаем как конечная цель всего мироздания, Новиков, на первый взгляд, проявил полное единомыслие со своим современником Иммануилом Кантом, для которого человек есть *самоцель*. Но Кант развивал эту идею, чтобы полностью исключить возможность отношения к человеческой личности как *средству* для каких бы то ни было внешних целей. Новиков же, напротив, настаивает на том, что достоинство человека оказывается еще выше, если рассматривать его как *средство* осуществления в мире всеобщего блага. «Строитель» (mason) незримого храма всеобщего благополучия есть и иерархически управляемый и подстраховываемый соработник Великого Архитектора, планы которого ему предлагается понимать в духе платоновской утопии. А абстрактное вселенское благо, как известно, может потребовать не только свободного самопожертвования, но и насильственных жертв, не говоря уже о том, что оно санкционирует владычество «духовного» человека над «скоточеловеками», состоящими только из тела и души, на что глухо намекает один из собратьев Новикова в «Философическом рассуждении о Троице в человеке»... Здесь христианство и масонство расходятся бесповоротно...

К сожалению, этого не понимали христианские богословы, которые еще до возникновения масонства ухватились за платоновскую теократическую идею, оправдывая с ее помощью крестовые походы и инквизицию. Позднее они вступили в жестокую схватку с масонством, чувствуя, что их слишком многое объединяет... Вообще, в своих непрестанных метаниях между отшельнической резиньацией и теократическим идеалом христианская мысль нередко выходит на скользкий лед платонизма, по которому скатывается или в отвлеченный спиритуализм, или в конкретный материализм полицейской диктатуры.

Яркий тому пример и свидетельство робкой попытки самоопределения по отношению к платонизму — сочинения кн. Михаила Щербатова (1733–1790), известного историка, автора знаменитого памфлета «О повреждении нравов в России». Как социальный прожектор Щербатов в самом деле надеялся на восстановление благочестия с помощью городских, о чем свидетельствует его «Путешествие в землю Офирскую», но в этом вопросе он о своей зависимости от Платона даже не подозревал. О соотношении христианства и учения греческого мыслителя Щербатов задумался в связи с религиозно-антропологической темой, вскоре по выходе «Творений велемудрого Платона» в русском переводе (1780–1785).

Князь «особливо восхищен» был диалогом «Федон», однако почувствовал, что недостает в нем «того, чему и быть не можно, то есть просвещения Христианским Законом»²⁹, и потому взялся за написание собственного диалога, дабы Платоновое учение о душе омыть в православной купели. На роль Сократа кн. Щербатов избрал Андрея Федоровича Хрущева (1691–1740), переведшего во времена Бирона «изящное сочинение Ламота Фенелона „Похождения Телемака, сына Улисса“» и казненного вместе с Волынским по обвинению «в государственных преступлениях».

Хотя герой диалога обнаруживает свое знакомство с «мнениями» не только Аристотеля, но и Конфуция, разъяснить существенные различия их с платонизмом ему не по силам, и христианские воззрения его неизбежно приобретают некоторый спиритуалистический оттенок.

Тема о человеке не раз побуждала кн. Щербатова взяться за перо: ему принадлежат также «Размышления о смертном часе», «Рассмотрение о жизни человеческой» и «Размышления о самстве». Последнее название невольно провоцирует аналогии с «самостью» Б. П. Вышеславцева, но у Щербатова нет серьезных метафизических намерений — он просто нашел русское соответствие галльскому *egoïsme* и держится своей излюбленной моралистической линии.

Основной вклад «вольных каменщиков» в русскую религиозную антропологию заключается все-таки в создании установки на интроспекцию, самопознание, которая была унаследована ими от стоицизма (недаром на протяжении XVIII века Марка Аврелия издавали пять раз). Особенно изящно удалось ее выразить любимцу Державина Федору Пospelову в «Рондо», помещенном в «Вечерней Заре» (1782, ч. III):

Знать самого себя, о смертный! научися,
 Природу и Творца познать потом потщися.
 Фалес, премудрый муж, премудрость столь любя,
 Разумно говорит: знай самого себя.

.....
 Знать самого себя — претрудная наука!
 Для воли и страстей несносна эта мука!
 Добро всегда творить, пороки истребя,
 Владеть собою есть — знать самого себя.

Своей самоуглубленностью и насыщенным символизмом привлекал вольных каменщиков *Григорий Сковорода* (1722–1794), который, несомненно, был слишком свободолюбив, чтобы связывать себя клятвами в каких-нибудь ложах. О его антропологии сказано уже немало точных слов, поэтому здесь в общеизвестном портрете уместно будет усилить лишь отдельные штрихи.

Если бы Вячеслав Иванов (1866–1949), взявшийся за переработку своей статьи «Ты еси» под влиянием стихотворения Поля Клоделя о духе и душе, познакомился с диалогом Г. Сковороды «Потоп змиин», ему не пришлось бы искать куртуазных форм для напоминания о своем «первородстве»: у Сковороды он нашел бы и глубокий символизм, раскрывающий потайные створки жизни души, и юнговский термин «архетип», кстати сказать, примененный к солнцу, и утонченнейшее видение отношений АНИМУСА и АНИМЫ. Полноправный наследник александрийской богословской школы³⁰, Григорий Сковорода явил себя и пророком аналитической психологии, сохраняя живую связь с Преданием, которой, очевидно, недоставало самому К. Г. Юнгу...

У Г. С. Сковороды в полном смысле расцвело святоотеческое учение о сердце как средоточии духовной жизни человека, и приходится весьма сожалеть, что у писавших позднее на эту тему П. Д. Юркевича, В. А. Снегирева и Б. П. Вышеславцева не нашлось в запасе словесных нитей, которыми можно было бы связать ярко образные определения южнорусского мыслителя с понятийными конструкциями послекантовского любомудрия. С другой стороны, остается еще внимательно изучить вероятных литературных посредников между Сковородой и родоначальниками пиетизма.

Весьма ощутимы пиетистские мотивы у забытого духовного писателя священника *Ивана Михайловича Кандорского*. В его достаточно обширном наследии привлекает внимание удивительно проникновенно написанная книжка «Образование духа и сердца в непрестанном богомыслии» (1799).

Она — о сердечном боговедении, возрастании богоподобия человека вместе с его богосознанием, религиозной совестью. «Наука о душе» (1796), открывающаяся эпиграфом из Э. Юнга, выдержана в несколько ином, академическом стиле и отражает прежде всего сильное влияние Декарта, с именем которого связаны и другие значимые опыты русских мыслителей (В. И. Несмелова, Б. П. Вышеславцева). На тезисе *cogito ergo sum* о. Кандорский стоит непреклонно. Да и какое же боговедение без *cogito*? Однако эта его установка не безоглядна. В вопросе о происхождении идей он примыкает к Локку; с английским эмпириком он согласен и в том, что душа мыслит не всегда (всегда ли она тогда существует?). Что же касается ее бессмертия, то оно доказывается бесконечной жаждой познания, о чем, впрочем, писал и В. Золотницкий. Необходимо отдать должное метафизической осмотрительности И. Кандорского: целый ряд спорных вопросов — например, о местопребывании души — он благоразумно оставляет открытыми.

Своей масштабностью, своеобразным кругом источников, самобытным языком заметно выделяется сочинение *Александра Николаевича Радищева* (1749–1802) «О человеке, его смертности и бессмертии», написанное, в основном, в 1792–1796 годах и впервые увидевшее свет в 1809 году. Имя Радищева, к сожалению, окутано туманом политических и идеологических спекуляций; односторонне тенденциозно интерпретировалась его близкая, порой прямо текстуальная зависимость от Гердера, а также Гельвеция и Моисея Мендельсона.

Но отношение Радищева к Гердеру отнюдь не то же, что у Кантемира к Фенелону, не говоря уже о том, что само по себе сознательное прочтение «Идей к философии истории человечества» свидетельствует о многом. И неумеренные критики Радищева, и столь же пристрастные почитатели его «материалистических» тенденций проглядели крайне важное обстоятельство: в целом ряде принципиальных вопросов Радищев единомыслен не только с Гердером или Гельвецием, но и со св. Григорием Нисским, и с «Диоптрой». Стремление доказать

бессмертие души не заставило его искать союзника в спиритуализме; допуская возможность «преждерождественного» существования души, он подчеркивает, что с «нынешним» у него «нет тождественности», а потому допустимо утверждать, что душа живет в семени. Об «образе Божиим» в человеке Радищев говорит обиняком, но по всему видно, что он полагает его в разуме.

Очень показательна осуществленная писателем обработка «Жития Филарета Милостивого» (по Четьям-Минеям), в которой нарочито оттенено прилежание святого «к учению о душе, или психологии, к богословию, или науке о познании Бога, и к нравственному любомуудрию»³¹.

Это сочинение, как, впрочем, и «Житие Феодора Васильевича Ушакова», свидетельствует о глубокой внутренней потребности Радищева установить живую связь мира церковнославянской книжности и новейших умозрений, о его конкретном историзме, который проявился и в «Путешествии из Петербурга в Москву», о единстве социальных и религиозно-антропологических взглядов.

Высокомерно-холодный и несправедливый отзыв о философских построениях Радищева, принадлежащий А. С. Пушкину, не служит к чести великого поэта, вообще не слишком жаловавшего XVIII столетие, значение которого, прежде всего в сфере религиозно-метафизической, он просто не был готов оценить. Радищев был проницательнее:

«Нет, ты не будешь забвенно, столетье безумно и мудро».

В наследство XIX веку восемнадцатый оставил немало: «сердечное богословие» пиетизма, «естественное богословие», стоические мотивы самопознания, классические доказательства бессмертия души вместе с определенной спиритуалистической тенденцией, вызванной стремлением противостоять материализму и атеизму. Восприняты они были в различной пропорции, и можно утверждать, что спиритуализм все-таки возобладавал, чему способствовала переориентация на платонизм в богословском образовании (по Уставу 1814 года), а затем и новая волна борьбы с безбожием.

Но, возможно, и в самом деле *душа* была центральным понятием религиозной антропологии XVIII века. Деятнадцатому веку предстояло сосредоточиться на *сознании*. И здесь, надо сказать, художественная интуиция отчасти опередила философскую рефлексию — только кто же

всерьез вдумывался в суть отчаянной просьбы Ф. М. Достоевского прислать ему «Критику чистого разума» Канта и «непременно Гегеля, в особенности Гегелеву „Историю философии“», просьбы, подкрепленной невероятным признанием: «С этим вся моя будущность соединена!»³²

Русская антропология XIX века действительно ориентировалась на немецкую рефлексию, но поначалу на Шеллинга, а уж потом на Гегеля, Канта и Фихте.

Достоевский о русском шеллингианстве, скорее всего, знал только понаслышке, хотя и был знаком с В. Ф. Одоевским... Правда, после П. Н. Сакулина говорить об авторе «Русских ночей» в нескольких абзацах как-то неловко, к тому же остаются пока не изученными многочисленные пометы князя на книгах из его личной библиотеки. Несомненно одно: «Психологические заметки»³³ принадлежат мыслителю, который изучал и Дм. Велланского, и А. Галича, и их немецкие источники, равно интересовался Сен-Мартеном и Фехнером и, как никто другой в России, мог уловить преемственную связь в идеях Фихте-старшего и Фихте-младшего... Но свое теоретизирование он все больше обращал к *практике* — прежде всего к педагогике...

Наиболее значительным событием в истории русской религиозно-антропологической мысли первой половины XIX столетия несомненно остается «Картина человека» *Александра Ивановича Галича* (1783–1848). Отрицать зависимость этого труда от немецких руководств не приходится, но в равной мере нельзя не признать за ним ряда достоинств. К ним прежде всего должен быть отнесен весьма обстоятельный историографический очерк, включающий в себя обширный зарубежный и русский материал. Галичу, во всяком случае, были известны почти все русские авторы, писавшие по вопросам религиозной антропологии, — и В. Золотницкий, и Д. С. Аничков, и Иван Михайлов (Кандорский). Конкретного историзма русскому философскому сознанию всегда недоставало, и Галич в этом отношении является очень приятным исключением.

Определения Галича, предлагаемые на ясном русском языке (он намеренно избегал заимствований), оставляют впечатление большой четкости и одновременно яркой образности. Рассуждая о единстве мировой жизни, коей человек является высшим проявлением, он говорит о человекообразных тварях как «слепых спутниках странствующего

Одиссея»³⁴. «Там и здесь — везде встречаем мы деятельную, к свободе и одолению материи неослабно стремящуюся силу, встречаем мерцающий ум, глубоко сокровенную и в оковах стенающую душу»³⁵.

Душа, по Галичу, есть «домостроительница духа», и она, вторгаясь в природу вещей, разнообразит и олицетворяет ее в меру своей причастности духу. «Душа человека как самосознающее и над проявлениями своими властное, внутреннее коренное единство жизни есть, по идее своей, дух, который, западая к нам и будучи схватываем чувством, сознанием, составляет „я“ каждого и возводит человека в достоинство лица»³⁶. Дух есть сущность души, а тело — «естественный способ живого ее значения в мире».

Труд Галича в полном смысле может быть назван энциклопедическим.

Это, по сути, система натурфилософии, гносеологии и метафизики, стержнем которой является человек; система сознательно русифицируемого и воцерковляемого шеллингизма. Галич не раз перемежает свои рассуждения подходящими к случаю цитатами из Св. Писания или литургических текстов.

В общем плане его сочинения особенное внимание привлекают такие, не без изящества озаглавленные, разделы, как «Телесная семиотика», «Духовная дидактика» и т. п. Большое место занимает во второй части «Отделение III. Сердечная сторона духовной жизни».

После Галича в течение стает, то есть до работы Б. П. Выпеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике», с такой подробностью эту тему у нас, пожалуй, не трактовал никто (статьи П. Д. Юркевича и В. А. Снегирева в счет, конечно, не идут).

Обвинения Г. Г. Шпета в адрес А. Галича по поводу его зависимости от Свабедиссена излишне эмоциональны и не вполне справедливы. Галич не был прямым плагиатором, а от планов, понятий и методов предшественников не свободен ни один мыслитель, да и как бы в противном случае можно было говорить о накоплении знаний? Критикуя Галича, Шпет, по-видимому, совсем упустил из виду, что несколькими годами ранее весьма убежденно писал о том, что, в конечном счете, совершенно безразлично, как знание получено, — важно, как оно *выражено*...

Подобно А. Галичу, не был вполне независимым в своих лекциях по психологии и *архимандрит Феофан (Авсеев)* (1810–1852). «Историю

души» он читал в Киевской духовной академии с 1838 года, по Шуберту. Феофана особенно привлекают необычные состояния души — сомнамбулизм, ясновидение, магнетизм и прочее. Эта его ориентация, можно сказать, вполне методологически осознана.

«Все силы, свойства и способности души, открывающиеся в необыкновенных ее состояниях, — пишет Феофан, — находятся постоянно в организме; но в необыкновенных состояниях души они действуют гораздо свободнее, а потому, естественно, и открываются яснее. Поэтому несколько не удивительно, а, напротив, весьма естественно, что в рассмотрении этих состояний глубокомысленный психолог может найти, и действительно находит, гораздо разительнейшие проявления самостоятельности души, ее чисто духовного характера, бессмертного и богоподобного существа, чем какие сообщает обыкновенная, на одном личном самосознании основанная психология». Более того: «Исследование этих видоизменений и многообразных состояний содержит в себе ключ к уразумению многих важнейших истин философии, нравственности и религии»³⁷.

Перед нами, таким образом, своего рода манифест, программа философской антропологии, основанной на изучении бессознательного и психических болезней.

Вполне понятно, что при подобной расстановке акцентов Феофаном делается упор не на самостоятельности и свободе человеческого существа, а, напротив, на его внушаемости, попечении о нем промысла Божия. Внешне благочестивая установка августиновского толка имеет сильный мистический оттенок и при последовательном развитии оказывается в заметном противоречии с началами православной аскетики.

«Учение о сне, — по убеждению Феофана, — показывает нам, что в нем не теряется попусту, как упрекали некогда атеисты промысл Божий, третья часть жизни нашей, — что это состояние души в руках промысла Божия, напротив, служит весьма важным орудием нравственного воспитания, средством сообщения людям таинственных внушений, откровений»³⁸. Напрасно, выходит, отцы пустыnnики боролись со сном, восставали на ночные молитвы, предостерегали от прельщения «темными и лукавыми духами»...



Оценка Феофаном состояний магнетического ясновидения столь высока и столь наглядно раскрывает его спиритуалистическую устремленность, что ее также необходимо привести полностью.

«Состояние магнетического ясновидения, — пишет он, — подтверждает нам святость законов нравственности и религии (sic!), знакомит нас с тайнами духовного мира и дает способ предугадывать будущую славу души по совлечению с нее грубой оболочки тела»³⁹. По убеждению Феофана, «магнитные состояния души относятся к той части человеческого существа, которая составляет основу его личности, т. е. к сердцу»⁴⁰, оно является «органом магнитного ясновидения»⁴¹. Впрочем, здесь же он связывает *личность* именно с *сознанием*, которое как раз препятствует развиваться «чувству жизни природы» как первой степени «магнитного ясновидения»⁴², так что система его явно не была завершена...

О погружении «ума в сердце» и о других принципах умной молитвы Феофан не говорит ровным счетом ничего. Значение сознания в общении с миром духовным для него, скорее, отрицательно. Главное — это «отрешение» души от тела и углубление ее в саму себя. Поэтому даже психически больным «открывается особенно возвышенное чувство религии, любовь к Божественному»⁴³.

Архимандриту Феофану (Авсенеvu) не суждено было иметь сколь-нибудь заметных последователей. Хотя по линии спиритуалистической у него, конечно, найдутся общие точки с теми академическими профессорами, которые занимались приспособлением мистицизма к христианской «умозрительной психологии», все же в России постепенно укреплялось направление, противоположное Феофанову; центром философской антропологии оно делало *сознание*.

Вряд ли возможно связывать его с воздействием какого-то одного лица или даже школы. Скорее всего, оно подсказывалось логикой самого предмета. Но, дабы не потерять исторической почвы, упомянем, что в 1834 году Ф. Сидонским был опубликован перевод «Психической антропологии» Шульце, который, несомненно, повлиял на «Опыт науки философии» Ф. Надеждина. Здесь в качестве «приготовительной части» как раз и вводится «Психическая антропология», трактующая о сознании и способностях души. Хотя сам по себе очерк слишком краток, чтобы выносить о нем суждение, обращает на себя внимание весьма четко проговоренный тезис:

«Сознание есть центр, к которому сходятся все проявления жизни духовной»⁴⁴.

Гораздо более развернутым и обоснованным этот тезис предстает перед нами в работах профессора Санкт-Петербургской духовной академии *Василия Николаевича Карпова* (1798–1867). На сознание Карпов смотрит как на безусловное начало психологии. «Сознание в природе человеческого духа есть факт, свидетельствующий о самом себе чрез самого себя; оно есть единственная непосредственность или единственное непосредственное явление, для познания которого не требуется ничто другое, кроме его самого, тогда как само оно безусловно требуется для познания всего другого. Сознание есть свет, рассеивающий таинственный мрак, которым облечено нравственное существо человека, — светильник, при котором видно все, что в нем есть, и без которого все погребено было бы во тьме безотчетных животных ощущений»⁴⁵.

Свет сознания не всегда и не у всех одинаково ярок, но по мере достижения необходимой напряженности он позволяет заключать даже о том, «что непосредственно не подлежит сознанию и скрывается либо в недоступной глубине человеческого духа, либо в неразгаданных законах органической жизни». «Посредством таких заключений, — резюмирует В. Карпов, — психология придет во внутреннюю связь, с одной стороны, с философией религии, а с другой — с физиологиею человеческого организма и составит среднее звено в ряду наук, раскрывающих двухстороннюю нашу природу»⁴⁶.

Отнюдь не случайно ссылку на В. Н. Карпова («первый момент сознания есть сам человек») мы находим у В. И. Несмелова, который, несомненно, относил себя к тому же направлению мысли. К сожалению, промежуточных звеньев, соединяющих Карпова и Несмелова, не так уж много.

Достаточно уверенно можно, пожалуй, говорить только о В. А. Снегиреве; что же касается других представителей духовно-академической учености, то их взгляды несут заметную печать схоластического консерватизма и эклектизма.

В Московской духовной академии в середине столетия умозрительную психологию читал известный сподвижник митрополита Филарета (Дроздова) *Федор Александрович Голубинский* (1797–1854). По структуре и основным вопросам его лекции мало чем отличаются

от образцов XVIII века. Основной их особенностью является, пожалуй, только последовательное воспроизведение платоновских схем и аргументов, что, впрочем, вполне соответствовало Уставу 1814 года.

Согласно с длительной традицией, к которой Голубинский относит и пифагорейцев, и неоплатоников, и большинство отцов Церкви (упомяная, впрочем, на первом месте сочинение Иоанна Мейсона), он склоняется к трехчастному представлению существа человеческого, считая при этом дух высшей способностью души. Поскольку душу, в полном согласии с учением Церкви, Голубинский мыслит сотворенной из ничего, то получается, что и дух как «высшую ее способность» надо мыслить «тварным». Но такого последовательного вывода Голубинский не делает, а с помощью все тех же платоновских идей пытается обосновать концепцию «искры Божией» в человеческом сознании.

«Итак, — пишет он, — самая душа человеческая, как ограниченная субстанция, не может быть частицею Божества, — она произведена из ничего; но идею о Бесконечном, которая сообщает высшую жизнь душе, влечет ее к Божеству, едва ли можно производить из ничего; она есть отражение и во времени раскрывающийся образ вечной, полной, всесовершенной идеи Божества о самом себе»⁴⁷.

Платонизм у Голубинского, таким образом, имеет тенденцию к плавному переходу в гегелизм... Важно, впрочем, что Голубинский, вместе с В. Н. Карповым, стоит на точке зрения врожденности человеку идеи Божества, которая, по-видимому, с необходимостью присутствует, или отражается, в его «тварном духе», уме, сознании... Эту самую идею врожденности, однако, совершенно решительно стал отрицать преемник Голубинского в Московской духовной академии В. Д. Кудрявцев-Платонов...

По проторенной колее умозрительной психологии можно было ехать еще очень долго — но это была дорога в никуда. Вызубрив онтологические и психологические доказательства бессмертия души, семинаристы зачитывались Людвигом Фейербахом. Спор П. Д. Юркевича с Н. Г. Чернышевским не привлек на сторону идеализма новых сил; скорее, оставил впечатление, что ему приходится отступать, изощряясь в защите своих владений, сужавшихся подобно шагреновой коже.

Дальновидные представители духовно-академической учености избрали путь не конфронтации, а размежевания. Эмпирическому

естествознанию и идущему за ним «естественнонаучному материализму» должна быть отдана для свободного изучения большая сфера пространственно-временных явлений, но для метафизики его выводы отнюдь не обязательны; впрочем, ей самой необходимо больше сдержанности, апофатичности, критического духа. Короче говоря, пришло самое время перечитать Канта.

Наиболее последователен в определении «границ естественнонаучного образования понятий» был Н. Н. Страхов. Но его исследование «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886) осталось в сфере чистой методологии. В таком же духе им написаны обзоры «Английская психология» (1867), «Из споров о душе» (1870), «Бенеке» (1872) и другие. Страхову приходилось, по большей части, напоминать о самых азах спекулятивного знания, ибо даже маститый автор «Науки о духе», основатель Московского психологического общества М. М. Троицкий (1835–1899) позволял себе именовать «Критику чистого разума» чепухой⁴⁸. И о несовместимости христианства и спиритизма, кроме Страхова, мало кто мог сказать достаточно убедительно⁴⁹. Но положительные его упования разворачивались в туманной перспективе и связаны были прежде всего с возрождением «фихте-гегелевского идеализма». Б. П. Вышеславцев и И. А. Ильин вскоре подтвердят принципиальную верность его интуиции.

Пути выхода из кризиса умозрительной психологии искал и Александр Емельянович Светилин (1842–1887), занявший кафедру в Санкт-Петербургской духовной академии после В. Н. Карпова. По-видимому, он стремился удерживать традиционную структуру и последовательность курса, сложившиеся еще в XVIII веке, сохраняя известное равновесие между новейшими данными эмпирического естествознания и метафизическими построениями светил «спекулятивного теизма» — Г. Лотце, И. Г. Фихте-младшего, Г. Ульрици. Светилин решительно выступал при этом против метафизики, «которая с научными данными обращалась бы тенденциозно и насильственно», давая некоторым ревнителям благочестия повод для подозрений, что он сторонник «психологии без души»⁵⁰... Светилин руководил и кандидатской работой студента Антония (Храповицкого), но не смог увидеть ее завершенной.

Известную параллель Светилину составляет другой психолог, Вениамин Алексеевич Снегирев (1841–1889), профессор Казанской духовной

академии. Чутко внимая запросам времени, он определил положительную программу религиозной антропологии, которую в дальнейшем развивал его студент В. И. Несмелов.

Определяя основные задачи «наук о человеке», Снегирев четко противопоставил их целям естествознания, изучающего пространственные явления. Предметом философской антропологии должны стать явления «непространственные», присущие сознанию, но при этом для духа следует найти такие же элементарные, неразложимые далее понятия, какие обрела физика для внешней природы⁵¹.

У Снегирева мы находим решительное размежевание с физиологией и четкую ориентацию на «непосредственные данные сознания». У его ученика и последователя В. И. Несмелова не случайно обнаружится много общего с Бергсоном. По сравнению с трактовкой «наук о духе» у П. Д. Юркевича и М. М. Троицкого, Снегирев делает существенный шаг вперед; у него есть убеждение в «научности» заимствуемых у естествознания принципов и их приложимости к области философской антропологии.

Однако именно здесь была ахиллесова пята его методы, изъят, унаследованный и Несмеловым, — антиисторизм. Руссоистский взгляд на «естественного человека» заведомо ненаучен; в его рамках нет места изучению Откровения, хотя бы даже как «паранормального», но все-таки *исторического* явления психики. Изучать религиозное сознание, в особенности христианское, вне истории — это совершенная утопия, о чем ясно говорили и Шеллинг, и кн. С. Н. Трубецкой...

Тем не менее, окончательный перелом в сторону изучения *сознания* как *differentia specifica* рода человеческого произошел. Теперь предстояло понять сознание как совместное знание — знание-с-Иным, знание-с-Богом, то есть нераздельное знание об Абсолютной Личности и своем эмпирическом «я» как тусклом и искаженном ее отражении. Иными словами, надо было четко выразить мысль о нераздельности самопознания и богосознания, утвердив тем самым самопознание как таинство богообщения.

«Наука о человеке» Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937) — это религиозная антропология «в пределах только сознания». Она закрепила весьма существенный поворот умозрительной психологии с накатанной метафизической колени, на которой антифонное поскрипывание

онтологических, теологических и прочих доказательств бытия Бога и бессмертия души обеспечивало благонадежность бурсацкой догматической дремы...

Поворот этот совпал с обновлением интереса к кантовскому наследию, и потому переключки с «Религией в пределах только разума», может быть, и неявны и ненамеренны, но вполне соответствуют духу времени и логике предмета. В немалой степени построения В. И. Несмелова были подготовлены В. А. Снегиревым; существенно сказалось на них и углубленное, критическое изучение наследия св. Григория Нисского, которому Несмелов посвятил свою магистерскую диссертацию.

Отношение В. И. Несмелова к видным представителям западноевропейской философии очень показательно. Он высоко ценит Декарта, особенно его психологическое доказательство бытия Божия, которое позднее будет с воодушевлением воспринято Б. П. Вышеславцевым. Не миновало В. И. Несмелова и влияние Фейербаха, который «шел по верному пути», но «дошел по нему только до середины». Что же касается Канта и Фихте, то суждения В. И. Несмелова о них производят впечатление некоторой пестроты и даже противоречивости.

С одной стороны, Кант дает «правильное определение философии» как науки о человеке, «истинное понимание свободы человеческой воли», правильно разъясняет факт единства сознания как основного условия связи психических явлений, дает меткую критику онтологического доказательства бытия Бога и т. д. Кант и Фихте правы в критике внешне-эмпирической трактовки возникновения идеи Бога; Фихте верно учит о сверхчувственном мире, им «прекрасно выражена» мысль, что конечная цель человека не может быть достигнута в пределах этого мира; он имел «несомненное право утверждать», что не знание само по себе, а только деятельность, согласная с познанием истины, составляет подлинное назначение человека и т. д.

С другой стороны, Несмелов резко критикует понятие нравственного закона, взятое Кантом из богословия, но без богословских обоснований, кантовскую «разумную религию» (солидаризуясь в основном с Якоби), отрицание Фихте бытия Бога как особой субстанции⁵², и в конце концов обвинит Канта в деизме, а Фихте — в атеизме, не смущаясь тем, что двадцатью страницами ранее опирался именно на Канта, подчеркивая психологическую связь идеи нравственной личности с религиозным

самоопределением человека, и приводил «молитвенное обращение к Богу» у Фихте...

Во втором томе своего труда Несмелов нападает на Канта особенно резко: его философия, оказывается, может выступать в качестве «лучшей иллюстрации всей противухристианской литературы»; в отношении «всех пунктов христианского вероучения» Кант «держался безусловно отрицательных взглядов». Складывается впечатление, что Несмелов тем резче отмежевывается от Канта и Фихте, чем больше сознает действительную свою от них зависимость. При этом он как будто напрочь забывает, что Кант и Фихте боролись именно с тем «языческим» пониманием христианства, которое вызывало протест и у него самого, так как оставалось преобладающим и в конце XVIII, и в конце XIX века. В этой борьбе они, конечно, иной раз хватали через край, но герменевтически корректно рассматривать их высказывания можно только в контексте этой борьбы.

Подобно Канту и Фихте и отнюдь не без их помощи, Несмелов прорывается к подлинному содержанию христианского откровения, полускрытого ритуалистическими и примитивно-магическими наслоениями «исторического христианства». Но Кант и Фихте, начинавшие свою деятельность в контексте протестантской культуры, естественно, считали при этом возможным вообще переступить через «историческое христианство» и *volens-nolens* конструировали некое особенное, отвлеченное. Это, конечно, вызывает справедливое негодование Несмелова, но нужно заметить, что и ему самому конкретного историзма все-таки недостает, и разрыв между первым и вторым томами его «Науки о человеке» весьма ощутим. Ведь вся эта книга очень успешно была построена в первом томе без «исторического Христа»...

Хотя построения В. И. Несмелова на фоне предшествующей ему философской книжности воспринимаются как очень свежие и достаточно оригинальные, нельзя не заметить, что основной стержень его аргументации в конечном счете восходит к Ансельму Кентерберийскому. Ибо то в различной степени четкое, но непременно присущее всякому индивидуальному сознанию понятие Абсолютной Личности, с которым наше «я» себя порой отождествляет, в итоге и обозначает «существо, больше которого нельзя помыслить». Онтологический аргумент в такой же мере психологичен, в какой психологический (Декарта) онтологичен:

«Самый факт живого отображения в человеке безусловного бытия как истинного бытия свободно-разумной личности принудительно говорит человеку, что в его ограниченно-условном бытии существует какая-то особая связь с истинно-безусловным бытием»⁵³.

Различие между этими аргументами заключается в том, что *ens quo majus cogitari nequit* только можно помыслить, тогда как идея Абсолютно свободной Личности необходимо присуща всякому сознанию и реальна в силу реальности самого сознания. Однако это обстоятельство не может служить доказательством бытия Абсолютной Личности, трансцендентной по отношению к нашему сознанию, а равным образом не может обосновывать метафизический трансцензус от любых *données immédiates*... Попросту говоря, негоже богословию и метафизике совершать насилие над феноменологией, притворяясь, что исторического Откровения они не замечают...

О «нечувствии истории» у Несмелова писал и Г.В. Флоровский. Но в конце концов «коперниковскую революцию» в антропологии Несмелов завершил и закрепил — ее «солнцем» стало понятие сознания.

Одновременно с Несмеловым в том же направлении продвигались и представители теософского движения, опиравшиеся в значительной мере на исследования и публикации Макса Мюллера и других религиоведов. Они допускали немало герменевтического произвола и антиисторических обобщений, легко смешивали поэзию и метафизику, но притяжение солнца-сознания исповедовали искренне и вдохновенно. Петр Демьянович Успенский (1878–1957) может быть назван как наиболее систематический мыслитель этого направления⁵⁴, а его учителя Георгия Ивановича Гурджиева нельзя не вспомнить хотя бы как создателя Института Человека в Фонтенбло под Парижем.

«Новому религиозному сознанию», которое заявило о себе в начале XX века, теософия была гораздо ближе, чем академически суховатый Несмелов. Пожалуй, единственным, кто заметил и оценил казанского богослова, был Н.А. Бердяев. Прекрасный и тонкий психолог, он умел в философской разногласии различать действительно важные, самобытные темы... Тема о человеке в наследии Бердяева — основная, но отметить в многочисленных его трудах специфически бердяевские мотивы крайне затруднительно, ибо там нет ничего, что



прежде не было бы зримо наглядно представлено в текстах апостола Павла, Н. Ф. Федорова, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева... Главное у него, пожалуй, — это растворение антропологии в философии творчества, не чуждой теософических каденций.

То, что у автора «Назначения человека» прозвучало лишь намеком, невятно и противоречиво, нашло вполне откровенное развитие у его последователя Петра Боранецкого, по сути дела заново обосновывавшего идеологию ренессансного титанизма. Бердяев, как известно, видел «тайну» Возрождения в том, что оно «не удалось». П. Боранецкий разъясняет почему — потому что оно не порвало вполне с религией.

Согласно Боранецкому, религия «отрицает самое Историю»⁵⁵, она является «мэоническим мирозерцанием», которому противостоит положительное — прометеизм. Этот тезис Боранецкого особенно оттеняет известный вывод А. Ф. Лосева: «Прометей — это *Сатана*»⁵⁶... История, по Боранецкому, есть становление Абсолютного, а основной принцип становления — творчество, тогда как принцип бытия — единство. Человек предназначен жить в творческом единстве со становящимся Абсолютным.

Боранецкий вполне проникся идеями Н. Ф. Федорова и очень хорошо понял основное противоречие его мировоззрения. Федоров хочет разрешить свою задачу «на почве и в составе Теологического мирозерцания Религии»⁵⁷, а это заведомо невозможно. Только «гармонически-целостное мирозерцание, соединяющее в себе реалистический идеализм и идеалистический реализм и тем самым утверждающее жизнь и преодолевающее смерть», — титаническое мирозерцание прометеизма, — способно довести до конца задуманное библиотекарем Румянцевского музея «общее дело»⁵⁸.

Боранецкому, таким образом, вполне удалось сделать то, о чем не так уж давно грезил некоторые идеологи «русского возрождения», — связать воедино идеи Н. Ф. Федорова с прометеизмом К. Маркса. Но на этом пути мы уже выходим за рамки религиозной антропологии...

Несмеловские мотивы порой становятся очень заметными у *Семена Людвиговича Франка* (1877–1950). Его «Душа человека» (1917) стала последней точкой в истории русской «рациональной психологии». Она охватывает тематику соответствующих академических курсов,

но дает ей более органичное, живое оформление. Кажется, Франку в значительной мере удалось осуществить программу, намеченную В. Н. Карповым. Религиозное намерение у него не декларируется и не нормирует мысли, но в то же время несомненно присутствует как ее главный ценностный ориентир.

Душевная жизнь, по Франку, есть «потенция духовного бытия», которое вполне реализуется лишь в богосознании. Путь к нему лежит через самоуглубление, через «усмотрение трансцендентного субъективному „я“ абсолютного корня нашего „я“»⁵⁹. Индивидуальность не есть отрешенная единичность, монада без окон, напротив, совершенная индивидуальность есть вместе с тем и совершенная универсальность — как вскоре определит Л. П. Карсавин, «стяженное всеединство». Недаром оба прошли школу Николая Кузанского... Укорененная в надындивидуальной основе бытия, индивидуальность как «конкретный луч духовного света» есть одновременно созерцание и выражение Бога, Его образ.

Антропологическая тема разрабатывалась Франком и в последующих работах, оставалась постоянно в поле зрения при обращении к гносеологической или социологической проблематике. Франк глубоко чувствовал и наглядно показывал, что религиозное мировоззрение неделимо. В книге «Реальность и человек», написанной за год до смерти, он подвел итоги своим построениям и одновременно осуществил достаточно органичный синтез многих заветных идей русской философии. Помимо В. И. Несмелова, здесь ясно ощущается близкое соприкосновение с Н. О. Лосским, Вл. Соловьевым, И. А. Ильиным (в вопросе о «сопротивлении злу») и даже Г. Г. Шпетом (различение «действительности» и «реальности»). Но, что особенно существенно, логическим развитием темы сознания в антропологии Франка стала проблема *сверхсознательного* и понятие *личности*.

Совершенно очевидно, что, хотя понятие со-знания (или со-вести) существенно помогает конструированию связи между Богом и человеком, оно сохраняет слишком явный оттенок дуализма и потому мыслится, скорее, не как мост, а только как его опоры; в нем ощутимо то рационально-дискретное начало, с которым неловко подступать к непрерывному свету Непознаваемого. Сверхсознание выступает именно в качестве искомой непрерывности, в которой осуществляется таинственное единение Бога и человека. Тема сверхсознания появляется, конечно, задолго до Франка

в мистической литературе; возможности использования этого понятия в описании православной аскезы обсуждались М. В. Лодыженским («Сверхсознание и пути к его достижению», 1912), но Франк приводят сюда, конечно, не внешние влияния, а логика развития системы; к тому же, надо заметить, терминологически он предпочитает использовать «трансрациональное» и «сверхлогическое»...

Соотносительны со «сверхсознательным» и «трансрациональным» понятия *личности* и *самости*. Последнее было введено в русскую религиозную антропологию Б. П. Вышеславцевым, но Франк, возможно, вполне независим. «Самость» у него «есть как бы „дверь“ для вхождения духа в непосредственное самобытие»⁶⁰; под именем «высшего „я“» она привлекает на суд свою непосредственную «душевную» самость (и здесь очевидна ее связь с со-знанием или со-вестию) и конституирует то, «что мы называем личностью». *Самость* у Франка, очевидно, тождественна «абсолютному корню нашего „я“»... Франк видит личность «в ореоле непостижимости», но в какой мере для возведения «в достоинство лица» (А. Галич) важны сознательные волевые усилия, он говорит несколько противоречиво.

Во всяком случае, его персоналистической устремленности отказать в дерзновении невозможно. «Будучи религией личности, — пишет Франк, — христианство с присущей ему парадоксальностью берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями»⁶¹. Конечно, богоподобная и тем паче стремящаяся к обожению личность не может быть подчинена никакому внешнему закону, хотя и вправе его свободно принять... Но каждый конфликт с моральными ценностями — все-таки предмет конкретного анализа...

Соотнесены понятия *сознания* и *личности* также у *Сергея Алексеевича Алексеева-Аскольдова* (1871–1945), в творчестве которого в известной мере подведены итоги русского неолейбницианства. Свое исследование «Сознание как целое» (1918) он завершает разделом «Глубина сознания и личность». По Аскольдову, личность создает «лишь непрерывность „я“, освещаемая памятью»⁶². Эта точка зрения, весьма напоминающая Дж. Локка⁶³, которого, впрочем, Аскольдов не цитирует, позволяет предположить, что идеи предсуществования личности и уж тем более метемпсихоза его не увлекают. Скорее, можно говорить о том, что личность синергийно, таинственно создается в меру укрепления ее богосознания.

Проводя аналогию с построениями кн. Е. Н. Трубецкого, фактически относящего «Абсолютное сознание» к свойствам Абсолютной Личности, естественно заключить, что для эмпирических индивидов стяжание личностных качеств, «воипостазирование» происходит одновременно с их приобщением к «Абсолютному сознанию».

Однако подобное домысливание концепции С. А. Аскольдова противоречит свидетельству, согласно которому свою последнюю книгу он посвятил теме «перевоплощения», но все же уничтожил ее по конфессиональным соображениям⁶⁴. Таким образом, С. А. Аскольдову не удалось вполне согласить свое философское мирозерцание и христианскую веру, как не удалось это сделать и Н. О. Лосскому, отстаивавшему метемпсихоз и апокатастасис, правда не испытывая угрызений совести...

Определение личности, которое дает в конечном счете С. А. Аскольдов (наибольшая «связность единства сознания, или „я“, с глубинными, неизменными и характерными переживаниями»⁶⁵), оставляет все-таки сомнения в необходимости этого понятия: нельзя ли обойтись только душой и сознанием? Остается впечатление, что колебания Аскольдова в сторону метемпсихоза обусловлены некоторой нечеткостью его отношения к понятию личности.

Здесь к слову будет напомнить, что вышедший в 1935 году в Париже сборник «Переселение душ», в котором приняли участие С. Л. Франк, Б. П. Вышеславцев, о. С. Булгаков, о. Г. Флоровский, В. В. Зеньковский и Н. А. Бердяев, целиком посвящен критике тео- и антропософских учений о «перевоплощении» и отражает своего рода антропологический консенсус русских мыслителей. Его узловые моменты особенно четко выделены Флоровским: в общем суждении о человеке «Аристотель прав против Платона», но это касается только отношений души и тела; личности же он, по существу, не знает, как и вся античность. Флоровский заметно находится под впечатлением грандиозных обобщений А. Ф. Лосева («Очерки античного символизма и мифологии»), искусно возвышающих православно-христианское сознание и дающих беспрецедентно объемную оценку платонизма. Кое-что в этих обобщениях, однако, подгонялось под апологетическую задачу, не без ущерба для исторического материала, и как-то плохо верится, что античность не знала и не предчувствовала тайны личности...

Больше, чем кто-либо из русских мыслителей, уделил внимания теме личности *Лев Платонович Карсавин* (1882–1952). Это понятие является центральным для его метафизики и историософии. К сожалению, Карсавин не был вполне последователен в методологических вопросах: о допустимости редукционистских определений личности, о значении лика во всяком смысловом различии. Не всегда уместное и неосторожное применение острого логического инструментария к предельно тонкой материи, облакающей последние тайны бытия, ведет к тому, что Карсавин неизбежно надрывает ее и увлекается в бездну мэонизма. Признавая единственной реальностью только Бога, он фактически отрицает в Нем Творца, создавшего нечто иное и внеположное себе и даже отпечатлевшее Его образ и подобие. Понятие личности Карсавин не связывает исключительно с человеком, допуская его применение к субъектам собирательным, социальным, метафору уравнивает с Откровением.

Тем не менее, в Карсавине надо признать наиболее систематического представителя русского персонализма, последовательно связывающего религиозную антропологию с социологией, экклесиологией и историософией.

Принципиально важно проверить нарочито заостренное требование Карсавина понять человека «как тварный безличный субстрат, неопределимостью и непостижимостью своею подобный Богу», смысл бытия которого раскрывается как его «лицетворение», или «обожение»⁶⁶. В отличие от Франка, Карсавин явно не был склонен к поискам абсолютного корня нашего «я»... Соглашаясь с ним, мы должны будем признать в первозданном Адаме только «безличный субстрат» и отказать в «достоинстве лица» и своим грешным родителям, и дуэлянту Пушкину, и даже ангелам, так как учения об их обожении Церковь не знает. Очевидно, требование Карсавина слишком радикально, и «обожение» нельзя мыслить как «стяжание личности». Не случайно, наконец, церковная традиция говорит именно о спасении, или стяжании души. Похоже, что вопреки и Аскольдову, и Карсавину, к сознанию и душе личность стоит в весьма опосредованных отношениях... Только она людей действительно различает, и только в личных отношениях они по-настоящему сближаются.

Важным событием в истории русской религиозной антропологии XX века явилось творчество *Бориса Петровича Вышеславцева* (1877–1954).

Прочная укорененность в русской философской традиции, богословская проницательность сочетались у него с вполне органической включенностью в европейскую культурную традицию и чуткостью к мифопоэтическим озарениям Востока. Вышеславцевым впервые было дано развернутое изложение христианской «философии сердца» и предпринята смелая попытка установить точки соприкосновения аналитической психологии и аскетического опыта отцов пустынных.

Отправной точкой его творческих исканий явилась этика Фихте, который до предела заострил все вопросы, подспудно волновавшие русский ум на протяжении столетия, и невозможно было двигаться вперед, оставляя их безответными. В. И. Несмелов, как мы видели, свою зависимость от Фихте чувствовал, но и тяготился ею. В лице Вышеславцева (а также И. Ильина, Б. Яковенко, А. Кубицкого, Г. Гурвича) русская религиозно-философская мысль наконец признала в Фихте *своего*⁶⁷.

В богословской перспективе это означало окончательный разрыв с августинизмом. Конечно, в немалой степени он был подготовлен А. Бриллиантовым, Е. Трубецким, Д. Гусевым, И. В. Поповым и другими. Но все-таки именно изучение нравственного идеала Фихте открывало путь возвращения к «Диондре» и Антонию Великому, оставляя в стороне схоластический частокोल понятий «предваряющей», «оправдывающей» и «сугубой» благодати, «сверхдолжного дара» и «наследственного греха». Наиболее четко свои антропологические взгляды Б. П. Вышеславцев изложил в статьях об образе Божиим в человеке.

Вся проблематика несмеловской «Науки о человеке» сведена здесь к нескольким прозрачным и отточенным фразам, чтобы тут же наглядно продемонстрировать блеск и нищету психологизма. Здесь же Вышеславцев предложил семиуровневую антропологическую схему, позднее положительно оцененную архим. Киприаном (Жерном): человек как 1) физико-химическая энергия; 2) живая клетка; 3) психическая энергия коллективного бессознательного; 4) лично-бессознательное; 5) сознательная животная душа; 6) духовное сознание, духовная личность; 7) самость.

Вполне очевидно, что в концептуальном отношении схема эта отработана не вполне, особенно на важнейших верхних уровнях: неясны основания для различения «духовной личности» и «самости»,



тем более что первая определяется одновременно и как «духовное сознание»; непонятно, к какому уровню предполагается отнести «образ и подобие Божие»...

По Вышеславцеву, самость в человеке сверхсознательна и, по-видимому, не просто богоподобна, но воистину божественна, это «искра Божия», сокрытая от познающего взора. Подобное развитие мысли чрезвычайно напоминает С. Л. Франка...

Однако принципиальный вопрос, который Вышеславцев не только оставляет без ответа, но даже и вовсе не ставит, заключается в том, *когда и как* усваивается метафизическая самость — в момент творения человека (и тогда необходимо будет говорить о предсуществовании если не души, то *самости* каждой конкретной личности) и помимо его волевых и сознательных усилий или на пути его религиозного самоопределения?

Принимая во внимание все мотивы и основания, по которым Б. П. Вышеславцев ввел понятие «самость», мы обязаны проверить, не грозит ли ему лезвие знаменитого английского номиналиста, радевшего о «неумножении сущностей» сверх необходимости. Согласно определениям Вышеславцева, «самости» усваиваются подлинно божественные качества, и в таком случае необходимо разобраться, является ли она «частью Бога» (что, понятное дело, потребует признания делимости Божественного Существа), или ее надо как-то соотносить с божественными «энергиями» в духе паламизма... Иными словами, можно ли — и не проще ли — говорить об «обожении» без понятия «самость»?

Перефразируя Вышеславцева, мы могли бы сказать: обоженная личность подлинно мета-физична и мета-психична, во всех отношениях есть некоторое «мета». Личность же, отказавшуюся соединиться с Жизнью и Истиной, неизбежно ждет утрата этих «мета-физических» свойств, растворение в эмпирическом бытии и смерть.

Итак, если обожение есть чаемый идеал, то «самость» мыслима только как «обоженная личность». Если же «самость» полагать как некоторую сущность, предворяющую обожение и даже сам акт сотворения человека (ведь она вневременна), мы должны будем признать ее и физически неуничтожимой, многократно воплощаемой, чем-то вроде зона и т. п.

Б. П. Вышеславцев, как это становится особенно наглядным в его статье «Бессмертие, перевоплощение и воскресение» (1935), не только

говорит о том, что «самость укоренена в Абсолютном», что она «созидает» свою «индивидуальную личность», но и прямо отождествляет ее с Атманом... Не говоря о том, что подобное транспонирование понятия из религиозного мировоззрения индуизма в христианское требует серьезного обоснования, ибо иначе оказывается заурядным теософическим насилием над тем и другим, необходимо констатировать, что отождествление самости с Атманом трудно сочетать с христианской сотериологией. Ведь если с индуизмом и теософией утверждать «ты есть То», ни о каком обожении речи уже быть не может: уместно говорить только об «освобождении» себя от страданий, иллюзий, плена призрачного мира — зыбкого средостения между *моим* состоянием сознания и *моей* подлинной сущностью. Наконец, если «божественная самость» *созидает* «личность», то у «тварного начала» в человеке отнимается и свобода, и вменяемость...

Характерно, что отождествление самости и Атмана мы встречаем у Вышеславцева в статье, направленной против штейнерианства и теософских адаптаций индуизма. Он, очевидно, намеревался побить теософов их же оружием, но меч оказался обоюдоострым... На антропологическую концепцию Вышеславцева чрезвычайно сильное воздействие оказала аналитическая психология Юнга с ее учением о коллективном бессознательном. Выстраивая «ступени» преображения этого бессознательного, Вышеславцев вполне естественно пришел и к идее *сверхсознания*, чему, конечно, могли способствовать книга М.В. Лодыженского и подобные ей труды. Нетрудно понять, что состояние обожения действительно можно было бы описать этим термином, поскольку в нем предполагается снятым противопоставление «я» и «не-я», в том числе «я» и Бога. Но для Вышеславцева, отождествляющего сверхсознание и самость, последняя оказывается не чаемым состоянием преображенной, обоженной личности, а от века данной сущностью человека...

Вышеславцев был едва ли не единственным русским мыслителем, заметившим весьма своеобразную концепцию С.В. Троицкого, изложенную в его «Христианской философии брака». Известный канонист, испытавший влияние Вл. Соловьева, выдвинул идею, что в подлинном брачном союзе рождается некая новая духовная сущность — «молекула надличного бытия». Спасение личности — в ее самопреодолении и вхождении в это высшее единство... В чем тогда смысл *самости*? Дискуссия



между Троицким и Вышеславцевым носила очень серьезный характер, но осталась совершенно незамеченной...

Едва ли кто из русских философов XX века писал так много и так постоянно по антропологической проблематике, как *протоиерей Василий Зеньковский* (1881–1962). Уже в 1914 году вышла его объемная монография по проблеме психической причинности, в которой вековые темы психофизического параллелизма, понятия памяти, воли, личности и т. п. отфильтрованы многослойной сетью авторитетных мнений психологов и философов различных школ и направлений⁶⁸. В дальнейшем о. Василий постоянно возвращается к антропологическим мотивам, в первую очередь в связи с вопросами педагогики и религиозного воспитания, а также в ходе своих историко-философских изысканий по русской философии. Наконец, в начале 50-х годов он берется за подведение итогов, стремясь зафиксировать основополагающие принципы православной антропологии.

В доброжелательной, но в то же время весьма взыскательной рецензии на первую книгу В.В. Зеньковского (1914), принадлежащей перу Г.Г. Шпета, было подмечено, что автор «больше дорожит тем, что он повторяет чужое мнение, чем тем, что он сам до чего-то додумался»⁶⁹. С «принципами православной антропологии» у прот. Василия, к сожалению, получилось вряд ли лучше, чем с психической причинностью. Они изложены скороговоркой, весьма схематично и просто менее воодушевленно, чем на отдельных страницах «Истории русской философии», посвященных идеям конкретных мыслителей. Однако никто, кроме прот. Василия, не говорил с такой решительностью именно о *принципах*, и потому его труд не может быть обойден вниманием.

Психологические и методологические установки Василия Зеньковского в несколько гротескном увеличении проявляются у автора «Основ древнецерковной антропологии» Авраама Позова (1890–1979), возраставшего в почти полной изоляции от философских кругов русской эмиграции⁷⁰. Своим стилем, необычным языком, насыщенным неологизмами, манерой мышления он производит впечатление сумбурного автодидакта, экстравагантного чудака, время от времени озадачивающего правдоподобными и отнюдь не ординарными интуитивными прозрениями.

В жанровом отношении его труд отдаленно напоминает «Литературные добавления» к «Аксиомам религиозного опыта» И. А. Ильина. Наборы святоотеческих высказываний, зачастую связываемых чисто формально («Макарий говорит..., Никита Стифат дополняет» и т. п.), распределяются Позовым по весьма утонченной и разветвленной триадо-логической сетке, в основе которой лежит членение антропологической проблематики на «систасис», «катастасис» и «апокатастасис». Обильно уснащая свой текст грецизмами и грекоформными неологизмами, Позов подтягивает к неведомым патристической традиции понятиям подкрепляющий и мотивирующий их доксографический материал.

Основной замысел А. Позова совершенно прозрачен: поскольку органически «систему» святоотеческой антропологии выявить невозможно (в чем вполне убедился уже архим. Киприан Керн) — ее надо создать заново. Труд Позова точнее следовало бы назвать так: «Система антропологии, основанная на святоотеческой письменности». Однако и оно не вполне отвечало бы своеобразию метода автора: наряду со свв. отцами у Позова то и дело встречаются цитаты из Плотина, Парацельса, Леви-Брюля, М. И. Владиславлева, К. Г. Юнга и других. Так что, скорее, это опыт некоей «синкретической» антропологии, которая, по намерению автора, должна быть строго православной, но — вполне в духе русской религиозной философии — «скорректированной» в сторону апокатастасиса. Для «православной» антропологии Позова выглядит все-таки чрезмерно систематизированной и методичной; признаки формального родства с теософическим синкретизмом коренятся в глубинах авторского замысла, но, доколе не прекратятся попытки систематизировать православное мировоззрение по той или иной оси, считаться с этим трудом, несомненно, придется.

Сквозным принципом построений Позова является триадичность, и здесь нужно прямо сказать, что внешняя его привлекательность никак не может служить критерием христианской ортодоксии. По этому принципу, как известно, строились сочинения неоплатоников (своей систематичностью, безусловно, превосходившие святоотеческие сочинения), Гегеля и т. д. Триадичность отнюдь не является показателем исповедания Св. Троицы, а порой свидетельствует, скорее, о произвольном толковании этого догмата. Но главное — сам принцип: будучи положен в основание системы, он постоянно требует от автора введения таких



дистинкций в понятийный аппарат святоотеческих текстов, которые могут быть определены только как некое герменевтическое насилие и произвол. «Система» вырывает понятия из их исторического контекста, создает конфликт систематизма и историзма.

Авраам Позов, несомненно, стремился быть последовательно православным в своем изложении, и собранный им материал в качестве антологического чтения отнюдь не безынтересен, но в качестве законченной системы — с ее «тримериями», «эксцентризмом», «гедопатией», «метасхематизмом» и прочим — он способен пленить только сциентистски ориентированного мистика, в чем, возможно, и состоит его «катехизическое» значение. Сколь-нибудь чуткий к философской терминологии слух не может не насторожить сознательное стремление Позова сочетать «единственный в мире по богатству, красоте и выразительности» сократо-платоновский научно-философский язык с «прекрасным» языком схоластики, оставляя неосвоенными традиции русской отвлеченной лексики. Поэтому его рассуждения о сердце как «центре тримерии», с одной стороны, подкупают видимой близостью к сокровенным интуициям русской религиозной мысли, но в то же время в них звучит такой избыточный металл иноязычных заимствований, что невольно закрадываются сомнения в их органичности.

Для антропологии, предметом которой является не помнящий своего небесного родства потомок обезьяны, и для «психологии без души» сочинения религиозных философов, говоря «научным» языком, *иррелевантны*, то есть попросту безразличны. Познающий субъект этих наук, признавая себя тождественным физиологическим процессам и рефлекторным механизмам, свидетельствует о добровольном самоуничтожении:

Где я? где я?

По себе я

Возалкал.

Я — на дне своих зеркал.

Вяч. Иванов. «Прозрачность»

В силу этого обстоятельства несмеловская «Наука о человеке» еще долго не утратит своей спекулятивной ценности, то есть роли современной «Диоптры», «душезрительного зеркала». Но для конкретной личности отвлеченный анализ сознания — лишь первый шаг.

Как *личность* человек узнает и открывает себя только в зеркале другой *личности*. Видя в своем *другом*, его творчестве, служении, любви неповторимые врата самообнаружения Божества, мы прикасаемся к тайне «образа Божия», сопрягающей самопознание и боговедение. «Дивен Бог во святых своих...».

Религиозная антропология ближайшим образом конкретизируется в *агиологии*. Но если на *consilium sanctorum* смотреть не через оправу церковно-юридических очков (пусть о правовых границах «Тела Христова» спорят схоласты), а в простоте сердца исповедать, что «дух дышит, где хочет» (Ин. 3: 8), надо будет признать: не только болландисты, но и Гёте, Пушкин, Достоевский, равно как и хранитель краеведческого музея, имеют свою часть в подлинном человековедении...

Примечания

1. Достоевский Ф. М. Письмо к М. М. Достоевскому от 16 августа 1839 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 28. Кн. I. Л., 1985. С. 61.
2. Опыт антропологии. СПб., 1836. С. 67–68.
3. См.: Батюшков Ф. [Д.] Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. Опыт историко-сравнительного исследования. СПб., 1891.
4. См.: Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках М., 1963. С. 154–188.
5. Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 63. Полное издание памятника: Дионстра Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М., 2008.
6. Афанасий Великий. Творения. Ч. III. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 196.
7. Барсов Н. Очерки по истории христианской проповеди. Представители нравственно-аскетического типа проповеди на Востоке в IV веке // Вера и Разум. 1889. № 11. С. 748. Надо заметить, что Барсов был очень чуток к этой проблеме и отнюдь не случайно приложил много усилий для публикации богословского наследия свт. Иннокентия (Борисова).
8. Там же. С. 751.
9. См.: Гаврюшин Н. К. Древнерусский трактат «О человечестве естестве» // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 220–228. См. также: Русская религиозная антропология. Антология. Т. 1. М., 1997. С. 44–47.



10. См.: *Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С.163–164, 173–174, 177–178, 184. Вполне понятно, что обсуждение Софронием Лихудом религиозно-антропологической темы в терминах ареопагитик и паламитского богословия не могло встретить понимания со стороны Стефана Яворского. См.: *Ответ Софрония Лихуда* / Пер. и вступ. ст. *В.В. Аржанухина* // Историко-философский ежегодник, 93. М., 1994. С. 228–255.
11. *Поповский Н.[П.]* Речь, говоренная в начатии философических лекций. (1755) // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. М., 1952. С. 91.
12. *Поповский Н.* Предисловие // Опыт о человеке господина Попа. Переведено с франц. языка Академии наук конректором Николаем Поповским 1754 года. М., 1757. С. 5.
13. Необходимо иметь в виду, что в XVIII веке классификация наук и объем понятия «философия» существенно варьировали. См. выше: «Храм наук и Книга природы».
14. *Баумейстер Ф.Х.* Метафизика / Пер. *А. Павлова*. М., 1764.
15. В известной работе *В.В. Веселитского* «Отвлеченная терминология в русском литературном языке XVIII — начала XIX в.» (М., 1972) он учтен не был.
16. См.: *Солодов Н.В.* Из архива Ф.А. Голубинского // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 5. Н. Новгород, 2007. С. 63–97.
17. Для полноты картины надо еще упомянуть о переводе книги современника А. Попа, близкого ему по духу У. Дерема, или Дёрхэма (1657–1695), «Естественная богословия, или Доказательство бытия и свойств Божиих, почерпнутое из дел творения» (1784), содержащей антропологические главы. Оба писателя, так или иначе, должны были испытать влияние натуральной теологии Джона Рэя (1627–1805) и, благодаря ей, настроиться на общий лад с Фенелоном.
18. *Полетаев Н.* Письма митрополита Киевского Евгения Болховитинова к Я.И. Бардовскому (1819–1822) // Православный Собеседник. 1889, июнь. С. 323.
19. Там же. С. 324.
20. См.: *Ермуратский В.* Дмитрий Кантемир — мыслитель и государственный деятель. Кишинев, 1973. С. 33.
21. См.: *Fénelon F.* Demonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature et proportionnée a la faible connaissance de plus simples. Amsterdam,

1713. См. также: *Grasshoff H.* Antioch Dmitrievic Kantemir und Westeuropa. Berlin, 1966. S. 231–241.
22. «Вот система моей книги, — резюмирует он, — которая заимствована у Кассиана». — [*Fénelon F.*] *Instruction Pastorale de Messire Franc de Salignac de la Mothe Fénelon... touchant son Livre des Maximes des Saints.* Ed. Nouvelle, corrigé et augmenté. Amsterdam, 1698. P. 91. См. также: *Goré J.-L.* La notion d'indifference chez Fénelon et ses sources. Paris, 1956.
23. *Фенелон.* Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека. М., 1809. С. 208.
24. Одно только «Доказательство бытия Бога» под разными названиями переводилось многократно. Сокращенный вариант — Николаем Хлоповым («Зрелище природы...», М., 1766) и Корнилием Ниловым («Позорище природы...», Тамбов, 1793); полный текст первой части — Александром Павловым, переводчиком Баумейстера («Доказательство бытия Бога, взятое из познания натуры...», М., 1788), а также Дм. Ив[а]н[о]в[ым] (?) и Г. С[о]л[о]в[к]о[в]и[м] (?) в 1809 г.
25. См.: Краткое описание жизней древних философов, с присовокуплением отборнейших их мнений, систем и нравоучений, сочиненное г. Фенелоном, архиепископом Камбрийским. Переведено с французского в Московской академии 1787 г. М., 1788.
26. Известно, например, что А. Д. Кантемир пользовался такими книгами, как «Зрелище природы» А. Н. Плюша (1688–1761) — любимое сочинение Шарля Бонне! — и «Доказательство бытия Бога с помощью чудес природы» Б. Ниувентита (1654–1718), которые находились в его парижской библиотеке. — См. *Grasshoff H.* *Op. cit.* S. 239.
27. См.: *Аничков Д.* Рассуждение о бессмертии души человеческой // Полезное увеселение. 1761, июль. № 4. С. 25–37.
28. См.: *Давыдовский Л.* Рассуждение о истинном человеческом благе, выведенное и доказанное из самой человеческой природы. М., 1782 (то же в журнале «Вечерняя Заря», 1782, ч. I, март).
29. *Щербатов М. М.* Разговор о бессмертии души (1788) // *Щербатов М. М.* Соч. Т. 2. СПб., 1898. Стлб. 309.
30. См.: *Лебедев А. С.* Г. С. Сковорода как богослов // ВФиП, 1895. Кн. 27/ (2), [отд. II]. С. 170–177.
31. *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. Т. I. М. — Л., 1938. С. 402.
32. *Достоевский Ф. М.* Письмо к М. М. Достоевскому от 30 января — 22 февраля 1854 г. // Полн. собр. соч. Т. 28, кн. I. С. 173.

33. См.: *Одоевский В. Ф.* Психологические заметки // Современник. 1843. Т. XXXII.
34. Что это и своего рода аллюзия на «Систему трансцендентального идеализма», понятно само собой.
35. *Галич А.* Картина человека. Опыт наставительского чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834. С. 64.
36. Там же. С. 65–66.
37. *Феофан (Авсеев), архим.* Из записок по психологии. Киев, 1869. С. 78–79.
38. Увлечение снотолкованием в эту эпоху было весьма распространено. Ср., напр., письмо И. В. Киреевского к М. В. Киреевской (август 1830), письма митр. Филарета (Дроздова) архим. Антонию и т. д.
39. *Феофан (Авсеев), архим.* Из записок по психологии. Указ. изд. С. 79–80.
40. Там же. С. 179.
41. Там же. С. 199.
42. Там же.
43. Там же. С. 207.
44. *Надеждин Ф.* Опыт науки философии. СПб., 1845. С. 23.
45. *Карпов В.* Вступительная лекция в психологию // Христианское Чтение. 1868. Ч. I. С. 195–196.
46. Там же. С. 198.
47. *Голубинский Ф. А.* Умозрительная психология. М., 1871. С. 104.
48. См.: *Страхов Н. [Н.]* Философские очерки. СПб., 1895. С. 207.
49. См.: *Страхов Н. Н.* О вечных истинах (мой спор о спиритизме). СПб., 1887. О В. А. Снегиреве речь впереди.
50. *Высокоостровский А.* О характере и значении научных трудов и воззрений проф. А. Е. Светилина // Церковный вестник. 1887. № 41 (отд. отт., с. 2).
51. См.: *Снегирев В. [А.]* Науки о человеке // Православный Собеседник. 1876. сентябрь. С. 62–89.
52. Такую же точку зрения отстаивал и С. Л. Франк. «Если под словом „существовать“, — писал он, — разуметь „входить в состав объективной действительности“, то — парадоксальным образом — неверие и вера должны сойтись в отрицании этого предиката в применении к Богу». — *Франк С. Л.* Реальность и человек. Париж, 1956. С. 179.

53. Несмелов В.И. Наука о человеке // Русская религиозная антропология. Антология. Т. 1. М., 1997. С. 393.
54. См.: Успенский П.Д. *Tertium organum*. Ключ к загадкам мира. СПб., 1911.
55. Боранецкий П. О самом важном. Конечное назначение человека. Париж, 1956. С. 388.
56. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 296.
57. Боранецкий П. О самом важном. Указ. изд. С. 1132.
58. Там же. С. 1144.
59. Франк С.Л. Душа человека. М., 1917. С. 198.
60. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 408.
61. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964. С. 183.
62. Аскольдов С. Сознание как целое. Психологическое понятие личности. М., 1918. С. 43.
63. См.: Опыт о человеческом разуме. I, 27, 9.
64. См.: Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 445.
65. Аскольдов С. Сознание как целое... Указ. изд. С. 48.
66. Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 26.
67. Впрочем, и сейчас многие забывают, что Фихте именовал свое наукоучение «логологией», утверждая в его основании Логос Евангелия от Иоанна как высшее единство бытия и сознания (письмо от 23.VI. 1794), и говорил на языке патристики об идеале Полноты Жизни, приближение к которому в условиях земного бытия дает только свободное (то есть *бескорыстное*) нравственное делание...
68. См.: Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. Киев, 1914.
69. Шпет Г.[Г.] Критические заметки к проблеме психической причинности. (По поводу книги В.В. Зеньковского «Проблема психической причинности». Киев, 1914) // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 127 (II). С. 284–285.
70. Позов А. (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. См.: 2. СПб., 2008.

ЧАСТЬ II
Портреты



ТАЙНА «ВНУТРЕННЕГО КРЕСТА»:
СВЯТИТЕЛЬ ИННОКЕНТИЙ (БОРИСОВ)



«А находились еще и такие легкомысленные, опрометчивые судьи, которые <...> произносили Иннокентию приговор осуждения».

М. П. Погодин

В 1811 году в журнале «Друг юношества» орловский помещик, сенатор И. В. Лопухин опубликовал свой «Разговор между двумя приятелями о сердечной перемене», посвятив его архиепископу Орловскому Досифею (Ильину) с прямо выраженным пожеланием: «для употребления в Вашей Севской семинарии».

Сам характер посвящения не оставляет сомнений в особо доверительных отношениях между Лопухиным и орловским святителем. И это дает основания полагать, что взгляды известного мартиниста не могли так или иначе не сказываться на круге чтения учащихся духовной школы в течение того времени, которое преосвященный Досифей находился на орловской кафедре (1798–1817).

Годом позже в Севской семинарии появился студент Иван Борисов — будущий святитель Иннокентий (1800–1857), в богословском творчестве и церковном служении которого это учебное заведение оставило неизгладимый след, как, впрочем, и у учившегося там десятилетием ранее известного философа А. Галича, адресата двух стихотворных посланий Пушкина. О «Картине человека» этого мыслителя Иннокентий отзывался как об одной из лучших философских книг¹...

В пору обучения в семинарии Ивану Борисову довелось приобщиться ко второй волне мартинистских влияний на русскую духовную книжность, и в ней он нашел немало для себя полезного, особенно в отношении понимания *внутреннего человека*... Конечно, тогда многие зачитывались мистическими писателями и проникались духом *внутреннего христианства*, но как по-разному раскрывали его в своем творческом и общественном служении!

Сам будущий святитель достаточно выразительно говорит в своих лекциях о том значении, которое, по его убеждению, сыграло в истории духовного просвещения *Новиковское общество*. Оно, по его словам, «занималось сочинением и переводом полезных книг; напр., оно перевело *Арндта — Путешествие к вечности благочестивой души*, издало сочинение *Ураний, или Слепец*, под которым разумеется падшее состояние человека, и мн. др. Вообще, в то время начал было веять дух живой; но это веяние скоро прекратилось и заменилось духом порчи, и общество этих писателей рассеялось»².

Известный журнал А. Лабзина «Сионский вестник», как замечает Иннокентий, «по глубокости и универсальности своей <...> не пришелся в раму некоторых членов нашей церкви, и потому издание его остановлено»³.

Среди полезных для внутреннего делания христианина он называет также издания «Христианской философии», сочинений Франциска Сальского, г-жи Гюйон, Фомы Кемпийского, Фенелона, руководств протоиерея Кочетова «Черты деятельного учения веры» и «Обязанности христианина». Иннокентий расположен и к Юнгу-Штилингу, который, по его словам, «сделал много пользы»⁴.

В лопухинском журнале «Друг юношества» Иван Борисов не мог прочесть о «величественном свете Креста внутреннего, Креста победы»⁵. Возможно, уже тогда «внутренний Крест» стал непреходящею темой его богословских размышлений...

Круг чтения, к которому приобщился свт. Иннокентий в бурсацкие годы, не был, конечно, исключительным достоянием учащихся Орловской семинарии, он характерен в целом для эпохи, хотя культивировался и воспринимался по-разному, и мистика «внутреннего христианства» порой сопрягалась с гностическими веяниями... Ф. А. Голубинский и свт. Филарет (Дроздов) питались теми же соками, но с Иннокентием их многое разделяло...

Если сопоставить ось «Филарет — Голубинский» с другой, почти незамеченной, но очень значимой, — «Иннокентий и И. М. Сковрцов», можно сказать, что откроются два принципиально разных начала как в личных, причем весьма доверительных, отношениях архипастыря и профессора духовной академии, так и в их церковно-общественной позиции и понимании задач богословия. Формулируя предельно кратко, в первом союзе бросается в глаза сознание неизбежности противопоставления «внутреннего» и «внешнего» христианства, тогда как во втором — горячее и порой явно «неосмотрительное» стремление это противопоставление снять...

* * *

В Киевской духовной академии Иван Борисов слушал первые философские лекции И. М. Сковрцова, нашел поддержку своим нравственным исканиям у Моисея (Богданова-Платонова), ректорствовавшего именно в годы учебы Иннокентия (1819–1823). Лекции по Священному Писанию Моисей читал на русском языке и, по убеждению Иннокентия, был «учредителем нового порядка в Киевской Духовной Академии»⁶.

На выпускном академическом акте в 1823 году Иван Борисов прочитал часть своего студенческого труда «О нравственном характере Господа нашего Иисуса Христа». Это его выступление приветствовал митрополит Евгений (Болховитинов)⁷. Оно действительно знаменовало *основное* направление богословско-пастырской деятельности будущего святителя, нашедшее широкий отклик у современников, но сочувственно оцененное далеко не всеми... И именно из-за него Иннокентий, как выразились авторы одной статьи, «претерпел непонимание»⁸.

И. В. Киреевский считал Иннокентия и Филарета Московского главными представителями двух различных направлений русской церковной проповеди, из коих одно преимущественно воздействовало прямо на сердце, находя в нем опору для религиозной мысли, а второе, напротив, обращалось прежде всего к разуму⁹. Но это различие распространялось не только на проповедь, но и на само понимание задач богословия.

Г. В. Флоровский, однозначно ориентированный на Филарета, считает первое сочинение Иннокентия «характерным», но для него

оно — симптом «влияния Просвещения», в котором «христианство изображается точно некая школа естественной морали и блаженства». Христология, по Флоровскому, остается у Иннокентия «очень бледной и двусмысленной»¹⁰.

Трудно согласиться с такой оценкой. Ведь именно *яркость* и подлинная *диалектичность* христологии снискали свт. Иннокентию заслуженную славу. Флоровский же относит его к «немецкому» направлению в русской богословской науке, говорит о его «спекулятивной безответственности» и безоговорочно утверждает, что «в действительные глубины духовной жизни Иннокентий никогда не спускается»!¹¹ Но при этом о. Георгий вынужден сознаться, что «читать Иннокентия и сейчас еще интересно»...

В словах Флоровского проглядывают одновременно тенденциозность и противоречивость. И о том, кто же принадлежал к *русскому* направлению в русском богословии, он умалчивает. Может быть, святитель Филарет (Дроздов), не знавший немецкого языка?..

И. В. Киреевский явно был иного мнения. «Читая пр[еосвященного] Иннокентия, — писал он, — вы чувствуете, что ему не безызвестны ваши мысленные волнения; что вся гордость разумного развития, все хитросплетения современной науки не могут представить ему никакого нового возражения, еще незнакомого его многотрудившейся мысли, еще непобежденного верою в глубине внутреннего сознания. Этим, кажется, объясняется всеобщее действие его проповеди, равно согревающей сердце человека безграмотного и многоученого: это теплое слово веры твердой, не бессознательной, но уже испытавшей упорную борьбу с разумом, веры мыслящей и непобедимо прошедшей сквозь все нападения светской мудрости, сквозь все затруднения оторвавшейся от неба науки»¹².

* * *

В духовно-академической карьере свт. Иннокентия определяющими оказались два обстоятельства: положительная богословская программа, выраженная в его студенческом труде, а затем в «Последних днях земной жизни Спасителя», и, с другой стороны, критическая реакция на первую редакцию знаменитого филаретова катехизиса. Прямо она не документирована, но, судя по всему, существовала статья против

катехизиса, которую Иннокентий признавал своею и которая давала Филарету основания считать его и автором лекций в Петербургской академии, вызвавших, в свою очередь, озабоченность московского святителя по ряду затронутых в них вероучительных вопросов... В личном письме к Иннокентию он, в частности, говорит:

«Статья о катихизисе, которую вы вполне признаете своею, особенно представлялась ручательством, что уроки — ваши <...>; представьте же себе недоумение наше (т. е. Синода), когда вы говорите не то, что не давали уроков письменных, а давали словесные, которые не всегда верно могли быть записаны — но решительно не давали!»¹³

В лекциях Иннокентия отмечалось, в частности, что катехизис хотя и хорош, и полезен, но неполон. «...Источники религии указаны бедно, именно, указано одно Писание, а о Предании ни слова... Это не подробность, а корень дела... Еще пример неточности. Говорится: видов Богопознания два — Богопознание естественное и Богопознание откровенное. Потом предлагается вопрос: какое лучше? Ответ: христианское! Вопрос легок, а ответ еще легче... Есть неправильности герменевтические, например, излагается догмат о сошествии И. Христа во ад. Здесь надлежало бы ограничиться одною Библиею, ибо для разума этот догмат вовсе не известен... Еще пример неточности: церковь определяется, что она есть „соединенное множество верующих“. Определение неполное и сбивчивое, но надобно бы отличить, каких верующих?»¹⁴

Н. Барсов полагает, что эти замечания были высказаны Иннокентием в лекциях по курсу *общего богословия*, читанному в Санкт-Петербургской духовной академии в 1824 году.

Именно с этого момента между двумя богословами-архипастырями возникают напряженные отношения, и если называть вещи своими именами, Иннокентий становится объектом пристрастного внимания со стороны московского архипастыря. По его инициативе Синод учредил секретное дознание об образе мыслей Иннокентия.

Не здесь ли главная причина тому, что, как с горечью отмечал М.П. Погодин, «драгоценные сочинения Иннокентия пройдены молчанием от современной критики»?¹⁵ Известно, что однажды Иннокентию «грозил выезд из столицы в 24 часа за какую-то оставшуюся неизвестною публике проповедь»¹⁶. Ф. Титов пишет, что в 1830 годах академической конференции Киевской духовной академии, где Иннокентий был

ректором, со стороны Комиссии духовных училищ предъявлялось немало замечаний и требований. «Возможно, — предполагает Ф. Титов, — что большая часть замечаний Комиссии духовных училищ, где тогда преобладало влияние м. Филарета Дроздова, была направлена по адресу не столько академической конференции, сколько ее председателя и руководителя — архим. Иннокентия Борисова, которого тогда склонны были подозревать в вольномыслии и даже неправомыслии»¹⁷.

Иннокентия обвиняли в так называемом «неологизме», то есть *рационализме* (равно как и Г.П. Павского¹⁸), и именно поэтому близкий его знакомый архимандрит Гавриил (Воскресенский) в своей «Истории философии» опубликовал своего рода апологию архипастыря — фрагменты его уроков по обличительному богословию под названием «О неологизме или рационализме»¹⁹.

Иннокентий постарался снять напряжение, сложившееся в его отношениях с московским святителем. Он написал Филарету искреннее и смиренное письмо, в ответ на которое митрополит дал показательное обещание, что *с этого времени* «будет преследовать его лишь любовью своею»²⁰. Но принципиальное различие их церковных и богословских позиций, таким образом, конечно, не снималось, и Иннокентий оставался под опекой духовной цензуры — в частности, близкого к Филарету профессора протоиерея Ф.А. Голубинского.

* * *

В качестве *альтернативы* филаретову катехизису Иннокентием (возможно, еще в Санкт-Петербургской академии, то есть до 1830 года) было задумано создание свода важнейших документов догматического характера за всю историю Церкви, которому он предполагал дать название «Памятник веры». Активно работать над ним он стал лишь в конце 1830 годов. Оставшийся по ряду обстоятельств в рукописи, этот масштабный труд привлек внимание профессора протоиерея Владимира Сорокина, который выступил с докладом о нем в Одессе в 1988 году, а затем и группы исследователей из Одесской духовной семинарии. Вот что они, в частности, говорят об этом сочинении:

«В условиях появления катихизиса „Памятник веры православной“ значительно превосходил первый по своей фундаментальности.

По этому поводу архиепископ Иннокентий говорил: „Составление какого-либо катихизиса... недостаточно, как бы ни была совершенна подобная книга, потому самому, что есть произведение новое, не может иметь достаточно авторитета в той Церкви, которая называется Церковью Апостольской и Вселенской“. Существо изложения православной веры представлялось архиепископу Иннокентию как динамика во времени, на протяжении нескольких веков, ибо, по мысли Святителя, ни один из древних веков не представляет полного изложения веры <...> произведения веков позднейших, имея относительную полноту, не имеют всего нужного для Церкви авторитета, и надо „показать актами единообразие и непрерывность по всем векам учения Церкви“. Цель была достигнута»²¹.

К сожалению, никаких новых сведений об этом фундаментальном труде за последнее время в печати не появилось...

Развернуто изложить свои христологические идеи и в то же время увлечь широкую читающую публику Иннокентию удалось в бытность профессором и инспектором петербургских духовных школ (1823–1830). В это время он публиковал в «Христианском чтении» серию статей о последних днях земной жизни Спасителя.

Успех этого сочинения был ошеломляющим. Оно — одно из лучших и ярких творений русской богословской мысли, отвечающих на живые вопросы веры. В нем принципиально предвосхищаются построения М.М. Тареева, митрополита Антония (Храповицкого), патриарха Сергия (Страгородского). И все, чем впоследствии привлекали читающую публику сочинения Д. Штрауса и Э. Ренана, здесь налицо, но в формах безукоризненно церковных и свободных от издержек рационалистического критицизма и произвольных метафизических конструкций.

Флоровский со своей *асимметрической христологией*, стоящей на грани квазидокетизма, заметил в этой книге только «литературные достоинства». Он оценивает Иннокентия с филаретовских позиций («у него не достает рассуждения»). Иннокентий-де «не выходит за пределы риторического и сентиментального гуманизма», более того: «вместо богословия у Иннокентия всегда только психология, вместо истории риторика»²².

К сожалению, Флоровский не сознавал, что именно без «психологии», без *сопереживания*, или *сострадательности*, никакое подлинное



понимание, и особенно *богословское*, невозможно... Для докетизма и квазидокетизма *человеческая* сторона личности Спасителя либо вовсе безразлична, либо малоинтересна: ведь все вершит Бог... Но для *разумной веры* именно она и важна, ибо только через нее может человек найти свое участие в деле Богочеловека!

Если Востоку был чужд и антипатичен западный *натурализм* (в иконографии и литургической практике), то *психологизма* и *личности* ему все-таки недоставало... И не только в разумении подвига Самого Спасителя, но и судеб Церкви как Тела Христова... Видимо, именно поэтому центральное место в своем труде свт. Иннокентий отдает анализу *Гефсиманского борения*.

«С истинной точки зрения рассматриваемый, — пишет он, — подвиг Гефсиманский не только не заключает в себе никакого противоречия Божественному характеру Спасителя рода человеческого и Его служения, но необходимо принадлежит к нему, как часть, и притом важнейшая, к целому»²³.

Гефсимания как место *подвига внутреннего* весьма тонко сопоставляется свт. Иннокентием с Голгофой:

«На Голгофе сретил Сына Человеческого крест более внешний, ужасный сам по себе и окруженный всеми внешними ужасами, но открытый для взора всех, самых врагов Иисуса, потому долженствовавший быть перенесенным с видимым величием, подобающим Агнцу Божию на самом жертвеннике, не открывающий тех сторон искушений и страданий, перенесение коих, сопряженное с выражением немощи человеческой, не могло быть показано нечистому взору всех и каждого. И вот сей-то внутренний крест, или, точнее, сия-то сокровеннейшая и, может быть, мучительнейшая половина креста сретает Божественного Крестonosца в уединении вертограда Гефсиманского и обрушивается на Него всею тягостию своею до того, что заставляет преклониться к земле и вопиять: если возможно, да мимо идет чаша! На Голгофе страждущее тело приведет в страдание дух; здесь страждущий дух заставит капать кровавым потом пречистое тело»²⁴.

Гефсиманское борение Спасителя, по мысли свт. Иннокентия, остается неудобопонятным для тех, кто хотел «видеть в Нем Сына Божия там, где Он должен был явиться *только* (курсив мой — *Н. Г.*) сыном человеческим»²⁵. Но, — разъясняет Иннокентий, — если бы мы

«не зрели Спасителя в саду Гефсиманском, то могли бы подумать, что страдания для Него не стоили ничего или весьма мало, что Божество, с Ним соединенное, делало Его бесстрастным. Тогда все советы к подражанию Ему по необходимости лишились бы той силы, какую они имеют ныне: ибо пример *бесстрастного* был бы превыше нас *страстных*»²⁶.

Опираясь на слова апостола Павла (Евр. 5: 8–9)²⁷, Иннокентий решительно выдвигает Гефсиманское борение как *вершину* внутреннего подвига земной жизни Спасителя, опережая догматические построения митрополита Антония (Храповицкого). «Богоспросвещенный учитель истины, — пишет он, — не усумнился даже назвать Гефсиманское страдание Иисуса Христа *совершением* всех предшествовавших и последующих его страданий, таким *подвигом*, в коем решительно обнаружилось, что Сын Марии достоин быть вождем спасения для сынов Адама, таким *подвигом*, после коего уже не осталось ничего желать к совершенству нашего Подвигоположника»²⁸.

Оторвать Гефсиманию от Голгофы, признать последнюю (вместе с А. С. Хомяковым) «случайным событием» в жизни Спасителя можно только в состоянии вероучительного ослепления. Но точно расставить смысловые акценты, разумея в верующих не механические «предметы спасения», а самостоятельных и самоопределяющихся *субъектов* — живые личности, для русского религиозного сознания девятнадцатого века стало насущной необходимостью. И картины таких русских художников, как А. А. Иванов и И. Н. Крамской, свидетельствуют об этом вполне наглядно...

М. М. Тареев, также ставящий *внутренний* подвиг Спасителя во главу угла своей богословской системы, переносит акцент на Его искушения в пустыне, но опять же в духе того направления, начало которому положил херсонский архиепископ.

* * *

Лекции в Киевской духовной академии отражают, в целом, основную линию богословствования святителя Иннокентия. Здесь в 1831–1833 годах он «читал так называемую *религиозистику*, или основное богословие (учение о религии и откровении), и догматическое богословие, а студентам VII курса (1833–5) нравственное богословие»²⁹. На его лекциях студенты узнавали, что «...дух религии есть дух полного развития душевных сил.



Никакая наука, никакое доброе действие, никакое чистое наслаждение не лишни для религии»³⁰.

Преосвященного Иринея (Фальковского), автора классического учебника по догматике, Иннокентий критикует за крайний августинизм, проявившийся в учении о свободе воли. Фальковский, — пишет Иннокентий, — «в своем Богословии говорит, что человек вследствие греха потерял всю свободу по отношению к вещам духовным и что он свободен только в отношении к делам гражданским, — к действиям наружным: *liberum arbitrium*, — так рассуждает он, — *ad spirituale penitus omissum, etiamsi ad civile datur*. От чего такая разность учения богословов с учением церкви? Она произошла от влияния протестантизма. Церковь восточная всегда утверждала, что повреждение есть в потомках Адама, что оно распространяется путем рождения, что человек поэтому лишается Божия благоволения; но мысли о том, что он совершенно потерял свободу вследствие грехопадения, она никогда не приняла. Сходно с сим учили и на Западе до времен Пелагия; с этого же времени явилось направление, известное под именем *августинизма*. Августин, опровергая Пелагия, отрицавшего наследственную порчу, вдался в другую крайность, — стал учить, что человек вследствие падения все потерял и сделался совершенно злым во всех отношениях. Но церковь отвергла такое его учение, и Запад снова обратился к взгляду умеренному, господствовавшему в церкви Восточной, который и дожил до времен реформации»³¹.

Разбирая происхождение различных еретических учений — *докетизма, арианства, тритеизма, модализма* и т. д., — Иннокентий пытается найти их *общий* корень, который видит на Востоке, в учении о происхождении материи от злого начала. «Удивительно, — отмечает он, — что нечто подобное есть у Оригена и Климента Александрийского. Ориген, говоря о человечестве Иисуса Христа, говорит, что Он имел тело *quasi humanum*, а Климент не называет тело Иисуса Христа единственным нашему телу, а говорит, что Он был *μη ὁμοούσιον*. Что сих людей заставило быть осторожными? Вероятно, их возвышенный взгляд на высоту Божества <...> они смотрели на Божество Иисуса Христа так, что страшились приписать ему полное человечество»³².

Именно с этим взглядом на протяжении всего своего богословского творчества и боролся херсонский святитель. Гностические мотивы александрийской школы ему были совершенно чужды.

К тому же гностическому корню Иннокентий возводит *аполлинаристов, монофизитов и монофелитов*. Лишь источник ереси *адопционизма* (истоки которой в Антиохии) скрывается, по Иннокентию, «в тонкостях диалектики»...

Именно исходя из этих соображений, в противостоянии любым формам докетизма и квазидокетизма, свт. Иннокентий последовательно и настойчиво проводит мысль о *полноте* человеческого лица Спасителя, давая понять, что никакие терминологические трудности и aberrации не должны для нас заслонять Его присутствия в *единой сложной Ипостаси* Богочеловека.

Против еретиков, — пишет архиеп. Иннокентий, Церковь «соединила две натуры в лице одном. Слова „лице“ в Писании нет, но оно весьма хорошо выражает, что Писание говорит: другого выражения в языке человеческом не может быть. Поелику „лице“ означает существо мыслящее, имеющее произвол и единство сознания, то этим церковь выразила то, что в Иисусе Христе как бы два лица, — ибо и Божество, рассматриваемое отдельно, есть лице, и человечество в отдельности также лице, — соединилось в одно лице, и потому Ему принадлежит единство мышления, единство произвола и единство сознания <...>. Но обширнее ли это учение церкви учения Писания? То же ли она думала изречь и то же ли изрекла, что есть в Писании? Надеялась ли она высказать все дело? Нет! Она признавала этот предмет неизъяснимым так же, как неизъясним у философов способ соединения конечного с бесконечным. Учение ее обширнее по букве учения Писания, но по духу есть то же и даже в некоторых отношениях теснее: она изъясняла его так или иначе применительно к потребностям времени, к ересям. Итак, учение церкви о сем предмете по букве обширнее учения Писания, а учение богословов в таком же отношении обширнее учения церкви»³³...

Сознавая, сколь великое множество недоразумений и умозрительных искушений вызывало (и продолжает вызывать) вероучительное употребление терминов «ипостась» и «лицо», невозможно не отдать должное этой глубокой мысли святителя.

Лекции архиеп. Иннокентия по нравственному богословию опубликованы лишь частично. Но даже в неполном виде такому глубокому и скрупулезному исследователю, как А. Бронзов, они дали основание для весьма высокой оценки. «Насколько можно судить о целом



по рассмотренным нами частицам его, — пишет Бронзов, — оно должно было бы представлять собою грандиозное нечто, как с точки зрения той эпохи, так до известной степени даже и в наше время. Как жаль, что этим „целым“ мы не владеем! Это — огромная для нашей науки потеря»³⁴.

Несомненно, в лекциях свт. Иннокентия встречаются порой неожиданные, смущающие педантический взгляд выражения. Но они в первую очередь должны быть поняты как свидетельство удивительной внутренней свободы его мысли, неизменно ориентированной на сотериологическую задачу.

Бронзов в качестве доминанты рассуждений Иннокентия выделяет понятие *воли*. Нравственное богословие имеет дело «с направлением и урегулированием нашей волевой деятельности»³⁵. Но, надо признать, метафизика воли в русской мысли девятнадцатого столетия оставалась слабо разработанной, что наглядно видно на примере архиепископа Никанора (Бровковича)... Поэтому и развернутой философской программы в этом направлении у Иннокентия, конечно, нет. Он убежден, что истинность науки проявится только тогда, когда она станет определять самую жизнь ее изучающих...

В нравственном богословии свт. Иннокентий выделял четыре части: нравственную антропологию, аретологию, или учение о добродетели, аскетику и христианскую мистику... В дальнейшем так далеко за ним, кажется, никто не пошел...

* * *

Исключительно ценный, психологически тонкий портрет святителя Иннокентия как богослова был создан известным историком науки Василием Павловичем Зубовым (1900–1963), предположительно в 1930-х, но опубликован сравнительно недавно³⁶. Особую выразительность ему придает то обстоятельство, что автор, развивая намеченную И. В. Киреевским антитезу, постоянно сравнивает Иннокентия с Филаретом Московским, оттеняя тем самым характерные черты умонастроения и гомилетической практики каждого из них. На фоне осмотрительного московского святителя, чуждого чрезмерной экспрессии, в чем-то даже холодного и надвременного, но отнюдь не безразличного к тому, «что станет говорить княгиня Марья Алексевна»,

Иннокентий — увлекающийся, темпераментный, погруженный в гущу событий и обращенный всегда к конкретному современнику — смотрится порой почти наивным правдолюбом, неизменно готовым *стать всем со всеми, чтобы спасти хотя бы некоторых*. Величественно недоступный Филарет создает для портрета херсонского святителя особенно сильный контраст...

В. П. Зубов, не покидавший России и никогда не преподававший в духовных школах, сумел увидеть святителя Иннокентия несравненно глубже и точнее, чем это удалось сделать Г. В. Флоровскому с высоты «зелёного холма» Бют-Шомон в Париже... И приходится несколько сожалеть, что отдавший много сил историко-научным исследованиям В. П. Зубов не оставил своих «Путей русского богословия»...

* * *

Подводя итог, можно сказать, что в богословском творчестве святителя Иннокентия как смысловая доминанта проявляется стремление утвердить и раскрыть *полноту человечества* в воплощенном Боге-Слове. Это стремление сочетается у него с ясным сознанием исторической обусловленности выразительных форм догматического языка. Именно с личностью и пафосом свт. Иннокентия ассоциируются прежде всего многие дерзновенные первопроходцы и романтики русской богословской науки — А. М. Бухарев, протопресвитер И. Янышев, митрополит Антоний (Храповицкий), архимандрит Киприан (Керн), протопресвитер А. Шмеман и другие. Но глубинной внутренней связи свт. Иннокентия с важнейшими исканиями русской мысли не было дано почувствовать ни Н. Н. Глубоковскому, ни протоиерею Г. В. Флоровскому... Возможно, это произошло отчасти потому, что более влиятельной в свое время оказалась другая линия, связанная с именем святителя Филарета (Дроздова). Из наиболее крупных имен, к ней принадлежавших и ее в немалой степени представлявших, в первую очередь надо назвать Ф. А. Голубинского.

Примечания

1. Венок на могилу Высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического. Изданный М. Погодиным. М., 1867. С. 116.



2. Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Киев, 1869. С. 273–274.
3. Там же. С. 274.
4. Там же. С. 268.
5. [Ковальков А.И.] Чувствования сердца в любезном уединении // Друг юности. 1812. № 8. С. 33.
6. Цит. по: *Титов Ф., прот.* Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.). Историческая записка. Киев, 1915. С. 350.
7. *Колл. авторов.* Архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов) (1800–1857) // Богословские труды. Сб. 31. М., 1992. С. 72.
8. Там же. С. 70.
9. *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. II. М., 1911. С. 125–126.
10. *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Paris, 1937. С. 197.
11. Там же. С. 196.
12. *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. II. Указ. изд. С. 126.
13. *Барсов Н.* Мнение Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического, о катихизисах митрополита Филарета // Христианское Чтение. 1885. Ч. I. С. 733.
14. Там же. С. 736–738.
15. Венок на могилу... С. 70.
16. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Одесса, 1900. С. 188.
17. *Титов Ф., прот.* Императорская Киевская духовная академия... Указ. изд. С. 423–424.
18. См., в частности: *Корсунский И.* Филарет, митрополит Московский, в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык // Православное обозрение. 1885, март. С. 553.
19. *Гавриил (Воскресенский), архим.* История философии. Ч. VI. Казань, 1840. С. 121–134. *Чистович И. А.* История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 287.
20. *Барсов Н.* Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов) // Русский биографический словарь / Под ред. А. А. Половцева. С. 111.
21. *Колл. авторов.* Архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов)... Указ. изд. С. 75.

22. Флоровский Г. В., прот. Цит. соч. С. 197.
23. [Иннокентий (Борисов)]. Последние дни земной жизни Господа Нашего Иисуса Христа. Душевные страдания Иисуса Христа в саду Гефсиманском. Предание // Христианское Чтение. 1830. Ч. XXXVIII. С. 179.
24. Там же.
25. Там же. С. 184.
26. Там же. С. 212.
27. «Хотя он и Сын, однако страданиями навик послушанию; И совершившись сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного...»
28. [Иннокентий (Борисов)]. Последние дни... Указ. изд. С. 213.
29. [Предисловие] // Сборник из лекций бывших профессоров... Указ. изд. С. II.
30. Иннокентий (Борисов), архим. О религии вообще // Сборник из лекций бывших профессоров... С. 62.
31. Там же. С. 139.
32. Иннокентий (Борисов). Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. СПб.: Книгоизд-во П.П. Сойкина. Б.г. С. 356.
33. Там же. С. 357.
34. Бронзов А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901. С. 93.
35. Там же. С. 89.
36. Зубов В.П. Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М., 2001. С. 171–210.



«Столп Церкви»: протоиерей Ф.А. Голубинский и его школа



Имя протоиерея Федора Александровича Голубинского (1797–1854) овеяно множеством легенд, общий смысл которых сводится к тому, что он был своеобразным камертоном духовно-академической учености, сподвижником и опорой московского святителя Филарета (Дроздова). Часто цитируются слова отнюдь не склонного к безоглядной доверчивости архипастыря: «пока Голубинский преподает философию в Академии, — я не опасаюсь»¹.

Что давало митрополиту Филарету такую непоколебимую уверенность в умозрительных устоях профессора? И каково их происхождение?

С. С. Глаголев прямо дает понять, что в поисках целостного религиозного миропонимания большого выбора у Голубинского быть не могло. «Философские взгляды и религиозные убеждения Ф. А-ча, — пишет он, — сложились в первую четверть XIX столетия. Два практических философских направления широко были распространены в то время в образованных классах русского общества: рационализм и мистицизм. Рационализм шел к нам преимущественно из Франции, мистицизм — из Германии; представителями первого являлись вольтерьянцы, второго — масоны»².

А поскольку, как подчеркивает С. С. Глаголев, «мистики были и нравственно развитее, чем рационалисты, в ряду них находились лица, мистицизм которых не далеко уклонялся от истин православия, и поведение которых нисколько не унижало имя христианина»³, обращение к ним Голубинского было вроде как предreshено... И М. В. Толстой

вспоминает о своем профессоре, что «любопытность сблизила его с современными ему масонами»⁴.

Итак, профессор протоиерей — *вольный каменщик*... Каков же был его путь в масонскую ложу?

Уже в Московской духовной академии, в которую он поступил в 1814 году по окончании Костромской духовной семинарии, Голубинский оказался в своеобразном сообществе, которое, согласно легенде, основали в марте 1816 года сами студенты, назвав его «Ученые беседы». Устав этого общества был утвержден руководством академии, а Ф. А. Голубинский избран его ученым секретарем, или «производителем письменных дел». В составе кружка насчитывалось 24 студента, которые обсуждали на своих заседаниях вопросы «богословско-философские»⁵.

Это, наверное, одно из первых в истории русских духовных школ *богословско-философское общество*. В нем, как в своеобразной «ученической ложе», конечно, не могли не иметь некоторых предварительных представлений о братстве *вольных каменщиков*, тем более, что среди преподавателей академии находился и В. И. Кутневич, с которым Ф. А. Голубинского в дальнейшем связали родственные и орденские узы...

ГОЛУБИНСКИЙ И КУТНЕВИЧ

Василий Иванович Кутневич (1787–1866), с 1814 года читавший в МДА физико-математические дисциплины и немецкий язык, а с 25 августа 1815-го ставший профессором математики, философии и психологии, еще студентом Петербургской академии (1810) слушал лекции И. Фесслера⁶ и, возможно, посещал его масонскую ложу, а позднее был принят в московскую ложу «Ищущих Манны».

Духовная карьера Кутневича была стремительной. 17 июля 1818 года он рукоположен во диакона, 21 июля — во священника, а уже 4 августа — в протоиерея московского кафедрального Архангельского собора. Впоследствии благочинный кремлевских церквей (1825), обер-священник армии и флота (1832), член Комиссии духовных училищ (1833) и член Священного Синода (1849), Кутневич до конца дней не порывал связей с орденом (как «внутренним Союзом истинных философов Христианских»⁷) и наставлял в верности ему представителей духовенства⁸.

Источники для изучения философских симпатий В.И. Кутневича чрезвычайно скупы. Кроме нескольких ранних работ экзегетического характера и лекций по опытной психологии⁹, он оставил лишь три проповеди, поэтому особую ценность представляют свидетельства его современников.

По воспоминаниям В. С. Арсеньева, В.И. Кутневич говорил, что «был влюблен в философию» и думал «найти в ней всему развязку», что поворотным событием стала для него встреча с И. Фесслером, который «не устоял открыть яда скрытого и говорил во имя Царствия Божия внутри сущего», наконец, что орденское учение — «единственная бус-соль при изучении философских систем»¹⁰.

Из бесед с Кутневичем Арсеньев сделал вывод, что «в последние времена Г<оспо>дь даровал Церкви оплот против философии мира — в <масонстве>»¹¹.

Итак, преподавать философию в МДА В.И. Кутневич взялся, будучи исполненным благоговения перед «мыслительными силами» И. Фесслера и орденским учением. Это благоговение он вполне передал своему лучшему ученику и преемнику по философской кафедре Голубинскому...

Кутневич оставил преподавание в МДА в 1824 году. К этому времени Голубинский уже в течение нескольких лет был фактически его ассистентом (с 1818 — бакалавром, с 1822 — экстраординарным профессором) и, естественно, унаследовал его кафедру, а с 1826 — и обязанности цензора духовных книг, ибо Кутневич состоял членом цензурного комитета академии.

Параллельно Кутневич выступал и в роли орденского наставника Голубинского, чему имеется ряд свидетельств, как в «Дневнике» В. С. Арсеньева, так и в подневных записях самого Федора Александровича.

Свой дневник Голубинский вел тайнописью. По-видимому, к этому его побудил рескрипт Александра I от 1 августа 1822 года управляющему министерством внутренних дел князю В.П. Кочубею о запрещении масонских лож и других тайных организаций¹².

В расшифрованных Н. В. Солодовым записях мы встречаем свидетельства, что уже в октябре 1822 года Голубинский находится в переписке с протоиереем Симеоном Ивановичем Соколовым, получает от него

список иконы Софии-Премудрости и сообщает об этом В.И. Кутневичу. С Кутневичем они тогда же вместе читали XIX главу из книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу»¹³.

Запись от 28 декабря 1822 года очень похожа на фиксацию совета, полученного от протоиерея С. И. Соколова, пользоваться наставлениями В.И. Кутневича: «*Объяви усердное почитание <В. И.> и попроси его [наших] [...], чтобы он не оставлял тебя своими советами. Ходи к нему так, чтобы другим то было неприметно, в те дни, когда ему сподобно*»¹⁴.

В этом же году он упоминает о сестре Кутневича, Анне Ивановне, как о своей невесте и обсуждает материальные препятствия к их браку. В 1823 году Голубинский намеревается изучать «Пастырское послание» Гаугвица, а в 1824-м вместе с Н. И. Надеждиным читает «розенкрейцеры-церские статуты»¹⁵.

Опираясь на дневниковую запись беседы с С. И. Соколовым, Н. В. Солодов выдвигает предположение, что Голубинский вступил в орден розенкрейцеров в 1826 году, но, как мы видим, доверительные контакты с его представителями восходят к более раннему времени. *De facto* он был «учеником» уже в 1822-м.

В 1827 году Голубинский, наконец, женится на сестре Кутневича Анне Ивановне, и отныне их сближают и родственные узы. По-видимому, после потери жены в 1841 году Голубинский, как свидетельствует В. С. Арсеньев, приезжал к В.И. Кутневичу за советом в Петербург — «принять ли монастырь или проситься на покой»:

„*Не опереживайте Провидения, — советовал ему Вас. Ив. [Кутневич]. — Переждите*“»¹⁶

В восприятии следующего поколения русских розенкрейцеров имена В.И. Кутневича и Ф. А. Голубинского (как, впрочем, и покровительствовавшего им святителя Филарета) нераздельны.

Чтобы понять суть идейного единства Голубинского и Кутневича, положивших начало философской традиции в Московской духовной академии, нет особой нужды приподнимать завесу над тайными ритуалами братьев злато-розового креста. Важнее вдуматься в особенности их историософии и содержание круга чтения.

«РЕЛИГИЯ ПАТРИАРХОВ» И ЕЕ НАСЛЕДНИКИ

В 1807 году студент богословского класса В.И. Кутневич прочитал публично «Рассуждение о религии патриархов, до закона живших»¹⁷, в котором утверждал, что древние «столько же были сведущи в истинах богопознания, как и мы, а может быть, в некоторых частях и более»¹⁸. По убеждению Кутневича, которое, конечно, не было плодом его собственной умственной работы, «люди первых времен гораздо более нас чувствовали сию истину, что Бог есть Творец мира, и, можно сказать, они были руководимы к сему познанию самым ощутительным образом»¹⁹.

Мало того, оказывается, что по сути дела они были *христианами до Христа*. «Богословия первого периода церкви, — говорил в своей речи Кутневич, — содержала в себе все то, что только находится существенного и в нашей Христианской Религии»²⁰. Он даже задается вопросом, нельзя ли «заключить, что Патриархи, до Закона жившие, имели понятие о высочайшем таинстве Святыя Троицы?»²¹

Истоки подобного мнения можно найти, конечно, даже у блаженного Августина²², но авторитетным источником убеждений В.И. Кутневича была, скорее всего, «Новая Киропедия» сэра Эндрю Рамзея (Ramsay, 1686–1743), родственная по духу «библии деизма» М. Тиндала и исполненная духа религиозной терпимости. Она пользовалась большим успехом у московских мартинистов²³, тем более, что кульминацией романа является, как резюмирует М. Невё, «посвящение Кира в статус главы семейства архитекторов живого храма Всевышнего, семейства, предназначенного продолжаться из века в век, трансцендирующего все культы — небольшого сообщества, которое перенесло истины первоначальной религии через потоки истории»²⁴.

Ф. А. Голубинский в своих лекциях не раз говорит о «высоких» представлениях древних о Боге, связывая их судьбу преимущественно с Востоком (в частности, с Египтом), а затем и с пифагорейской школой.

«В древнейших восточных религиях, — утверждал он, — Божество представляемо было в ближайшем отношении к человеку, как источник блага, как Существо, имеющее собственную личность и обладающее духовными совершенствами; но в учениях первых греческих философов эти понятия почти вовсе не находят себе места»²⁵.

Оставалось только указать цепочку, которая обеспечивает розенкрейцерам прямую преемственность с этой «религией патриархов», и уточнить ее отношения с ветхозаветной... Помимо «пифагорейского союза» в нее нередко включали «секту оригенистов», языческих жрецов-друидов и т. д. Но эти детали представляли интерес для тех, кто утверждался в особом понимании статуса и взаимоотношений «внутренней» и «внешней» Церкви.

Из розенкрейцерской глубины «внешняя» Церковь казалась благочестивым и небесполезным социальным институтом, в котором, однако, истинный смысл духовного делания в значительной мере выветрился, и все усилия прилагаются к сохранению внешней, обрядовой стороны. Носителями же духа «истинного», «внутреннего» христианства здесь считали отдельных писателей мистико-аскетического направления как восточной, так и западной традиции, а также метафизиков спиритуалистического толка.

Круг чтения «ВНУТРЕННЕЙ ЦЕРКВИ»

Итак, важнейшим элементом *орденского предания* была работа над «внутренним человеком», которой способствовало чтение разнообразной религиозно-мистической и нравственно-аскетической литературы. В число «внутренних авторов» входили Макарий Египетский, Исаак Сирий, Иоганн Таулер, Валентин Вейгель, Яков Бёме, Иоанн Арндт...

Труды последнего студенты МДА переводили вместе Голубинским даже на уроках немецкого языка²⁶, а профессор рассказывал им чудесные события, связанные с судьбой его книг, одна из которых якобы не сгорела даже в печи²⁷...

Само собой разумеется, в круг чтения розенкрейцеров входило «Пастырское послание» Гаугвица, но его студентам открыто не предлагали.

Громадная роль в подборе и издании мистико-аскетической литературы для братьев ордена принадлежала И.В. Лопухину²⁸. Круг чтения Кутневича, Голубинского и их собратьев в значительной мере сложился под влиянием Лопухина и издававшегося при его прямом участии журнала «Друг юношества». В своих лекциях Голубинский порой просто транслирует усвоенные из него идеи.



Спектр опубликованных Лопухиным переводов весьма широк. Он включал и св. Григория Паламу, и Сен-Мартена, и «Божественную метафизику» Дютуа-Мамбрини. В письме от 13 октября 1805 года Лопухин рекомендовал М. М. Сперанскому читать Рейсбрука Удивительного, Фому Кемпийского, Иоанна Масона, св. Иоанна де ла Круа, Антуанетту Буриньон... И здесь же он выражает великую радость, что его корреспондент полюбил Фенелона²⁹.

О камбрейском архиепископе надо сказать особо. В своих лекциях Голубинский говорит, что «рассуждение Фенелона „о бытии Божиим“ есть одно из лучших пособий для умозрительного Богословия» и цитирует его неоднократно³⁰.

Но Фенелону он, конечно, обязан не только этим трудом. Ведь знаменитый апологет и, пожалуй, даже исповедник *апош рив*, то есть чистой, бескорыстной любви к Богу, развивал учение о молитве, опираясь, главным образом, на Иоанна Кассиана Римлянина, и приобрел ревностного ученика и последователя в лице уже знакомого нам автора «Новой Киропедии». А этот труд — своего рода пропедевтика к философии религии и историософии розенкрейцеров...

Важнейшее место среди «внутренних» авторов занимает выразитель нижнерейнской мистической традиции Фома Кемпийский, автор знаменитой книги «О подражании Христу». Эта книга у Голубинского занимала место рядом со Священным Писанием. А в иные судьбоносные минуты они с супругой даже гадали по ней, как по Псалтири...

Вот запись из его тайного дневника, расшифрованная Н. В. Солодовым:

«В июне 1836 г., когда был у меня граф Сергей Григ[орьевич] Строганов³¹ и предлагал мне проф[ессорское] место при Университете, жена моя раскрыла книгу о Подражании И[исусу] Х[ристу], и ей открылось кн. III гл. 17. Сын мой, оставь Меня действовать с тобою как я хочу; Я знаю, что тебе полезно и пр.»³².

От места в университете Голубинский отказался...

Имя Пуаре стоит у Голубинского рядом с Фенелоном³³. На этого мистика он опирается в лекциях по умозрительному богословию³⁴, а по его метафизике даже давал учащимся темы сочинений. Вот как об этом вспоминает архиепископ Савва (Тихомир):

«В вопросе о зле Пуаре, современник Лейбница, высказывал взгляды, сходные с взглядами последнего. Ф. А-ч воспользовался тем, что было в них истинного, и студенты академии однажды пред Рождеством писали экспромт: *Num malum metaphysicum, scilicet limitatio rerum creaturum, re vero pro malo haberi potest?*»³⁵

Голубинский был хорошо знаком с сочинениями Бёме и Сведенборга, хотя и мог отзываться о них критически. То же относится к К. Эккартсгаузену, Э. Юнгу («не был их слепым поклонником»³⁶). По словам С. С. Глаголева, близко общавшегося с сыном Голубинского, Якоби, Крузий, Клодий — «собеседники и единомышленники нашего философа»³⁷.

С этим перечнем, в который, конечно, должны быть включены мадам Гюйон (Гийон), Дж. Пордедж, Сен-Мартен, Франциск Сальский³⁸, мы можем уже подготовленным взором посмотреть на лекции известного профессора.

ГОЛУБинский в своих лекциях

Круг чтения Голубинского несравненно интереснее и содержательнее его лекций, сохранившихся в студенческих записях. Справедливое замечание С. С. Глаголева, что при оценке этих лекций необходимо иметь в виду, что здесь «только мысли Ф. А-ча: слог в нем (конспекте — *Н.Г.*) принадлежит не автору, а записывавшим студентам»³⁹, относится все же только к *стилю* изложения и не затрагивает содержательной части. Правда, в лекциях Голубинский проявляется, скорее, как осмотнительный ученый-эрудит, нежели создатель самостоятельного учения...

Читал Федор Александрович введение в философию и метафизику, в состав коей входили и *умозрительное богословие* (*theologia naturalis*), и *умозрительная психология*, или пневматология. Что касается *онтологии*, то в одних местах профессор утверждает, что она составляет «первую»⁴⁰ или «необходимую» часть метафизики⁴¹, в других — что метафизика состоит из трех частей: «богословия естественного», пневматологии и космологии⁴², так что онтология из ее состава видимо выводится. По-видимому, эти разноречия примиряются утверждением, что онтология — это своего рода пропедевтика, «содержащая основания и подготовительные познания для прочих»⁴³.



Читать ее невероятно скучно... Здесь есть очень краткая «история онтологии», под рубрикой «Всеобщие и коренные свойства бытия конечного» рассматривается главным образом гносеологическая проблематика, категории пространства и времени (в заочном диалоге с Кантом), предлагаются пространственные рассуждения о том, что цель конечного — Бесконечное, которое для него все равно недостижимо...

Согласовать концы с концами удастся далеко не всегда: в одном случае Канту ставится на вид, что «категории разума не только имеют применение в мире чувственном, как думает Кант, но также и к бытию неограниченному и всесущественному»⁴⁴, а в другом утверждается, что все познавательные способности, включая рассудок, «составляющий общие понятия видов и родов», относятся «к одному миру видимому, материальному»⁴⁵.

Впрочем, это не так уж важно по сравнению с наперед поставленной *целью* метафизики, «долг» которой — «утвердить всеобщие и необходимые истины, каковы суть: бытие Бога, его совершенства, образ Божий в душе, ее совершенства» и т. д., а заодно дать твердые основания для всякого знания, в том числе естественных наук и математики, и, наконец, «дух, сердце и волю человека помалу отрешить от земного, преходящего, кажущегося...»⁴⁶

Иными словами, метафизика — служанка богословия (трактуемого с некоторым спиритуалистическим уклоном), наука *благонамеренная*, которая заведомо отказывает мысли в свободе, направляя ее в русло благочестивого предания... Но при этом Голубинский будет неизменно отстаивать *естественное откровение* и восхищаться прозрениями до- и внехристианских мыслителей!

Солон, Заратустра, Конфуций, по Голубинскому, были «орудия провидения Божия»: «Высочайший Царь нравственного царства не только внутренне, и непосредственно, чрез голос совести, но и посредственно, чрез посылаемых Им законодателей и учителей народов, мужей добродетельных, устанавливает, или же исправляет строй нравственной жизни народов»⁴⁷.

Теперь мы уже в сфере *умозрительного богословия* — следующей части метафизики. Его предмет — «систематическое познание о Боге, то есть о бытии, свойствах и действиях Его, которое может быть составлено под руководством идей ума с помощью наблюдений

внутреннего и внешнего опыта»⁴⁸... Правда, в лекциях по онтологии слушателю недавно рассказали, что *идеи ума* к сверхчувственному бытию неприменимы...

В первую очередь, Голубинский рассматривает доказательства бытия Божия и обращается к данным человеческого *самосознания*: нет ли в нем истинного источника богопознания? «...Если так разуместь самосознание, чтобы оно вместе было непосредственным созерцанием не только своего бытия, но и Виновника его, всех Его действий в поддержании и устройении нашей духовной жизни, конечно, это был бы первый, ближайший и верный путь к уверенности в истине бытия Божия».

Но тут выясняется, что грандиозному замыслу В.И. Несмелова, как и близким ему построениям митрополита Антония (Храповицкого), заведомо отказано в успехе: «Так нельзя ли из самосознания уверить-ся в бытии Божиим, не принимая в пособие других посредствующих, частных доказательств сей истины? Нельзя»⁴⁹.

Далее в порядке, предложенном Кантом, рассмотрены онтологическое, космологическое и другие доказательства. И теперь выясняется, что «из самосознания» все-таки *можно* увериться в бытии Божиим. Ибо на возражения Канта против онтологического доказательства находятся контрагументы еще у Декарта, и в подобном же духе защищает Ансельма Гегель... И теперь уже «прочие частные доводы», «прилепляясь» к онтологическому аргументу, «имеют свою силу»⁵⁰...

Космологическое доказательство Голубинский излагает, цитируя, что говорит «лучший из богословов средних веков, Фома Аквинат»⁵¹. Но он не гнушается и доводами антихристиански настроенного (о чем предпочитает не упоминать) Реймара⁵². Физико-теологическое доказательство, кроме того же Реймара, находит опору у Дёрхэма, Вольфа, Фенелона и особенно у У. Палея (1743–1805), который «в своей естественной теологии собрал почти все открытое естественными науками в прежние времена, и заимствовал многое из новых результатов этих наук»⁵³.

Наконец, у Голубинского введен и еще один аргумент, своего рода *consensus gentium*, *согласие народов*: «к доводам истины бытия Божия относят наблюдение всеобщего согласия всех народов в признании сей истины»⁵⁴. «Согласие народов, — поясняет Голубинский, — весьма часто расходящееся с человеческими страстями, выражающееся в бесчисленных символах, аллегориях, эмблемах, частью хорошо, частью

худо объясняющих предмет религиозного понятия, доселе остается не опровергнутым. Здравый разум, не увлекающийся предрассудками, может открыть часть истины и под оболочкою религиозных языческих мифов»⁵⁵.

Е. А. Боратынский выразил подобную мысль просто и лаконично:

Предрассудок! он обломок
Древней правды. Храм упал;
А руин его потомок
Языка не разгадал.

И *орденскому преданию* она отнюдь не чужда: коль скоро Адам имел истинное понятие о Боге и передал его потомкам, его следы могут быть найдены повсюду...

Наконец, в качестве аргументов в пользу бытия Божия рассматриваются *высшие потребности человеческой души* — это потребность истинного познания, потребность святости, потребность блаженства.

Попытка Канта поставить выше всего этико-теологическое доказательство принята, в целом, благосклонно, хотя и с частными замечаниями и ограничениями: «главная сила этико-теологического довода не в опыте, а в рассмотрении прирожденных человеку стремлений к высочайшему благу, то есть к совершенному освящению, к чистому, непрерывному блаженству, и, надобно присовокупить, к просвещению и умудрению ума, возможному для человека»⁵⁶.

А вот из *опытных* доказательств «самое сильное есть сознание в себе действия Божия, когда человек ведет богоподобную жизнь»⁵⁷. Все эти рассуждения венчаются пространными выдержками из Ф. Якоби, заимствованными у евангелического богослова Г. Ф. Зайлера (1733–1807)...

Второе отделение курса посвящено «свойствам Божиим»: всеведению, премудрости, высочайшей свободе воли, святости и благодати как совершенствам этой воли, правде... Убаюкивающее журчание богословской риторики внезапно прерывает решительное, без экивоков, рассуждение о *действиях Божиих*:

«Спрашивают: по сущности ли Бог вездеприсущ, или только по некоторым своим действиям? Если с утонченностью различать вездеприсутствие по сущности и по действиям, то следовало отделить в Боге действие от сущности, представить себе, что могут быть у Него такие

действия, где нет сущности, и потому сущность Божия подчинилась ограничениям пространства; вездеприсущими были бы одни только действия. Но в Боге не может быть таких отделений; где действия Его, там и Он сам своею сущностью»⁵⁸.

Имя Григория Паламы здесь не упомянуто, но рассуждение метит прямо в него, а «прообразовательно» — и во Вл. Лосского и других идеологов паламизма позднейших времен. И возразить на него по большому счету нечего... Но невольно возникает вопрос: как бы поступил Федор Александрович, если бы к нему на предмет *цензурного одобрения* доставили перевод «Ритора Мануила о Марке Эфесском и Флорентийском соборе», где черным по белому сказано о необходимости подтвердить «предметы нашего неизменного богословия, извращенные ими (латинянами) в противность православным догматам. Это: что Дух Святой исходит и от Сына и что в Боге тождественны сущность и действие (τὸ πρὶ τὴν θεῖαν οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν ταύτων)»⁵⁹?..

О Паламе Голубинский был осведомлен достаточно, но в деликатную дискуссию относительно его идей он вступает в другой лекции.

«В XIV веке архиепископ Фессалоникский Григорий Палама говорил, что свет, явившийся на Фаворе, не есть свет сотворенный, а есть ἐνέργεια Θεότητος — действие Божества, как будто уделение от вечного неприсутственного света, в котором обитает Божество. Мы не смеем отвергать сего объяснения, потому что из Евангельской Истории известно, что сей свет сиял от Божества, сокрывавшегося в человечестве Сына Божия, а не был собран из воздуха материального мира. Но вместе с сим должны признать и то, что сей свет совершенно был отличен от света солнечного или другого какого-нибудь. Ибо известный нам свет (например, солнечный) подлежит ограничениям пространства, имеет движение, и притом не мгновенное, а поступательное»⁶⁰.

Подробно вдаваясь в суждения астрономов, свидетельствующие об ограниченности и видоизменяемости этого света, Голубинский делает вывод, «что недостойно приписывать такой свет неограниченной природе Божественной». Но если мы, — продолжает он, — «последуем объяснениям богопросвещенных мужей, каков, например, был Григорий Палама, и объяснениям Церкви, принявшей учение его, и признаем, что некоторый свет Божества мог отразиться и для зрения человеческого, тем не менее должны будем утверждать, что он не подлежит всем

тем ограничениям, каким подчинен сотворенный свет материального мира»⁶¹.

Проще говоря, налицо апория: божественный свет безграничен и потому физическими глазами *невидим*... Так что ученики видели славу Божества «очами сердца», а не созерцали плотскими глазами «нетварные энергии»...

«Действия Божии» привели нас уже в *третье* отделение курса, в котором две основные темы: о Боге как Творце мира и о Промысле Божиим. Тут не в первый раз обсуждаются известные схоластические мотивы: творение и изменение, возможность вечного существования мира...

Здесь у Голубинского проявляются и противоречивость, и нерешительность. Критикуя «вольфианство» и заявляя в связи с этим, что «нельзя сравнивать мир с часами», что Премудрость Божия «исправляет беспорядки, вводимые свободой людей, и из разрушительных действий зла извлекает добро»⁶², он на последующих страницах обвиняет П. Бейля в том, будто тот «дошел до манихейского учения, что, кроме всесоздавшей Силы, есть какая-то другая, которая неподвластна ей и производит в мире много беспорядков и зла»⁶³. Вольтеру, недоумевавшему по поводу лиссабонского землетрясения, он возражает, что для животных «безразлично, умереть ли естественною или насильственною смертью»⁶⁴, хотя выше утверждал, что представлять, будто Бог «промышляет только о величайших частях мира, или о родах, а не печется о неделимых, или малейших каких-нибудь существах, не согласно ни с понятием о совершенствах Божиих, ни с понятиями о свойствах и действовании существ сотворенных»⁶⁵.

Что же касается погибших младенцев, то «уверенность в бессмертии души дает полный ответ на то возражение, что добродетель часто и долго страдает на земле»⁶⁶. «Правосудие Божие, даже во временной жизни, рано ли, поздно ли, преследует и наказывает убийцу»⁶⁷. — Прямо как греческие Эринии...

И в конце концов Голубинский уподобляет Божественный промысел именно *часовому механизму*: «Назначение времени, даже часа рождения для каждого человека, народа, в котором он должен родиться, религии, в которой должен воспитаться, пособий общественной жизни, — все это с точностию расчислено промыслом Божиим»⁶⁸.

Это — явное вольфианство или лейбницианство, якобы отвергнутое Голубинским, если не просто стоический детерминизм...

Лекции по *умозрительной психологии* вдохновлялись мистическими интересами Голубинского. Любимым предметом его рассуждений было, как вспоминает М.В. Толстой, «учение о бесплотных духах и о состоянии души человеческой по разрешении от тела. Он собирал древние предания, рассеянные у последователей Талмуда и Каббалы, рассказы о ясновидящих, о явлениях из духовного мира, сочинениях Мейера и Кёрнера. Книгу последнего „Die Seherin von Prevoſt“ он всю перевел на русский язык»⁶⁹. В переводе помогали и ученики⁷⁰.

Нельзя не заметить, что это, по-видимому, та самая книга, которую просил перевести для него свт. Филарет (Дроздов)⁷¹ и которую с интересом позднее изучал Н.П. Гиляров-Платонов...

«...СТАВИЛИ ЕМУ В ВИНУ ЭКЛЕКТИЗМ»

В описании деятельности и значения Голубинского сложилась некоторая тенденция к *мифологизации* его личности и творческих результатов.

Начать с того, что, по утверждению С.С. Глаголева, Голубинский мог изложить любую философскую систему лучше, чем это удавалось ее автору... Сравнение Голубинского с Г.С. Сковородой у Глаголева оказывается буквально гротескным...

«Думаем, — писал С. Глаголев, — что Ф. А-ч заслуживает несравненно большего внимания, чем Сковорода. По правде сказать, Сковорода был плохим поэтом, неглубоким философом и не совсем православным христианином. Может быть, и бессознательно, вследствие недостатка образования, он высказывал мысли, близкие к пантеизму. Затем, Сковорода любил рисоваться своим пренебрежением к благам земным, что выражалось им в чудачествах...»⁷²

Образ Голубинского Глаголев подает через контрастное противопоставление Сковороде: «Высоко образованный, он понимал философские системы, недоступные Сковороде, и излагал их так просто и ясно, как не умели излагать их сами авторы (! — *Н. Г.*)»⁷³. Ясно, что мы имеем здесь дело с мифологизацией образа Ф.А. Голубинского, которая, впрочем, окажется нелишним штрихом к портрету самого С.С. Глаголева, поддержавшего известную диссертацию П.А. Флоренского...



А. И. Введенский восторгается *поэтическим* дарованием Голубинского, но стихотворение, которое он приводит в оправдание своей оценки, не выше самых заурядных семинарских виршей, с невнятным размером, безвкусными рифмами и отсутствием малейшей поэтической искры⁷⁴. Впрочем, сам же Введенский справедливо отметил, что о Голубинском «стала создаваться легенда» довольно рано.

Понимал ли Голубинский систему Гегеля «лучше», чем сам ее создатель, мы не можем судить, но его аргументы против гегелевского учения не пользовались особым успехом у студентов⁷⁵. По воспоминаниям Н. П. Гилярова-Платонова, о Голубинском «отзывались с громадным почтением, дивясь его громадным знаниям, но находили его отсталым и ставили ему в вину эклектизм. Зато с восторгом, чуть не с поклонением отзывались об Е. В. Амфитеатрове». Дело как раз было в том, что Амфитеатров преподавал эстетику по Гегелю. «“От него вы больше узнаете философии, чем от Федора Александровича”, — таков был общий отзыв», — резюмирует Гиляров-Платонов⁷⁶...

Хотя иногда в официозных и мемориальных статьях говорят о «системе Голубинского», за подобными утверждениями нет ничего реального. Даже склонный порой к преувеличениям С. С. Глаголев признает, что «написать православно-философскую систему» Голубинский не смог, и выдвигает предположение, *почему*: «по недостатку времени» и «по духу смирения»: «Какая из этих причин была главной, мы не знаем»⁷⁷.

Система Голубинского, в самом деле, — миф. У него были *симпатии*, но не было и не могло быть *своей* системы. Потому что ее место изначально заняло *орденское предание*, фрагменты которого он местами и доносит в своих лекциях. И в оценке других учений он в основном пользуется той же *буссолью*, что и Кутневич.

Но у Голубинского была все же *систематическая тенденция* — к деликатному оправданию естественного богопознания в до- и внехристианских культурах... И еще — стремление закрепить в христианской метафизике *идею Софии*...

«Идея Софии»

Н.И. Надеждин в своей «Автобиографии» вспоминает о том, что слушать Голубинского было для него «величайшее наслаждение», и он два года «следил за ним без усталы, стенографируя в классе его вдохновенные импровизации»⁷⁸. Они пробудили в нем историсофские интересы, которые были замечены «начальством», и оно поручило ему «заняться церковно-историческим исследованием о значении в Православной Церкви символа св. Софии, которой посвящен известный храм в Константинополе и потом в разных местах нашего благочестивого отечества»⁷⁹.

Вполне вероятно, что стимулом к этому изучению были не только лекции Голубинского, но и неформальное личное общение, о котором свидетельствуют дневниковые записи профессора протоиерея. И «начальство» поручило софийную тему Надеждину, скорее всего, именно в его лице или по его подсказке.

В свое время П.А. Флоренским было высказано предположение, что Вл.С. Соловьев увлекся учением о Софии в пору своего кратковременного пребывания в Московской духовной академии, в результате общения с последователями Ф.А. Голубинского, чтения Бёме и Сведенборга. Это предположение поддерживает и С.М. Соловьев⁸⁰.

В опубликованных конспектах лекций Ф.А. Голубинского сколь-нибудь развернутого учения о Софии-Премудрости мы не найдем. Однако там и сям в них разбросаны указания, что даже «буддисты признавали Разум или Премудрость высшим всего сотворенного»⁸¹, что Премудрость Божия «предустанавливает» сочетание движений в мире физическом⁸², «желает ввести все в порядок»⁸³ и не могла оставить мир «без своего наблюдения и управления»⁸⁴.

Относительно полное определение этого понятия звучит так: «Премудрость Божья есть такое совершенство ума божественного, по которому существует в нем вечный первообраз всего мира и порядка всех вещей, или, по выражению Платона, мир идеальный, по образцу которого все и в физическом и нравственном мире устроено в гармоническом целесообразном союзе, так что все дела Божии направлены к благим целям»⁸⁵.

Возможно, что Голубинский порой предлагал своим слушателям краткие парафразы из Джона Порреджа, намечая некую таинственную

метафизическую перспективу, но остерегался завершенных формулировок, которые могли дать повод к разным подозрениям и кривотолкам.

Во всяком случае, именно через него братья злато-розового креста преподнесли духовно-академической философии двусмысленный дар — идею *Софии-Премудрости*, не тождественной со Второй Ипостасью Св. Троицы, которую будут вдохновенно развивать Вл. Соловьев, П. А. Флоренский и особенно Сергей Булгаков, а *попутно* сочтут необходимым упоминать о ней, отдавая дань уважения, и многие их современники...

Голубинский и Шеллинг

М. П. Погодина в свое время чрезвычайно поразило, как основательно в Московской духовной академии знают Шеллинга, и это достижение он связал с деятельностью «чуждого» профессора философии⁸⁶.

Уже через год после кончины Голубинского в «Месяцеслове на 1856 год» утверждалось, что он вел переписку с Шеллингом. Каким образом сложилась эта легенда, А. И. Введенский поясняет со слов Д. Ф. Голубинского. «В январе 1859-го или 1860-го года Московскую академию посетил князь Сергей Николаевич Урусов, и между прочим рассказывал, что в молодые годы он был у Шеллинга. Шеллинг спросил его: „как живет Голубинский?“. Князь ответил: „я его не знаю“. На это Шеллинг заметил: „не делает вам, молодой человек, чести, что вы не знаете такого вашего соотечественника“»⁸⁷.

А. И. Введенский полагает, что Шеллинг мог задавать подобные вопросы не одному кн. Урусову. А узнал он о Голубинском, скорее всего, «из книги известного барона Гакстгаузена, который во время своего путешествия по России виделся с Голубинским и в своей книге отозвался о нем как об „одном из ученийших и образованнейших между духовными лицами России“, — как об ученом, изумившем путешественника широтою и глубиною своего понимания классической и новой, особенно германской философии»⁸⁸.

По утверждению М. В. Толстого, Шеллинг якобы «спрашивал у каждого русского, приходившего к нему: „знакомы ли вы с учением философа Голубинского?“»⁸⁹... Но сам Шеллинг тоже не был знаком с системой Голубинского, поскольку таковой просто не было...

Зато Голубинский достаточно внимательно следил за эволюцией взглядов немецкого мыслителя, и в письме к Ю.Н. Бартеневу от 23 марта 1843 года оставил о нем следующее подробное суждение:

«Недавно перечитывал я берлинские лекции Шеллинга, от которого так много ожидали даже лучшие христианские мыслители (Мейер, Стефенс и друг.) для высшей философии, для метафизики христианской. Но выходит, что он от одного берега отстал (и то не совсем), а к другому не пристал. Теперешняя его *Философия Откровения* не удовлетворит ни строгим философам, требующим не провещаний оракула, а доказательств, — ни любителям и ученикам премудрости божественной. За все берется, усиливается философически вывести и таинство Троицы, и учение об искуплении, и глубины сатанинины, но все по началам пантеизма. Давнее его направление, чтобы процессы жизни конечного мира переносить на жизнь божества, и ныне сбивает его с правильной точки зрения. Так, у него в учении о Троице первая потенция (Potenz), родо-творная сила Отца — есть слепая, бессознательная, только беспрестанно стремящаяся к развитию воля; вторая потенция — это ограничивающая, обуздывающая первую сила — Сын; третья — Дух, умеряющий борьбу двух первых сил, источник самосознания. Это повторение старой его гипотезы об *Urgrund*⁹⁰, бездонной, безумной, темной, абсолютной силе в божестве, в которой нет еще личности и сознания. Дух зла, *Satan*, по его, не есть тварь, но начало выше твари, необходимое для раздражения деятельности существ конечных, для задержания их от слишком скорого погружения в единство с божеством, и проч., и проч.»⁹¹.

Голубинскому гораздо милее был аббат Ботэн (1796–1867), который вполне безыскусно решал вопрос о соотношении философии и религии. «Философия, — писал он, — после того, как она тщетно испытала все, что человек может изобрести, дабы найти Истину без Истины <...> обязана вернуться к Богу как единственному Источнику науки и мудрости» и в Слове Божиим «черпать свои принципы»⁹².

В том же письме к Бартеневу Голубинский признается: «Впрочем, и я иногда отдыхаю в беседе с добрыми древними философами и с Ботенем. Имеете ли вы недавно изданную его *Philosophie morale*, т. I и II, 1842? У него нет той полноты и систематической отчетливости, как у лучших из немецких философов; но много жизни, светлые Платоновы начала, и в подробностях много опытного знания духа человеческого»⁹³.



И Ботэн, и Голубинский очень любили изучать «магнетические состояния» души...

ГОЛУБинский и БААДЕР

М. В. Толстой, не отличавшийся углубленным интересом к философии, оставил, тем не менее, любопытные наблюдения над теоретическими симпатиями Ф. А. Голубинского:

«В исследованиях о Боге, мире и душе человеческой Голубинский держался системы Канта, хотя и предпочитал ему Якобия; этот последний, Баадер и Зайлер нравились ему особенно по религиозному направлению»⁹⁴. Свидетельство это довольно туманно, так как, во всяком случае, *системы* Канта и Баадера различались кардинально. Можно предполагать, что у Канта Голубинского привлекала больше всего этика, а что касается метафизики и натурфилософии, то Франц Баадер (1765–1861) был ему бесконечно ближе...

М. В. Толстой подтверждает подобное предположение, уточняя, что учение Голубинского «ближе подходит к духу Баадера, за исключением того, что наш мыслитель предоставлял разуму более прав на исследование истины и не превращал философского исследования в богословское: как религиозные его убеждения никогда не встречали противоречий со стороны изложения предметов вышеопытных, так и умственные исследования не были стесняемы богословским догматизмом»⁹⁵.

По убеждению С. С. Глаголева, много общавшегося с сыном Голубинского Дмитрием Федоровичем, Баадер «не мог быть неродственен» духу Федора Александровича. «Этот католический мыслитель, — продолжает Глаголев, — утверждавший, что истина находится в греческой церкви, учивший, что истинное богопознание возможно лишь при нравственном совершенстве, стремившийся в своих умозрениях ни на шаг не отступать от догматов веры, должен привлекать к себе внимание каждого православного философа. Баадер однажды подарил князю А. Н. Голицыну 20 книг; любознательный князь немедленно забыл об их существовании. Спустя много лет (Баадер уже успел умереть), он нашел их в своей библиотеке не распакованными и связанными. Без сомнения, он бы не знал, что с ними делать, если бы Бартенев не посоветывал ему подарить их Ф. А-чу, с тем, однако, что

если бы в них оказалось что достойное внимания, Ф. А-ч написал бы об этом или даже перевел бы это»⁹⁶.

В письме к Бартеневу Голубинский называет Баадера «глубоко-мысленным германским философом первой величины», хотя и ставит его ниже Сен-Мартена в плане выразительности⁹⁷. «Неизвестный философ», вне всяких сомнений, должен был пользоваться особым почтением со стороны того, чей круг интересов в значительной мере формировали русские *мартинисты*... И разбор мирозерцания Ф. А. Голубинского удобнее начинать с анализа «Книги о заблуждениях и истине» и экскурсии на *Юнгов остров*⁹⁸...

ЦЕНЗОР И «КАДРОВИК»

В письме от 23 марта 1843 года Голубинский жалуется Ю. Н. Бартеневу: «Механические работы, как мельничное колесо, кружат меня и уносят все время. Читать на срок, переводить, поправлять, кропать рецензии — что это за бездушная работа! Когда же начну размышлять, как должно, жить сердцем, молиться духом? Оттого и страсти унижительные не побеждены»⁹⁹.

Рутинной работы сваливалось на Голубинского, в самом деле, немало. Однако одно его *послушание* представляется вполне добровольным (ведь особого *отдела кадров* в учебных заведениях в ту пору не было).

Н. П. Гиляров-Платонов вспоминает, что «патриарху профессоров» — Ф. А. Голубинскому при самом поступлении новых студентов направляли их аттестаты. «Это повторялось с каждым новым курсом неизменно; какие сведения из наших бумаг извлекал профессор-философ, ходили разные догадки, объясняемые его глубокою любознательностью. Но достоверно, что каждого студента, со дня поступления, Федору Александровичу уже известно имя и отчество, и наедине он предпочитал звать каждого Иван Иванович или Григорий Петрович, а не г. Знаменский или Остроумов»¹⁰⁰.

Это область интересов и забот Ф. А. Голубинского вполне соответствует образу его многолетних занятий в должности *цензора*. С. С. Глаголев подчеркивает, что Голубинский ничего недостойного в печать бы не пропустил, не останавливался перед правкой трудов архипастырей, высоких чиновников и известных литераторов.

«Ту книгу или брошюру, — пишет С. С. Глаголев, — на которой было написано: цензор протоиерей Голубинский, смело можно было давать и старому, и малому с полной уверенностью, что он почерпнет из нее лишь доброе и полезное. Ф. А-ч смотрел на книги как на средство воспитания, на общество, которому предлагались книги, как на подлежащее воспитанию, и он употреблял все меры и силы, чтобы обществу предлагалась духовная пища в возможно лучшем и плодотворном виде»¹⁰¹.

Козьма Прутков озвучил «проект введения единомыслия в России», когда для его осуществления были предприняты заметные усилия... В этих условиях и Апостола надо было бы уже читать с конъектурой: «И ересем *не* подобает в вас быти»... Впрочем, особой *ревности к православию* Голубинский тоже побаивался...

С его стороны вызвали решительное неприятие несколько мест в рукописи Стурдзы, который в переведенной с английского книжке «О средствах к освящению» не обнаружил «многое и важное, именно: исповедь и причащение», и с негодованием писал, что подобные вожди «давно лишили себя и нас хотят лишить бесценного участия в двух таинствах».

По поводу этой рукописи Голубинский сообщал в 1841 году обер-прокурору Св. Синода С. В. Нечаеву:

«Боюсь не угодить ему: местах в пяти оказалось нужным исключить его суждения <...> Как могу я содействовать к обнародованию таких неосновательных подозрений и придинок? Как могу я пособлять инквизитору в преграждении тех благодетельных каналов, которыми многие сотни детей и простосердечных людей возбуждаются к обращению от грехов? Ругаться над ними не значит ли пойти против благодати, бесчисленными сетями уловляющей сердца, и способствовать к ложному спокойствию совести? Нет, хотя бы сочинитель и стал жаловаться высшему начальству на цензуру, убеждение совести и страх, чтобы не укорить Духа благодати, не позволяют мне согласиться с ним в этой полемике»¹⁰².

Итак, Голубинский был твердо убежден, что «Дух дышит, где хочет», и христиане *даже без исповеди и причащения* получают необходимое освящение... В этом он был единомыслен с кн. А. Н. Голицыным.

Но если к инославным Голубинский был очень терпим и лоялен, то к православным — требователен до придиричivosti. Из философов

ему приходилось цензуровать Ф. Сидонского, основоположника киевской школы И.М. Скворцова¹⁰³, а также переводы И.В. Киреевского. Причем последний не всегда был доволен вмешательством цензора. Вот что он писал оптинскому старцу Макарию:

«Голубинский сделал некоторые прибавления и, кажется напрасно. Напр., он вставил в текст слова... „да придет Дух Твой Святый и очистит нас“. Что было драгоценное пояснение в примечании, то делается порчей книги, когда вставляется в текст, и приписываются святому писателю такие слова, которых он не говорил. — Но с этим было делать нечего. — Однако же, другую вставку я взял на себя смелость вычеркнуть, потому что мне кажется, что она может навести на ложное понимание. Голубинский взял ее из рукописи латинской, изданной бернардинскими монахами. Для чего же из этих латинских изданий брать речения, которых нет в переводе Паисия, и приписывать их Паисию?...»¹⁰⁴

Что касается архиепископа Иннокентия (Борисова), то сохранившееся письмо Голубинского к нему свидетельствует о высокой деликатности цензора, которому приходилось встречаться с порой не вполне выверенными выражениями замечательного проповедника. «Чем таинственнее мысль, вами предлагаемая, — как бы оправдывается Голубинский, — тем нужнее было бы подкрепить ее словами какого-нибудь отца. Тогда и наша робость уступила бы...»¹⁰⁵

Публикации других писем, правда, воспрепятствовал Д.Ф. Голубинский, по свидетельству которого Иннокентий «был недоволен его батюшкой за эти письма и последующие томы своих проповедей отдавал в киевскую цензуру»¹⁰⁶.

ГОЛУБИНСКИЙ И БУХАРЕВ

В начале XX века была сделана попытка представить А.М. Бухарева верным учеником и последователем Голубинского, даже усвоившим от него идею Софии-Премудрости. Эта попытка исходила из источника, активно и целенаправленно порождавшего разные «легенды». Речь идет о статье свящ. А. Белокурова, написанной по заказу П.А. Флоренского и под его редакцией¹⁰⁷. Развивалась эта тема вопреки прямым указаниям самого Бухарева, явным образом противостоявшего криптоспиритуалистическим тенденциям Голубинского.



«...Я не могу согласиться, Александр Алексеевич, — писал он протоиерею А. А. Лебеву в 1862 году, — с той идеей (ходячей у нас, взятой вами из сочинения «О конечных причинах»¹⁰⁸ и потому, очевидно, разделяемой и Ректором Московской¹⁰⁹ Академии, и Митрополитом самим¹¹⁰, и покойным Феодором Александр[овичем]¹¹¹, которые все перечитывали сочинение покойного Дмитрия Григорьевича¹¹² по статьям) — не могу согласиться с идеей, будто грех в человеке слегка коснулся духа, притупившись (через преимущественное раскрытие своей растлительности) в телесности. Это все клонится к унижению тела пред духом, не по природе их, а по отношению к самому нравственному злу. Тут слышу я в духе аристократические или помещичьи стремления держать мужичество тела в крепостной зависимости; но это не позволит Царь Христос, наравне взявший и телесность человеческую вместе с духом — в Свою Богочеловеческую личность»¹¹³.

Принижая и затупевывая значение этого свидетельства, Белокуров и Флоренский пытаются доказать, что даже «Апокалипсис» Бухарева навеян лекциями почитателя Софии-Премудрости: «метод изучения истории усвоен им у Голубинского»¹¹⁴...

Если уж с кем сближать А. М. Бухарева в методологическом плане, то, скорее, с гонимым петербургским философом Ф. Сидонским, не успевшим подчинить свободное философское исследование *буссоли* орденского учения...

Рассказывая о своей беседе с преосвященным Иустином, в которой Владимирский архипастырь развивал «мысль о несовместимости» самостоятельного направления философии с христианством, — мысль близкую Ф. А. Голубинскому, — архим. Феодор, по его словам, «представлял несправедливость оставлять вне Христа и, значит, вне благоволения Отца Небесного — разум человеческий, которого первый орган — философия»¹¹⁵.

И то, за что Бухарев в одном из писем укоряет Филарета Московского, может быть, косвенно относится и к Ф. А. Голубинскому:

«...Вы хлопчете об отсылке этого труда к митрополиту Филарету. Подумайте, что он сделал из сочиненной А. В. Горским истории Сергиевой Лавры. Оставил один остов, а прочее вычеркнул. Он разумеет человека *святого* так, что *живого* человека уже не замечает. У него вообще есть крайность идеализма»¹¹⁶.

ГОЛУБИНСКИЙ И ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ

«Митрополит» Филарет, — пишет С. Глаголев, — ценил Голубинского, он рекомендовал Академии обращаться к его мнению, к нему направлял инославных и иноверных иностранцев, интересовавшихся православием, — напим., Пальмера. Голубинский высоко ценил мудрость митрополита, он записывал его слова, вопросы и решения недоумений на экзаменах, он ценил каждое слово его как святыню. Думаем, что дух знаменитого митрополита был родственен духу скромного профессора. Мы <...> имеем основания утверждать, что в некоторых из тех книг, в чтении которых находил усаждение Ф. А-ч, находил усаждение и м. Филарет (напим., в книге Эккартсгаузена „о положительном начале жизни и отрицательном начале смерти“)»¹¹⁷

Филарет прекрасно знал, что Голубинский духовно окормляется у руководителя розекрейцерской ложи — протоиерея Симеона Ивановича Соколова, и именно к Соколову сам направлял тех лиц из своего окружения, в коих видел действительное горение к «внутренней Церкви», напимер Н. В. Сушкова¹¹⁸.

Дневник В. С. Арсеньева содержит весьма примечательную запись, сделанную спустя почти два года после кончины Ф. А. Голубинского:

«18 апреля 1856 г. <...> Спор об <масонстве>¹¹⁹. Превосходное объяснение Филарета к сему припомн<ил> о пути простоты и пути Премудрости. — Пастыри и волхвы. Двоякая нужда душ. Защитники Церкви из второго пути — т. е. Премудрости. Свидетельство Филарета о Ф. А. Голубинском, что лишились столпа Ц<еркви>»¹²⁰...

Филарет имел намерение произвести Голубинского в протопресвитеры Успенского собора Московского Кремля, но этому воспрепятствовал граф А. Х. Бенкендорф. В письме от 8 марта 1840 года на имя обер-прокурора графа Н. А. Протасова он указал, что «Голубинский, пользующийся особнным благоволением Московского Митрополита Филарета, касательно образа его мыслей, в общем мнении слывет за человека странного и загадочного, имеющего знакомство с лицами таких же качеств; между тем многие из духовенства нерасположены к нему, так что определение Голубинского в Прото-Пресвитеры Московского Успенского собора произвело бы неприятное впечатление в народе, привыкшем видеть на сем месте духовную особу, в православии которой несомненно уверены»¹²¹.



В самом деле, *Путь Премудрости* для Ф. А. Голубинского складывался «странно и загадочно» и связал его «с лицами таких же качеств»...

С Филаретом он все-таки не во всем был единомыслен и, что касается перевода Св. Писания, скорее, был близок по духу к киевлянам. В его дневниковой записи от 23 апреля 1823 года читаем характерное признание:

«Желание того, чтобы Св. Книги предложены были не на русский, но на вернейший славянский»¹²². В этом вопросе Голубинский проявил большую чуткость к исторической и психологической почве, чем его высокий покровитель, увлеченный задачами Библейского общества. Но в другом случае *историзм* был недооценен самим профессором.

Осенью 1848 года Голубинский одобрил к изданию рукопись об образе иконы «Споручница грешных», отметив, что помещенные в ней «суждения о священном происхождении и достоинстве иконописания и об изображениях Пресвятыя Богородицы вообще, как исторических, так и символических, основательны». Но когда рукопись была представлена митрополиту Филарету, он наложил отрицательную резолюцию, в которой, в частности, говорилось: «мысли о символических иконах неточны, Лицо Божией Матери всегда есть историческое, а не символическое»¹²³.

Конечно, розенкрейцеру Голубинскому символические изображения не могли не быть любы... Но богословская позиция московского святителя в этом вопросе была ясной и неопровержимой.

Примеров согласных мнений гораздо больше. Так, Кутневич, Голубинский и Филарет (Дроздов) единодушно пришли к убеждению, что у талантливого философа Ф. Сидонского «не та буссоль»... На публичном экзамене в 1833 году, в присутствии студентов, ректор и В. Кутневич «старались своими возражениями дискредитировать молодого бакалавра философии»¹²⁴. Филарет Московский, «прочитав уроки» Сидонского, высказал мнение, что «лучше его отпустить из Академии»¹²⁵. А Голубинский, получив на рецензию сочинение Сидонского, не внял просьбе своего бывшего студента В. Знаменского («мне казалось и кажется, — писал он Голубинскому 3 сентября 1834 года, — что книга не заслужила того гонения, которое воздвигнуто на нее, и за нее и на автора»¹²⁶), и талантливый ученый

вынужден был на тридцать восемь лет (!) покинуть СПбДА... Нет, *не та* у него была *буссоль!*..

Впрочем, в отношениях к студентам и сотрудникам Голубинский был мягче Филарета, порой безуспешно заступался за них перед святителем¹²⁷, и даже сын профессора Дмитрий Федорович одно из определений московского архиепископа назвал «жестоким»¹²⁸...

ГОЛУБИНСКИЙ И БАРТЕНЕВ

С Юрием Никитичем Бартеиевым (1792–1866) Голубинского связывали глубоко доверительные отношения. Бартеиев был посвящен в масонство в лабзинской ложе «Умиающего сфинкса» в 1816 году, состоял при кн. А. Н. Голицыне, формировал круг его чтения и служил посредником в сношениях князя с Голубинским. Последнему через Бартеиева был даже подарен портрет вельможи, вызвавший у сергиево-посадского любуиудра чувства глубочайшего умиления:

«Мое горячеее желание, — пишет Голубинский Бартеиеву о кн. Голицыне, — чтобы Господь продлил сию драгоценную жизнь до времени нового оживления внутреннего христианства. О, если бы вновь расцвело оно в любезном нашем отечестве, под благотворным покровительством прежнего попечителя и распространителя оногo!»¹²⁹

«...Вы наградили меня таким подарком, — писал он Ю. Н. Бартеиеву 8 июля 1842 года, — какому подобного не получал я в жизни моей; вы прислали мне вернейший портрет лица, для меня дражайшего, несравненного благодетеля, которого имя и в церкви и ежедневно дома вспоминаю в слабых моих молитвах; — и это по его собственной милостивой воле и назначению! Кто я, чтобы мог надеяться такого снисхождения и милости!»¹³⁰

В письме от 31 июля 1838 года есть такие строки:

«Чем больше узнаешь его, тем больше привязывается к нему сердце. Крепко билось оно от радости и признательности к нему еще в те благословенные времена, когда его рукою обильно рассыпалась по земле Русской живоносная пища Слова Божия в юные наши души; мы его питомцы, мы им вскормлены от богатой трапезы Господней. Еще более оживилось и укрепилось чувство глубокого уважения к нему, когда я слышал от вас неоднократно о его христианских добродетелях»¹³¹.



Надо заметить, что подобные характеристики Голицына заметно контрастируют с теми оценками, которые приводятся в «Русском биографическом словаре» под ред. А. А. Половцева:

«Не посчастливилось кн. Г<олицын>у в общем и во мнении позднейших историков. Они находят, что деятельность его не только имела „характер и направление, не желательные для интересов Церкви“, но и представляла для нее „серьезные опасности“ (Благовидов), что „мистические взгляды“ его „скоро стали угрожать Церкви“ (А. Н. Львов). „Государственная премудрость и польза деятельности князя Голицына, — говорит А. Н. Пыпин, — не менее сомнительна и после его обращения, или даже более сомнительна... Как было не действовать Магницкому, когда выслушивались даже такие предложения, как предложение разрушить Казанский университет, когда допускались разные меры бессмысленные и отвратительные“. „Князь Голицын, — говорит Н. К. Шильдер, — был действительно, не по одним наговорам его врагов чем-то вроде сектанта, не признававшего всех постановлений Православной Церкви и заменявшего некоторые из ее учреждений собственными мистическими“»¹³².

Голицын издавна протезировал святителю Филарету (Дроздову) и, пользуясь своим авторитетом у государя, продолжал поддерживать его, даже оставив пост обер-прокурора Синода. Так что верить в «благонадежность» Голубинского у московского святителя были достаточные основания... Их узкий круг объединяла идея *внутреннего христианства*...

Бартенев настойчиво побуждал Голубинского к принятию монашества. 10 января 1842 года он пишет Федору Александровичу: «Есть высшее призвание, которого толпа и не понимает, и страшится. Истинным философом, в значении прямого смысла, нельзя иначе быть, не быв аскетом; заповедные тайники любомудрия никогда не раскрываются страстному супругу; есть степени духовного возраста, где даже самое святое супружество, если не помеха и препятствие, то по крайней мере некоторая граница для безграничного простора духа человеческого, проникнутого духом Божиим и в него влившегося»¹³³.

Возможно, это письмо и подтолкнуло профессора отправиться за советом к Кутневичу, но тот, как мы помним, на монашеский путь его не благословил...

В письмах Голубинского есть свидетельства почитания преподобного Серафима Саровского, достаточно ранние, ибо «Записка» Н. А. Мотовилова написана только в 1861-м.

30 декабря 1842 года Голубинский пишет Бартеневу: «Вы с удовольствием читали изречения блаженного о. Серафима; на сих днях вышло в свет краткое описание жизни его, составленное казначеем здешней Лавры Сергием, который около 15-ти лет пользовался наставлениями старца и издал, за два года, его изречения вместе с жизнью пустынного Марка»¹³⁴. Тайна столь раннего почитания преп. Серафима Голубинским и Бартеневым кроется, скорее всего, в общей для них и кн. Голицына тяге к поискам новых, неожиданных харизматических явлений...

«ШКОЛА ГОЛУБИНСКОГО»

Из числа *слушателей* Голубинского, совсем не обязательно разделявших его позиции, в Московской духовной академии являл собой восходящую звезду *Н. П. Гиляров-Платонов* (1824–1887), но его профессорская карьера была остановлена вмешательством московского митрополита Филарета в 1855 году¹³⁵...

В полном единомыслии с Голубинским находился *Д. Г. Левитский* († 1856), развивавший идеи креационизма в том же ключе, в каком они излагались в *умозрительном богословии* его наставника. Памятником их сотрудничества и свидетельством полного единомыслия явилась книга «Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека», в состав которой в качестве предисловия вошло письмо Голубинского, впервые опубликованное в 1847 году в виде критического отзыва на книгу Литтре, а также письма Левитского, печатавшиеся в периодических изданиях (в 1851, 1852, 1854 годах) и отдельно (1855).

Книга эта состоит, собственно, из следующих смысловых блоков: изложения мнения Литтре, критикующего представление о *конечных причинах*, возражений ему и разъяснения *целей*, ради которых Бог сотворил мир.

«Цель Его при сотворении мира есть всевозможное проявление совершенств Его в существах конечных и возведение существ разумных к вечному общению с Ним и выражению Его совершенств



в своей деятельности: это есть благо высочайшее, главная цель бытия всех сотворенных существ, и все другие цели ей подчинены»¹³⁶.

Эта несокрушимая уверенность в раскрытии *целеполагания* Творца имеет явный привкус *рационализма* и идет вразрез с аргументами классической немецкой философии (прежде всего Канта и Шеллинга), противопоставлявшими *творчество* сознательному определению *цели*...

Дальнейшая аргументация Ф. А. Голубинского представляет собой простое изложение доводов различных философов и естествоиспытателей в пользу конечных причин. Он привлекает Цицерона, Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, Прокла... Среди тех, кто отказался от учения о конечных причинах, названы Бэкон и Декарт, Спиноза, П. Бейль, деисты и материалисты... Однако среди их критиков находятся Лейбниц, Пуаре, Галлер, Ж. Де Местр и многие другие. К числу защитников учения о конечных причинах Голубинский относит и тех естествоиспытателей, которые свидетельствовали о своем *благоговейном* отношении к устройству мира. Это Кеплер и Ньютон, Гарвей, Дёрхэм, Бонне, Мопертюи и другие.

Хотя Голубинский и проявил здесь широкую эрудицию в области естественнонаучной апологетики (у него приведено много ссылок на «инсектотеологию», «фитотеологию», «гелиотеологию» и т. д.), характер его аргументации не отличается особой оригинальностью и порой сводится к ссылкам на *авторитеты*¹³⁷.

Первая же публикация письма Ф. А. Голубинского встретила с решительной критикой в анонимной рецензии, опубликованной в «Отечественных записках»¹³⁸. По слухам, ходившим в Московской духовной академии, сам Филарет успокаивал автора, говоря, что в ней «больше остроумия, чем дела»¹³⁹.

Д. Г. Левитский в принадлежащих ему разделах мало что добавляет к умозрительному богословию Голубинского, и силы расходует, в основном, на благочестивую риторику... Подобная естественнонаучная апологетика в середине XIX века уже не могла пользоваться успехом...

Сын Голубинского *Дмитрий Федорович* (1832–1903) первоначально преподавал в МДА физико-математические науки, причем подвергал критике такие новейшие теории, как неевклидову геометрию Лобачевского... Но к моменту составления Устава 1869 года его кафедру предполагалось вовсе упразднить. Поэтому не без участия Д. Ф. Голубинского была все

же создана кафедра естественнонаучной апологетики. Эту дисциплину отнесли к числу общих, но не обязательных предметов. Новая кафедра, по воспоминаниям М. Д. Муретова, была «возлюбленным детищем» А. В. Горского, как и сам Дмитрий Федорович...

В редакции Д. Ф. Голубинского естественнонаучная апологетика быстро превратилась в простое преподавание физики и некоторых общих сведений по естествознанию. О «конечных причинах», за которые так боролись его отец и Д. Г. Левитский, он вспоминал для торжественности разве что на первом уроке...

Согласно воспоминаниям М. Д. Муретова, свой курс Д. Ф. Голубинский начинал одной-двумя лекциями по истории своей кафедры. «Затем, — пишет Муретов, — едва ли более лекций посвящалось раскрытию Премудрости и Благости Божией в устройстве мира, на примерах целесообразного распределения влаги на земле, и еще что-то в этом роде, напоминавшее мне чтение и перевод в 6-м классе семинарии, под руководством свящ. Ф. А. Орлова, из Василия Великого. После такого возвышенно-богословского вступления Д. Ф. переходил к самому прозаичному преподаванию правил арифметической и геометрической пропорций, алгебраических уравнений, элементарной физики <...> Но для большинства из нас <...> курс Д. Ф. казался менее полным, чем в семинариях»¹⁴⁰.

Студенты охотно посещали аудиторию Голубинского во время опытов, особенно занимали их наблюдения в телескоп и «волшебный фонарь» — что-то вроде кинематографа. Заканчивались сеансы неизменно демонстрацией «ликов» покойного отца Дмитрия Федоровича, прот. Ф. А. Голубинского, а затем и самого лектора — с целью «показать свое сходство со знаменитым своим родителем»¹⁴¹. «Для правильного суждения о портрете Ф. А-ча, — прибавляет Муретов, — надо иметь в виду, что Ф. А-ч любил нюхать табак, что унаследовал от родителя и сын»¹⁴².

Как отмечает С. С. Глаголев, «физическим теориям с метафизическим оттенком» Д. Ф. Голубинский отводил мало места. «Вообще, к метафизике он, по-видимому, не имел склонности. Сын философа, он не читал философов, он признавал, прежде всего и глубже всего, православную веру и, затем, положительную науку. Он изучал и призывал изучать природу в духе веры. Его можно назвать православным позитивистом»¹⁴³.

Возможно, это было сказано не без благодушной иронии, ибо *православный позитивист* звучит так же однозвонно, как и *позитивист-розенкрейцер*... А Дмитрий Федорович все-таки сохранял братские связи с последними представителями этого ордена в России¹⁴⁴. С. С. Глаголев признает, что на взглядах Д. Ф. Голубинского «на разные исповедания несомненно сказалось влияние лиц, бывших в добрых отношениях с его отцом», и что он «всегда защищал масонов»¹⁴⁵, но его принадлежность к ним отрицает...

Любопытно, что С. С. Глаголев характеризует Дмитрия Федорович как «монаха в миру», доставлявшего себе «одно развлечение — прокатиться верхом»¹⁴⁶. Но, по воспоминаниям М. Д. Муретова, он отнюдь «не был склонен выдавать себя за девственника»¹⁴⁷. Скорее всего, к его образу больше подходило определение «смирения юродства», прозвучавшее в одной из надгробных речей...

Своим «благотворным и умиряющим влиянием как на студентов, так и на профессоров, — резюмирует Муретов, — Д. Ф-ч имел в академии гораздо большее значение, чем своею профессурою»¹⁴⁸. Вряд ли к этому нужно что-либо добавлять...

Подлинным *философским* преемником Ф. А. Голубинского, по мнению С. С. Глаголева, стал В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891)¹⁴⁹.

Однако все живое и оригинальное, что проявилось в Кудрявцеве-Платонове в первые годы его преподавания, мало было связано с традициями Голубинского. По словам одного из профессоров МДА, П. П. Соколова (1863–1923), «первоначальный его курс, ясный и систематичный по изложению, но довольно хаотичный и противоречивый по взглядам, был окрашен сильным влиянием гегельянства и отличался, по местам, большим и необычным для будущего теиста либерализмом. Не называя вещей своими именами, не делая никаких выводов и не давая собственных решений, молодой профессор подвергал здесь довольно остроумной критики, наряду с пантеистическими теориями, церковно-догматическое учение о творении, об отношении Божества к миру, о происхождении зла и о целях вселенной. Но эти молодые увлечения были непродолжительны. Их скоро спугнула грозная тень митрополита Филарета, а затем пришло, по-видимому, искреннее убеждение, что полный рационализм может завести только в лабиринт безысходных противоречий, что мысль нуждается в твердых и незыблемых точках

опоры, что такие точки опоры можно найти только в истинах веры, что обоснование этих истин есть долг разума и требование сердца»¹⁵⁰.

И тогда Кудрявцев-Платонов пошел достаточно проторенными и безопасными путями... В итоге одному из его слушателей пришлось констатировать, что «некоторые из философских воззрений Кудрявцева <...> уже не выдерживают критики. Его гносеология есть ни что иное, как самый обыкновенный „наивный реализм“. Его теория происхождения религии <...> сталкивается с непреодолимыми логическими и фактическими затруднениями. Его „трансцендентальный монизм“ есть, скорее, простая словесная формула, чем сколько-нибудь ясный философский принцип <...> Не всегда можно назвать удовлетворительными и приемы исследований Кудрявцева. Его критика враждебных ему идей иногда поверхностна, ненаучна и мало убедительна. Его доказательства собственных взглядов иногда слабы, схоластичны и даже близки порой к софизмам»¹⁵¹.

В какой мере ответственен за подобное развитие своей «школы» сам Ф.А. Голубинский, будут, вероятно, спорить еще долго... Но у последующих поколений память о нем связывается, прежде всего, с духом философского адогматизма, толерантности и вселенской отзывчивости...

Примечания

1. *Глаголев С.С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский // Богословский вестник. 1897, № 12. С. 474.
2. Там же. С. 451.
3. Там же. С. 452.
4. *Толстой М.В.* Воспоминания о моей жизни и учении в Сергиевском Посаде (1825–1830) // Богословский вестник. 1894, № 12. С. 512–513.
5. *Глаголев С.С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 440–441.
6. О Фесслере см., в частности: *Гаврюшин Н.К.* У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003, № 2. С. 131–139.
7. По определению В.С. Арсеньева. — *Арсеньев В.С.* Воспоминания. Дневник. СПб., 2005. С. 46.
8. Там же. С. 287.



9. Это сочинение «О Книге Бытия» (1814) и академические лекции «*Institutiones psychologiae empiricae*», а также «Рассуждения о религии патриархов, до закона живших» и «Рассуждение, в котором противу новейших вольнодумцев доказывается, что Моисей точно существовал» (СПб., 1808). См.: Русский биографический словарь / Под ред. А. А. Половцева. С. 618–619.
10. *Арсеньев В. С.* Воспоминания. Дневник. Указ. изд. С. 287–288.
11. Там же. С. 288. Даже статья И. В. Киреевского «о новых началах для философии», по мнению последователя Кутневича, «хороша, хотя и отвлеченна», но «все еще не коренна и далека от тех начал для философии, кои в *Ордене давно известны*». — Там же. С. 289.
12. Предшествующие дневники (существование которых можно предполагать), возможно, также содержали сведения о его отношениях с масонами.
13. *Солодов Н. В.* Из архива Ф. А. Голубинского // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 5. Н. Новгород, 2007. С. 83.
14. Там же. С. 76.
15. Там же. С. 78.
16. *Арсеньев В. С.* Воспоминания. Дневник. Указ. изд. С. 288.
17. *Чистович И. А.* История С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 143.
18. *Кутневич В., Скородумов А.* Рассуждения о религии патриархов, до Закона живших, и о пользе и важности церковной истории, читанные в Александро-Невской Академии при публичном испытании студентами богословии Васильем Кутневичем и Андреем Скородумовым. СПб., 1807. С. 3 (второй пагинации). Титульный лист не дает безусловных оснований для атрибуции включенных в книгу сочинений, поэтому дополнительное указание И. А. Чистовича немаловажно.
19. Там же. С. 4 (второй пагинации).
20. Там же. С. 13 (второй пагинации).
21. Там же. С. 16 (второй пагинации).
22. *Nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari christiana.* — PL, 32, col. 603.
23. В 1787 г. в московских книжных лавках было конфисковано 177 экземпляров 2-го издания этой книги. — Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Т. III. М., 1966. С. 13.

24. *Neveu B.* La „science divine” du chevalier Ramsay//Fénelon. Philosophie et spiritualité. Genève, 1996. P. 193.
25. *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию, со слов профессора философии в Московской Духовной Академии, протоиерея Феодора Александровича Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса Владимиром Назаревским. М., 1868. С. 3–4.
26. Из внутреннего быта студентов Московской Духовной Академии через десять лет ее пребывания в Троице-Сергиевой Лавре // Богословский вестник. 1914, № 10–11. С. 332.
27. Там же. С. 334–335.
28. См. об этом, в частности: *Гаврюшин Н.К.* Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд. М., 2001.
29. Русский Архив. 1870. Стлб. 619.
30. *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию, со слов профессора философии в Московской Духовной Академии, протоиерея Феодора Александровича Голубинского... С. 7, 54, 122, 159, 163, 165, 187.
31. С 1836 г. — почетный член конференции Московской духовной академии.
32. ОР РГБ Ф. 76/1. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 38.
33. *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. Указ. изд. С. 458.
34. *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию... С. 7, 144.
35. Неужели метафизическое несовершенство, то есть ограничение тварных вещей, в самом деле может почитаться за зло? (лат.). — *Глаголев С. С.* Цит. статья. С. 459. Источник сведений: Автобиографические записки архиепископа Саввы // Богословский вестник. 1897, ноябрь. С. 354.
36. *Глаголев С. С.* Цит. статья. С. 462.
37. *Введенский Ал.* Цит. статья. С. 491.
38. Автору этих строк как-то довелось видеть в букинистическом магазине в Москве томик русского перевода Франциска Сальского с дарственной надписью Ф. А. Голубинского дочери.
39. *Глаголев С. С.* Цит. статья. С. 476.
40. *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 1]. М., 1884. С. 79–80.
41. *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 2]. М., 1884. С. 7.
42. Там же. С. 95–96.



43. *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 1]. С. 77.
44. *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 2]. С. 63.
45. *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 3]. М., 1884. С. 23.
46. *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 1]. С. 79–80.
47. *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию... С. 229.
48. Там же. С. 10.
49. Там же. С. 22.
50. Там же. С. 36–37.
51. Там же. С. 42.
52. Там же. С. 42–43, 54–56.
53. Там же. С. 54.
54. Там же. С. 61.
55. Там же. С. 61–62.
56. Там же. С. 79.
57. Там же.
58. Там же. С. 111.
59. Ритора Мануила о Марке Эфесском и Флорентийском соборе и пр. // Христианское Чтение. 1886. Ч. II. С. 105.
60. *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию... С. 177.
61. Там же. С. 178.
62. Там же. С. 218.
63. Там же. С. 220.
64. Там же. С. 222.
65. Там же. С. 202.
66. Там же. С. 222.
67. Там же. С. 223.
68. Там же. С. 225.
69. *Толстой М. [В].* Воспоминания о моей жизни и учении в Сергиевском Посаде. III // Богословский вестник. 1894, № 12. С. 512.
70. *Глаголев С. С.* Цит. статья. С. 461.
71. *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, Митрополита Московского. М., 1868. С. 258.

72. *Глаголев С. С.* Цит. статья. С. 461.
73. Там же. С. 462.
74. Вот бóльшая часть этого опуса, созданного незадолго до смерти, который Введенский считает «лучшим» из стихотворений Голубинского:
Уже мои слабеют силы,
Язык тупеет, ноги хилы;
Я перестал других учить
И в школу по звонку ходить:
Пора и самому учиться,
Как с грешным миром распроститься.
Полвека я наукам посвятил,
На жизненном пиру довольно погостил:
Пора вставать и в путь собираться.
Пора домой. Не век скитаться.
Пусть тою же, как я, тропой,
В цветник наук, во след за мной,
Походит сын любезный мой...
А я уж плуг повесил свой.
(Богословский вестник. 1897, № 12. С. 488–489).
75. Надо здесь заметить, что когда с более глубокой и основательной критикой гегелевской онтологии выступил бывший студент Голубинского Н. П. Гиляров-Платонов (1855), его дерзновение было остановлено вмешательством правящего архиерея.
76. *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. Биографические воспоминания. М., 1886. С. 340.
77. *Глаголев С. С.* Цит. статья. С. 464.
78. *Надеждин Н. И.* Автобиография // *Надеждин Н. И.* Сочинения. В 2-х т. Т. I. Эстетика. СПб., 2000. С. 36.
79. Там же. С. 37.
80. *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 90.
81. *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию... С. 93.
82. Там же. С. 139.
83. Там же. С. 174.
84. Там же. С. 196–197.
85. Там же. С. 147.

86. Андреев Ф. Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915, октябрь-декабрь. С. 630.
87. Введенский Ал.[И]. Протоиерей Федор Александрович Голубинский как профессор философии // Богословский вестник. 1897, № 12. С. 484.
88. Там же. С. 485. Введенский ссылается на книгу: *Haxthausen A., Baron de. Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie*. Hanovre, 1847, p. 63–64. Книга вышла в 3-х томах (1847–1853), имелся в виду т. 1. Любопытно, что перевод отрывка о Голубинском у Введенского в последних строках (и в анонимном предисловии к публикации «Лекций философии» Ф. А. Голубинского, 1884, с. 14–15) заметно отличается от перевода с немецкого издания (*Haxthausen A. Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russland. 2 Theil. Hannover, 1847. S. 83*), который приводит гр. М. В. Толстой во вводной заметке к публикации переписки Голубинского с Бартеневым (Русский Архив, 1880. III. С. 406).
89. Толстой М.[В]. Воспоминания... С. 513.
90. В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809) Шеллинг равнозначно употреблял термины *Праосновное* и *Безосновное* ("Urgrund oder vielmehr Ungrund". — Schelling F.W.J., von. Werke. Bd. III. Leipzig, 1907. S. 502). Последний термин прямо связывал его построения с учением Я. Бёме.
91. Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым // Русский Архив. 1880. Ч. III. С. 430.
92. *Bautain [L.-E.-M.]. L'Enseignement de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle*. Strasbourg-Paris, 1833. P. 80. Проникновенно-сочувственное изложение взглядов «Ботеня» мы находим у архим. Гавриила (Воскресенского). См.: *Гавриил, архим. История философии*. Ч. IV. Казань, 1839. С. 164–190. «Главное достоинство философии Ботеня, — пишет он, — состоит в его независимости от всех школ философских, и в зависимости от единого Бога. Ботень столько друг всем философам и людям, сколько они зависимы от Бога» (Там же. С. 188).
93. Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым // Русский Архив. 1880. Ч. III. С. 430.
94. Толстой М.[В]. Воспоминания... С. 511.
95. Там же. С. 513.
96. Глаголев С. С. Цит. статья. С. 459.
97. Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым // Русский Архив. 1880. Ч. III. С. 427.

98. См.: *Гаврюшин Н.К.* Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд. М., 2001.
99. Переписка Ф.А. Голубинского с Ю.Н. Бартевым // Русский Архив. 1880. Ч. III. С. 429.
100. *Гиляров-Платонов Н.П.* Из пережитого. С. 336.
101. *Глаголев С.С.* Цит. статья. С. 468.
102. Цит. по: *Глаголев С.С.* Цит. статья. С. 466–467.
103. *Глаголев С.С.* Цит. статья. С. 450.
104. Цит. по: *Андреев Ф.* Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915, октябрь-декабрь. С. 577.
105. *Барсов Н.* К истории проповедей и сочинений // Христианское Чтение. 1886. Ч. II. С. 753.
106. *Глаголев С.С.* Дмитрий Федорович Голубинский // Богословский вестник. 1904, январь. С. 160.
107. *Белокуров А., свящ.* Внутренний перелом в жизни А.М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский вестник. 1915, № 10–12. С. 785–867.
108. Дм. Гр. Левитского.
109. Прот. А.В. Горским.
110. Филаретом.
111. Прот. Голубинским.
112. Левитского.
113. Письма архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) к А.А. Лебедеву // Богословский вестник. 1915, № 10. С. 442–443.
114. *Белокуров А., свящ.* Внутренний перелом в жизни А.М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 813.
115. Письма архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) к А.А. Лебедеву. С. 425.
116. Там же. С. 465–466.
117. *Глаголев С.С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 474.
118. *Сушков Н.В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 11.
119. В оригинале — условный знак: точка в круге.
120. *Арсеньев В.С.* Воспоминания. Дневник. С. 273.
121. <http://www.golubinski.ru/academia/fgolubinski.htm>

122. ОР РГБ Ф. 76/І. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 17 об.
123. *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 465.
124. *Августин (Никитин), [архим.].* Протоиерей Феодор Сидонский — философ и богослов // http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=4011&print=1; *Августин (Никитин), архим.* Протоиерей Федор Федорович Сидонский — философ и богослов; Библиографический очерк // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПбГУ, 1996. Вып. 7. С. 29–48.
125. Там же.
126. Письма В. П. Знаменского, А. А. Благовещенского к Ф. А. Голубинскому // Богословский вестник. 1914, № 10–11. С. 312.
127. *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 480.
128. *Глаголев С. С.* Профессор Дмитрий Федорович Голубинский // Богословский вестник. 1904, январь. С. 149.
129. Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартевым // Русский Архив. 1880. Ч. III. С. 421–422.
130. Там же. С. 427.
131. Там же. С. 412.
132. *Шереметевский В.* Голицын Александр Николаевич // Русский биографический словарь. С. 121–122.
133. Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартевым // Русский Архив. 1880. Ч. III. С. 424.
134. Там же. С. 423.
135. Филарет, собственно, уже в 1846 году не допустил к защите магистерскую диссертацию Н. П. Гилярова-Платонова, поскольку «усмотрел в ней „философский дух“, подавлять который он считал своею обязанностью». — *Гиляров-Платонов Н. П.* Онтология Гегеля // Вопросы философии и психологии. II (1891), кн. 8. С. 1 (Прим. редактора — Н. Я. Грота).
136. *Голубинский Ф. А., Левитский Д. Г.* Премудрость и Благодать Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах). 3-е, дополненное издание. М., 1885. С. X.
137. «Как после этого поверить на слово какому-нибудь Литтре, будто учение о конечных причинах окончательно разрушено, особенно когда живы еще многие, богатые знаниями защитники сего учения?». — Там же. С. XXI–XXII.
138. «Отечественные записки». 1847, сентябрь, раздел «Библиографическая хроника». С. 22–25.

139. *Галахов А.Д.* Записки человека. М., 1999. С. 153. Галахов и был автором этой рецензии.
140. *Муретов М.[Д].* Из воспоминаний студента Императорской Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877) // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 702–703.
141. Там же. С. 705.
142. Там же.
143. *Глаголев С.С.* Профессор Дмитрий Федорович Голубинский. С. 139.
144. Об этом свидетельствуют и письма В.С. Арсеньева к Д.Ф. Голубинскому. См.: *Серков А.И.* Предисловие // *Арсеньев В.С.* Воспоминания. Дневник. С. 17.
145. *Глаголев С.С.* Профессор Дмитрий Федорович Голубинский. С. 147.
146. Там же. С. 150.
147. *Муретов М.[Д].* Из воспоминаний студента... С. 708.
148. Там же. С. 705.
149. *Глаголев С.С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 447.
150. *Соколов П.* Кудрявцев-Платонов // Русский биографический словарь. С. 525.
151. Там же. С. 529.



«МЫ ОДНИ ПРАВОСЛАВНЫ...»:

А. С. Хомяков



Между прижизненной славой А. С. Хомякова и опубликованными им самим литературными трудами имеется бросающееся в глаза несоответствие: несколько полемических статей, два десятка стихотворений, две драмы, отнюдь не ставшие хрестоматийными, — вот и все...

В отношении своего поэтического дарования он не строил никаких иллюзий и, восторгаясь Тютчевым, который «насквозь поэт», признавал: «мои стихи, когда хороши, держатся мыслью, т. е. прозаитор везде проглядывает и, следовательно, должен наконец задуть стихотворца»¹. Читатели были того же мнения и, в лице В. Г. Белинского, а затем и К. С. Аксакова, вынесли беспристрастный вердикт его поэтическим опытам².

С драматическими сочинениями дело обстояло не многим лучше. «Ермак» был воспринят холодно, и не в качестве *драмы*, а как *лирическое произведение*, в котором, по словам А. С. Пушкина, «все чуждо нашим нравам и духу»³. «Димитрий Самозванец», задуманный как продолжение пушкинского «Бориса Годунова», — несколько благоприятнее, но тоже как поэма, в которой Белинский отметил «*совершенное отсутствие всякого драматизма*»⁴.

Что же касается статей Хомякова, то ни одна из них не вызвала значительной общественной реакции, сравнимой по резонансу с «Философическим письмом» Чаадаева или «Девятнадцатым веком» И. В. Киреевского...

Тем не менее, Хомяков пользовался большим авторитетом и был даже избран председателем Общества любителей российской

словесности... Очевидно, основанием для волеизъявления литераторов послужили не столько опубликованные труды Хомякова, сколько нечто иное, — но уж, конечно, не расположение властей.

Разгадку надо искать в самой личности отца славянофильства. «Как-то само собою утвердилось, еще при жизни Хомякова, общая оценка его личности как „гениальной“. Но в чем проявилась эта „гениальность“?» — задается вопросом В. А. Кошелев⁵.

И, опять же, если его пьесы были лишены драматизма, то была ли у него внутренняя драма, тайна «внутреннего Креста»?

* * *

«Писательство, — заметил Бердяев, — не было главным делом его жизни», он был «прежде всего помещиком»⁶. «Охота за зайцами», по собственному признанию Хомякова, свободно вытесняла у него «охоту за рифмами»⁷. А с каким воодушевлением он говорит про «восторг травли» на охоте!⁸ «И страждут озами от бешеной забавы» — это пушкинское, не хомяковское...

Его изобретательство подвижимо таким же азартом. «Я вообразил себе, — пишет он А. В. Веневитинову, — что выдумал великолепную паровую машину, и она приведет в изумление всю Англию, Европу и значительную часть Америки <...> Машина должна дать мне немало-важный барыш; скажем, примерно и умеренно, миллионов двести хоть серебром»⁹.

В науке — тот же азарт. «Я нашел Славянскую надпись, — сообщает он Н. М. Языкову, — т. е. *четыре* надписи... Какого времени? 6-го или 7-го века *до* Р. Хр. Что скажешь? Немцы попададут в обморок<...> У меня чудес исторических пропасть. Никто еще не знает, что это за славяне, которых мы потомки»¹⁰.

Чем-то хлестаковским отдает эта тирада... Не случайно Белинский как-то окрестил Хомякова «умным Хлестаковым»... И не в надписях, в конечном счете, дело: важно, что будет повержен «противник», что «попадают в обморок» немецкие профессора... А чего стоит утверждение Хомякова, что во Франции «никогда не было ни языка, ни народа, ни истинной жизни»?¹¹ Что это, как не «смешная хомяковщина», по выражению А. И. Тургенева?¹²

Страсть, азарт, любопытство — важнейшая черта личности Хомякова. Его дочь в своих воспоминаниях отмечает, что Алексей Степанович «любил всякое состязание (соревнование) словесное, умственное или физическое; он любил и диалектику, споры и с друзьями, и с знакомыми, и с раскольниками на святой (в Кремле), любил и охоту с борзыми, как природное состязание, любил скачки и верховую езду, игру на бильярде, в шахматы и с деревенскими соседями в карты в длинные осенние вечера, и фехтование, и стрельбу в цель»¹³.

Азарт втягивал его и в боевые действия. Однажды Хомяков пошел в кавалерийскую атаку просто потому, что побился о заклад с товарищем¹⁴. В состоянии такого же азарта взялся он соперничать с Пушкиным в драматическом жанре — поехал в Петербург читать своего «Дмитрия Самозванца» в присутствии автора «Бориса Годунова»¹⁵. И этот же самый азарт уводил его в предприятия заведомо бесплодные, попусту поглотившие у него много сил и времени...

Литература в самом деле была для него отнюдь не главной формой самовыражения. «Изустное слово, — говаривал Хомяков А.И. Кошелеву, — плодотворнее писанного: оно живет слушающего и еще более говорящего; чувствую, что в разговоре с людьми я и умнее, и сильнее, чем за столом и с пером в руках. Слова произнесенные и слышанные кореннее слов писанных и читанных»¹⁶. В. Завитневич отмечает «обычную папирофобию» мыслителя¹⁷.

Авторским самолюбием Хомяков, по собственному признанию, не отличался.¹⁸ Свой главный богословский труд «Церковь одна» намеревался издать анонимно. В переписке с Пальмером хотел «оставаться безымянным».¹⁹ Публицистические статьи богословского характера, написанные по-французски, печатал под псевдонимом *Ignotus...*

Доносить до общества свои идеи он предпочитал в салонных разговорах, где мог встретиться с живой реакцией и тут же опровергнуть доводы оппонента. Здесь в нем просыпался *интеллектуальный дуэлянт* — и это была *его стихия*.

По свидетельству А.И. Кошелева, «многие упрекали его в любви к софизмам и спорам»²⁰, и он однажды признался, что видит в них «метод» воздействия на публику: «необходимо ошеломлять людей и молотом пробивать кору их умственного бездействия и безмыслия»²¹. Хотя и в шутку, Хомяков готов поощрять «иезуитские» методы пропаганды

славянофильской доктрины²². В спорах он легко оперировал доводами и фактами, не слишком пытаясь понять точку зрения оппонента. Апологет *православной свободы*, он надеялся таким образом *силой* привести к ней: *compelle intrare*²³.

Но никто иной, как А. И. Герцен, в «Былом и думах» готов все-таки видеть за любопытствием Хомякова высокую цель: «Ум сильный, подвижной, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неумолимо проспо-рил всю свою жизнь <...> Многие — и некогда я сам — думали, что Хомяков спорил из артистической потребности спорить, что глубоких убеждений у него не было, и в этом были виноваты его манера, его вечный смех и поверхностность тех, которые его судили. Я не думаю, чтоб кто-нибудь из славян сделал больше для распространения их воззрения, чем Хомяков»²⁴.

Это суждение Герцена неоспоримо. Но что же такое Хомяков *в себе и для себя, an und für sich*, а не «для распространения» славяно-фильской доктрины?

Внутренний мир Хомякова лишен драматизма, сомнений. В нем нет ничего, напоминающего С. Киркегора или Ф.М. Достоевского, нет давидова «научи мя творить волю Твою», ибо Хомяков «уже научен» и непоколебимо догматичен. У него не могло быть дневника, подобного тому, что вела Анна Евдокимовна Лабзина, ни воспоминаний, как у архиепископа Никанора (Бровковича). Он не переживает «Голгофы духа» в себе самом и потому чисто внешне отвергает Гегеля. И драматизм *выбора* архимандрита Феодора (Бухарева) ему чужд: почему бы, скажем, ради сохранения бороды не выйти было из дворянского сословия?

Хомяков — не диалогичен, а одноголосен. Его «соборность» не полифонична, в ней возможно лишь пение *a capella*. И подлинная творческая личность, по Хомякову, выражает только то, что волит «народ» («Картина Иванова»). Он, по сути, сводит философию творчества к преодолению личности ради «гласа народа».

Отсутствие внутреннего драматизма, явленное в пафосе преодоления «личного начала», это важный показатель того, что вдохновение Хомякова движимо *внешними* мотивами, состязательностью, полемикой. В таком случае очевидно, что его «гений» на самом деле вовсе не в *творчестве*. Он, скорее, в *созерцательности*, в даре *понимания*.

И этот дар находился в неразрешимом противоречии с его азартом полемиста, соревнователя, охотника. Хомяков хотел быть философом вне аскезы и «христианином без Голгофы». Он считал смерть Спасителя на кресте «случайным» событием...

Да, в самом деле, уже дойдя до середины своей заветной «Семирамиды» и закончив работу «Церковь одна», Хомяков мог написать: «Рождение в Иудее или Вифлееме, тридцатилетний срок жизни, смерть на кресте и т. д. являются бесспорно как случайность, но они не имеют никакого влияния ни на развитие учения, ни на жизнь Иисуса <...> Его жизнь есть только необходимая земная оболочка его учения, без блеска и славы, без великолепной борьбы или великолепного торжества. Самая смерть его на кресте, вдали от учеников, бежавших от страха, и между двух разбойников, представляет какой-то характер равнодушия исторического к добру и злу, она имеет высокое значение для судьбы народа-палача и не имеет никакого возвратного влияния на внутреннее значение христианства»²⁵. Очень похоже все это на богословские экскурсы булгаковского романа «Мастер и Маргарита»...

Не было судьбоносной «внутренней драмы» у Спасителя, не было Гефсимании — потому что ее не было у самого Хомякова... Ему чуждо богословие св. Иннокентия (Борисова). Хотя у него появляются формулировки, только внешне сравнимые с рассуждениями Иннокентия и даже подводящие его под обвинение в «грубом несторианстве»²⁶, очевидно, что у них разные исходные точки: херсонский святитель рассуждает в сотериологическом ключе, а у Хомякова — чистое логизирование...

И никогда не было у него поворота к *историческому* пониманию христианства, ибо основные исторические события с его точки зрения произошли *до* Рождества Христова... Не только Новый, но, по сути, и Ветхий Завет для хомяковской историософии *второстепенны*: он был убежден, что главное содержание истории человечества выявляется к эпохе Семирамиды: «История кончается Семирамидою. А все, что хоть годом позже, *ce sont les commérages d'aujourd'hui*»²⁷. Итак, примерно с VI века до Р.Х. — только «псевдоморфозы»...

Любомудрие Хомякова опиралось на романтическую интуицию *организма как живого целого*, развернутую, в частности, у Шеллинга и Вильгельма фон Гумбольдта²⁸. Но Шеллинг глубоко был проникнут пониманием историзма христианства и отвергал возможность

философствования вне этого историзма («Теория мировых эпох»). А общая для романтиков трактовка индивидуальности пестовала напряженный персонализм, воспринятый, в частности, Белинским. И вот оказывается, что из трех важнейших идеологов романтизма Хомяков принимает только органицизм, в котором без остатка растворяются и историзм, и персонализм...

Конечно, этого органицизма в сочетании с широкой эрудицией Хомякову было вполне достаточно для словесных баталий с противниками, не имевшими метафизической платформы. А в этих сражениях хомяковская *страстность* непостижимым образом воодушевляла его *целомудрие*...

Таким образом, прижизненной славой Хомяков обязан прежде всего интеллектуальной среде, где умели ценить его своеобразную личность, оригинальные и зачастую парадоксальные суждения, даже и не соглашаясь с ними...

Церковной ученостью Хомяков, несомненно, был вооружен несравненно лучше своих собеседников. В московских салонах он выделялся как первый *светский богослов*, широко начитанный в святоотеческих творениях, философии и церковной истории. Хотя исторически первым светским богословом в России был, скорее, Иван Владимирович Лопухин. Но его труд о *внутренней Церкви* остался известен очень узкому кругу лиц, да и по сути своей не мог привлечь широкого внимания, ибо почти никак не затрагивал религиозно-общественной проблематики, а построения и обобщения Хомякова были созвучны злобе дня и даже возбуждали ее...

Хомяков, вообще, в значительной мере — антипод Лопухина. Он не читал Бёме²⁹ и равнодушен к «внутренним авторам». Это не случайно, ибо, как подметил Бердяев, «Хомяков всегда боролся с врагом, а не с самим собой»³⁰. Мистико-аскетическая традиция и сопредельная ей метафизика его интересовали мало.

Все, что занимало русское духовенство, — преворстская ясно-видящая, магнетические состояния души — важно было для Хомякова только с практической стороны: как самодеятельный доктор, он «магнетизировал» своих пациентов³¹. Его историософия чужда мотивов розенкрейцеровского эзотеризма: гностиков и Египет он сводит к «кушитству»... О мистиках, в частности, пишет Ю. Ф. Самарину: «они ведь



так же тупы, как материалисты»³². А. С. Хомяков и Ф. А. Голубинский даже не антагонисты — они живут в разных пространствах...

Н. И. Барсов считал, что у Хомякова «не мистицизм квакеров или методистов, не мистицизм даже Таулера или Шпенера, а истинно православное понимание действительных основ внутренней нравственной жизни христианина, достигнутое чрез глубокое и тщательное изучение богомудрых отцов церкви вселенской»³³. Но Бердяев в данном вопросе точнее: «Ему, — пишет он, — чужда была даже восточно-христианская мистика <...> Хомяков — противник слишком аскетического понимания христианства, слишком силен был у него бытовой вкус к жизни»³⁴. К этому можно добавить, что *эсхатологизм* типа бухаревского ему также чужд³⁵. Да и какой может быть эсхатологизм без историзма?

Главным своим делом Хомяков считал *понимание христианства*. Он не сомневался, что ему оно удалось. «Если бы христианство было понято, у нас не было бы борьбы. В Берлине увижу, понимают ли его Шеллинг и Неандер или могут ли его понять»³⁶. Не будем говорить об абсурдности этого конкретного намерения. Оно так напоминает самовлюбленные пассажи Вл. С. Соловьева, считавшего себя единственным истинным избранником Софии-Премудрости... Да и, в конечном счете, *понимание* — это живой процесс, а голый результат «есть труп, оставивший позади себя тенденцию» (Гегель)...

Эх ты, удаль москворецкая!.. Интересно, считал ли Хомяков, что «понимает» христианство Игнатий Брянчанинов?.. Догадаться не так уж сложно.

«...Я почти всегда, — пишет он А. Н. Попову (1855), — в простом и несколько туповатом смысле белого духовенства замечал больше способности понимать истину церковную, чем в многонаучившихся чернецах и иерархах, или в тех набожных мирянах, которые слишком водятся с монастырскими светилами и пастырями»³⁷.

Всяческие рецепты *умной молитвы* и «науки святости» вызывали у него решительное отвержение. В письме к И. С. Аксакову (ок. 1858) он говорит без обиняков:

«Труд для пользы других, бескорыстный (хотя отчасти), есть молитва, и молитва не только высшая, чем лепетание славянских слов в уголке, перед Суздальскою доскою, но высшая многих, гораздо более разумных молитв, в которых выражается какой-то загробный эгоизм,

более чем любовь. Молитве, так сказать, нет пределов. Отрывать ее от жизни, формулировать, заключать ее в отыскании „серединной точки“ и проч., все это нелепо. Она цвет жизни. Как всякий цвет, она обращается в плод <...> Кому в голову придет отделить молитву Иисуса от Его проповеди, от Его исцелений, от Его крестного подвига?»³⁸

На ту же тему стихотворение «Мы — род избранный...» (1851). В нем «Господень храм» — это «духовный мир», в котором возносятся фимиам «духа и свободы», куда входят лишь те, «кто гордости лукавой / В слова смиренья не рядил»...

Но отвергается не только монашеская аскеза, «искусство святости». В письме К.С. Аксакову (1854) Хомяков признается: «...я не допускаю или, лучше сказать, с досадою отвергаю в христианстве все эти *периодические чудеса* (яйцо пасхальное, воду Богоявленную и пр.), до которых много охотников. Это все, мало-помалу, дало бы, раз допущенное, самому христианству характер идолопоклонства, и, как вы говорите, немало было и есть еще попыток обращать веру в магию или, по моему названию, в кушитство. К этому особенно склонны паписты. Но из них некоторые постигали опасность и восставали против зла, напр., Боссюет смело сказал: „il y en a qui du Christ même se font une idole“ (есть люди, которые даже из Христа делают себе идола)»³⁹.

Хомяков был твердо убежден в том, что «христианское начало не вводит в жизнь новых начал вещественных или формальных, оно только изменяет их внутренний смысл»⁴⁰. Поэтому всякие исторические формы воплощения, *материализации* христианской идеи, каноны, формуляры, типиконы ему были в лучшем случае малоинтересны, а условная рецепция народных обрядов, восходящих к *магическому сознанию*, вызвала в нем резкое неприятие. Так, в письме к Ю. Ф. Самарину (1848) он критически отзываясь о К.С. Аксакове: «его православие, хотя искреннее, имеет характер слишком местный, подчиненный народности, следовательно, не вполне достойный»⁴¹.

И это упрек не только Аксакову. Хомяков тут же указывает и на более широкую перспективу: «Христианство само только указало на свой закон в Иерусалиме в первые дни апостольской проповеди и отступилось от своей строгой формы для того, чтобы быть возможным в свете и чтобы мало-помалу в течение веков подвинуть свет»⁴².



Таким образом, хомяковское «истинно православное понимание действительных основ внутренней нравственной жизни христианина», обладая харизматической привлекательностью, оказалось гиперкритичным не только в отношении западных исповеданий, но и «исторического православия»...

Впрочем, у *других* подобный критический запал Хомяков даже обличал. «Негодование, — говорит он в одном письме, — с одной стороны, отрицает историю (первая несправедливость), с другой, не признает умственного бессилия тех людей, на которых оно обращается. Иное дело — критика ровных, иное дело — воспитание низших. Наше дело — воспитательное, и мы должны быть снисходительными, потому что мы имеем дело не с ровнею...»⁴³

Тем не менее, российский *воспитатель человечества* к историческим немощам «низших» оставался по большей части очень суров...

* * *

Три периода богословской деятельности Хомякова вырисовываются достаточно четко: прежде всего развертывание положительной, «идеальной» экклесиологии в трактате «Церковь одна» в начале 1840-х, затем попытка на этой основе обратить в православие англиканина Пальмера, не давшая положительного результата, а далее — полемика с западными исповеданиями во франкоязычных работах, не вызвавших живого интереса в Европе, но, будучи переведенными на русский язык, способствовавших осознанию собственной религиозной исключительности в самой России...

Свое главное богословское сочинение «Церковь одна» Хомяков написал в первой половине 1840 годов и предполагал первоначально издать анонимно, как якобы перевод некоей греческой рукописи. Он сам признается в частном письме, что эта работа была ему «дороже» всех других его статей⁴⁴. Для ее публикации он хотел было «что-нибудь сделать у Филарета», но, не без оснований, боялся «испортить»⁴⁵. В самом деле, даже много лет спустя у ближайших сподвижников московского святителя это сочинение вызывало недоумения и озабоченность...

«Главную мысль трактата, — пишет В. В. Завитневич, — составляет мысль о единстве Церкви, как теле Христовом, и как органе проявления божественной благодати. Идея эта проведена в сочинении с последовательностью, граничащею с односторонностью. Мысль, например, о значении человеческой личности, спасающейся в Церкви, здесь совершенно не развита»⁴⁶.

И вправду, Хомяковым сделан акцент на «покорности благодати», но ни слова не сказано о таланте, зарываемом в землю, или светильнике, поставляемом на свещницу... На самом деле, мотив «покорности» здесь вообще звучит фальшиво: благодати не покоряются — ею преисполняются: «от избытка сердца глаголют уста». Покорность подобает переживанию богооставленности, и с творчеством она несовместима... А как послушливо хомяковская «благодать» покидает Западную Церковь в 1054 году! Не приходило ли ему в голову, что это чистейший правовой магизм, с которым он сам воевал на других фронтах?..

В. В. Завитневич видит в работе Хомякова главным образом «борьбу с утвердившимся у нас механическим взглядом на Церковь, по которому последняя ничем существенным не отличается от других общественных учреждений»⁴⁷. Действительно, Церковь понималась обычно как «собрание человек, во Иисуса Христа верующих» (митрополит Платон Левшин)⁴⁸, как «соединенное множество верующих»⁴⁹ или, по филаретову катехизису, «от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и таинствами»⁵⁰.

Этот «схоластический социологизм» Хомяков решительно отменяет и в качестве основы единства Церкви берет понятие *благодати*. Здесь он, правда, не вполне новатор. Латиноязычные учебники, использовавшиеся в русской духовной школе в XVIII — первой трети XIX века, предлагали следующие принципы единства Церкви: она едина (*una est*) благодаря 1) единству тела (*Unitate corporis*); 2) единству главы (*Unitate capitis*); 3) единству духа (*Unitate spiritus*); 4) единству веры (*Unitate fidei*); 5) единству благодати (*Unitate charitatis*); 6) единству упования (*Unitate spei*)⁵¹. Иначе говоря, из *шести* схоластических принципов единства Церкви Хомяков оставляет только *один*...

Но то, что Хомяков далее описывает как *Церковь*, в *протестантском* богословии соответствует *Царству Божию*. И Кант, воспитанный в протестантской традиции (хотя его ультрапелагианство с ней плохо

согласуется), дал такое описание высшей нравственной реальности, которое очень близко идеальной Церкви Хомякова:

«Истинное (моральное) служение Богу, — утверждает философ, — 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); оно может состоять только в образе мыслей, направленном на соблюдение всех действительных обязанностей как божественных заповедей, а не в действиях, предназначенных исключительно для Бога»⁵². В таком же ключе много позднее опишет «Царство Божие» Н.О. Лосский («Мир как органическое целое»)...

С помощью Канта Хомяков мог основательно утвердиться в идее автономии нравственного закона и отрицании авторитарного начала веры. Вольно́ ему было, не пройдя бурсацкой муштры, писать, что «Христос не авторитет». Розги «с любовью о Господе» дали бы ему веские аргументы в пользу иной точки зрения...

В отношении *церковных таинств* Хомяков держится, в основном, Катехизиса, то есть *историческая картина* развития понятия таинства (*mysterium* и *sacramentum*) у него даже не намечена, он не знает, что у преп. Иоанна Дамаскина, бывшего важнейшим источником богословских знаний в Древней Руси, упоминаются только *два* таинства, а учение о *семи* таинствах восходит к Западной Церкви XVII столетия, и, стало быть, мнимый греческий автор IX века вряд ли мог его отстаивать, разве что по аналогии с «семью дарами Святого Духа»...

Позднее, во французской брошюре, Хомяков вводит деление таинств на *два* разряда. И в первом у него оказываются как раз те *два* таинства, которые знал преп. Иоанн Дамаскин и которые, так или иначе, принимаются в протестантском богословии, а именно — крещение и причащение. Они, по Хомякову, имеют прямое отношение ко всей Церкви, а прочие относятся к ее земному домостроительству⁵³.

Некоторую свободу в сравнении с Катехизисом святителя Филарета Хомяков проявляет лишь по вопросу о *миропомазании*. Впрочем, и в теме Евхаристии у него есть существенное уточнение, поскольку в римском понятии *transsubstantiatio* он увидел элемент *магизма*...

Нарисовав идеальный образ Церкви, совпадающий с протестантским видением Царства Божия, Хомяков не мог не чувствовать, что с реальной, «земной» Церковью у него слишком сложные отношения. Ту же «духовную цензуру» надо было как-то обходить... Об его упреках К.С. Аксакову мы уже говорили... И в таком случае отнюдь не второстепенен вопрос, где была конкретная, земная, историческая Церковь самого Хомякова?

Несомненно, в его *семье*. В ней он был любящим *отцом* и *патриархом*... «Первое счастье в мире семейное, — писал он А. В. Веневитинову, — но в этом счастье та беда, что мы делаемся уязвимыми со всех сторон»⁵⁴. «На Святой Руси, — не устает повторять Хомяков, — нужен свой дом, своя семья для жизни; нужно внутреннее успокоение для того, чтобы внешняя деятельность была спокойна и плодотворна...»⁵⁵ Порой он даже чувствует себя и *матерью*, и *отцом* в равной мере⁵⁶...

Эта малая церковь в понятиях его историософии ближайшим образом связывается с этнокультурной стихией *иранства*, а в качестве ее важнейшей ветви — со славянством, конкретнее, с русским народом. Сам «предстоятель» демонстративно, напоказ ходил в мурмолке, в русском платье, одно время носил бороду и, конечно, христосовался красным яичком, хотя внутренне морщился от этого «бытовизма»... И не скрывал, что ему непременно хотелось иметь при детях *англичанку*, так сказать, «благодать нерусского надзора» (Боратынский), причем предпочтительно «новоприезжую»⁵⁷.

«Церковь Хомякова», далее, — это круг его духовного общения, его друзья и корреспонденты, среди коих есть и несколько архиереев. Однако в целом «церковная бюрократия» для *его Церкви* — только *внешнее препятствие*... Ее он стремился и умел обходить. А других при этом призвал этой бюрократии подчиниться...

С книгой католического богослова Адама Мёлера «Единство в Церкви, или принцип кафоличности, представленный в духе Отцов Церкви первых трех столетий», которая вышла в свет в Тюбингене в 1825 году, А. С. Хомяков был знаком прекрасно. Порой он даже цитирует ее по памяти. И вопрос о влиянии Мёлера на Хомякова поставлен давно и совершенно справедливо.

Но принципиальное различие двух сочинений о единстве Церкви несомненно: Мёлер исходит из исторической конкретности, опирается

на свидетельства, Хомяков же декларирует *ex cathedra*, вещает как пророк и учитель... Мёлер посвящает первый раздел своего сочинения *единству духа* в Церкви, а у Хомякова, как это ни парадоксально, на протяжении всего сочинения «Церковь одна» слово *дух* не употребляется ни разу...

Во втором разделе Мёлер рассматривает *единство Тела* Церкви, и лишь здесь, в последней, четвертой главе, говорит на нескольких страницах о ее единстве в Первосвятителе, или Примасе, — но отнюдь не о его *власти*... Рассматривая послание св. Киприана Карфагенского, он делает вывод, что «как в [апостоле] Петре явлено предобразованное единство Церкви, также и Римская церковь, унаследовавшая кафедру Петра, для него [Киприана] является продолжающимся живым образом епископского единства». А дальнейшее развитие и формирование Приматства (Primats), — резюмирует Мёлер, — «принадлежит последующему времени...»⁵⁸

Мёлер — несомненный *идеалист*. Он хочет видеть в епископе, примасе, «образ любви»⁵⁹... Но история Церкви неопровержимо показывает, что гораздо чаще в нем проявляется образ «внешней власти». И вот эта *диалектика* сопряжения «внешней власти» и духа Христова осталась у него совершенно вне рассмотрения. Наверное, потому, что она приобрела особую актуальность в последующие столетия...

Тюбингенский богослов заканчивает свое исследование следующими знаменательными словами: «В жизни Церкви есть или могут быть две крайности, и обе называются эгоизмом, а именно: когда каждый или когда один хочет быть всем; в последнем случае связь единства столь тесна, а любовь столь тепла, что невозможно спастись от удушья; в первом же случае все так распадается и становится так холодно, что замерзаешь; один эгоизм возбуждает другой; однако ни каждый, ни кто-либо один не должны стремиться стать всем; только все могут быть всем, а единство всех — только целым. В этом и состоит идея католической Церкви»⁶⁰.

Вот она — «мёлеровская соборность», заведомо отвергающая всякий авторитаризм. Что добавил к этому Хомяков? «Единство благодати», *unitas gratiae*? Особенности внешнего единства, или Тела Церкви, его, по-видимому, всерьез вообще не занимали⁶¹. Говоря же, в целом, о русской еkkлeсиологии, нельзя не заметить, что пафос главного труда

прот. Николая Афанасьева «Церковь Духа Святаго» и его отношение к «каноническому сознанию» весьма сродни позициям Мёлера⁶², на которого римский официоз смотрел довольно косо...

* * *

В письме к Ю. Ф. Самарину от 28 июня 1845 года Хомяков сетует на то, что его «втянули» в переписку с англиканским богословом Пальмером. «Предмет этой переписки, — продолжает он, — (если вам известно его печатное письмо ко мне), бесспорно так важен, что я и не могу роптать на необходимость продолжать ее, но пользы большой не ожидаю и досадую особенно на то, что имя мое тут примешано. Мне хотелось бы лучше оставаться безымянным в этом деле: более было бы свободы, более смелости и, может быть, более даже пользы, когда бы устранены были все невольные притязания личности. Между тем я чувствую и глубоко убежден, что должно продолжать и что спор религиозный заключает в себе всю сущность и весь смысл предстоящих нам жизненных споров»⁶³.

Предчувствие не обмануло Хомякова — «пользы» не было, а спор закончился его фактическим поражением... Верный последователь Хомякова Л. П. Карсавин, столетие спустя, также не преуспел в переписке с иезуитом А. Веттером⁶⁴...

Англиканский диакон В. Пальмер, убежденный во внутреннем единстве веры между православием и англиканством, проявлял большой интерес к Русской Церкви с конца 1830 годов. Он был участником консервативного «оксфордского движения», отчасти напоминающего или, скорее, предвещающего старокатолицизм. В Англии слыл русофилом, в своей келии благоговейно хранил русские иконы и множество русских богослужебных книг. Особые симпатии он испытывал к патриарху Никону. Будучи в Москве, в патриаршей ризнице, даже лобзал принадлежавшие тому вещи... В Никоне ему особенно импонировало непреклонное стремление поставить «священство» выше «царства», то есть фактический *папизм*...

История общения Пальмера с Хомяковым в деталях описана В. В. Завитневичем. В Россию Пальмер приезжал в 1840-м и пробыл здесь целый год. Много беседовал с протопресвитером В. И. Кутневичем,



а также с московским митрополитом Филаретом, А. Н. Муравьевым, графом Протасовым... Затем, в 1842 году, прибыл вновь, подал в Синод прошение о допуске его к церковным таинствам, в чем получил мотивированный отказ... В 1843 году Пальмер обратился в Синод с новым прошением, его вновь направили к Кутневичу. С Хомяковым лично Пальмер не познакомился, но через проф. П. Г. Редкина вступил с ним в переписку, в центре которой оказался вопрос о соединении Церквей...

«Идеальная Церковь» Хомякова, как мы уже знаем, была очень далека от «исторического православия», к которому он сам был настроен критически. Начав «шахматную партию» с Пальмером, Хомяков был обречен на поражение уже в дебюте. «В то время как миссионерская ревность Хомякова росла, — пишет В. Завитневич, — симпатии его друга к Православию ослабевали. Видя, где скрывается причина зла, Хомяков напрягает все силы к тому, чтобы оторвать внимание Пальмера от практических сторон жизни и устремить его в мир принципов и идеалов; но практический англичанин остается равнодушен ко всем этим диалектическим тонкостям и продолжает твердить одно: покажите веру от дел ваших»⁶⁵.

В итоге, как замечает Завитневич, непримиримый борец Хомяков в этой переписке, «особенно в последних письмах, принимает какой-то минорный тон и чуть-чуть не на коленях сам умоляет противника о пощаде. Логически трудно, а в нравственном отношении больно было отстаивать ту действительность, защищать которую пришлось Хомякову»⁶⁶.

В. В. Завитневич подметил, что «первая французская брошюра Хомякова хронологически совпала с его последними письмами к Пальмеру»⁶⁷. Кому была она адресована? На Западе французские брошюры Хомякова не читали, и обратили они... только А. Ф. Тютчеву⁶⁸... Зато позднее их стали изучать в России, и Хомяков внес, сам того, конечно, не желая, первостепенный вклад в *сектантское перерождение русского религиозного сознания*.

На этом пути он не встретил поддержки ни у святителя Филарета, ни у Ф. А. Голубинского, ни у архимандрита Феодора (Бухарева)... А его эпигоны низвели суть православия до бытовизма и сектантской подозрительности не только к инославию, но и к православию *немосковскому*...

В одной из этих франкоязычных работ («Encore quelque mots...»), написанной незадолго до смерти (1858), Хомяков пространно цитирует определение Церкви, даваемое Шталем, выражая ему несомненное сочувствие, поскольку оно достаточно близко к излагаемому в работе самого Хомякова «Церковь одна», где смысловой доминантой служит *единство благодати*:

«Божественные дары благодати, обетованные душе человеческой, даются ей только в Церкви, но Церковь по отношению к человеку не есть учреждение для него внешнее; она, так сказать, слагается из единовременного взаимодействия благодати, вложенной Богом в Его заповеди, и благодати, сообщаемой Богом индивидуальной душе <...>»⁶⁹.

Хомякову, повторяем, очень симпатично это шталевское определение, но ему, оказывается, недостает *исторической конкретности*.

«Хорошо, — говорит Хомяков, — но где же этот христианский мир? <...> Где эта Церковь?»⁷⁰ — и пускается в подробные доказательства, что эта Церковь *у нас*, и в ее лоно Господь со временем приведет «европейские племена»... Но при этом Хомяков забыл, как на том же самом вопросе — *ubi Ecclesia?* — обжегся сам, призывая в православие Пальмера и одновременно признаваясь, что у себя, в «православной» России, «осужден на совершенное почти молчание»⁷¹. Видя, что предлагаемые им объяснения разных нестроений в православии звучат малоубедительно, Хомяков и призвал Пальмера, не в *конкретную*, а в *идеальную Церковь*, описываемую и им самим, и Шталем: «вы призываетесь не в местную, а в католическую Церковь»⁷².

Как хорошо быть в *истинном православии* — и совершенно независимым от местного епископа, церковного народа и его обычаев! Хомяков призывал Пальмера в «виртуальное» православие, свободой в котором наслаждался сам... Но Пальмер его не понял и ушел в католицизм...

Переводчик этой работы Хомякова, бывший профессор Московской духовной академии Н. П. Гиляров-Платонов не мог поэтому не заметить, что есть глубокое различие между *историческим православием* и Православием как таковым, идеальным... Церковь и мыслится таким благодатным «идеальным общежитием», но ее *нет* в истории⁷³. И Вл. Соловьев был, несомненно, прав, когда писал, что «Хомяков предпочел проповедовать Западу свой отвлеченный идеал Церкви так, как будто этот идеал у нас был осуществлен».



А если он думал, что «идеал Церкви так же мало осуществлен у нас, как и на Западе, то чем же оправдывались его нападения на западное христианство?»⁷⁴

Поэтому Соловьев, сам впадший в иную крайность, имел все-таки основания видеть в полемических статьях Хомякова «скорее игру ума, нежели серьезное отношение к церковному вопросу»⁷⁵. И таковой была оценка не только Соловьева, но и большинства представителей духовно-академического богословия...

В новейшее время В. М. Лурье (монах Григорий) попытался весьма скрупулезно проследить эволюцию богословских воззрений А. С. Хомякова, от работы «Церковь одна» до переписки с Бунзеном⁷⁶. Отдавая дань наблюдениям В. М. Лурье, позволим себе предположить, что он все-таки предрасположен видеть у Хомякова логическую последовательность там, где, вероятно, имели место чисто ситуативные декларации. И, скорее всего, не скоростигшая смерть, а именно общий характер творческой динамики удержал Хомякова от сектантской настойчивости в обосновании неочевидных теологуменов...

* * *

Начала публикации «Записок о всемирной истории» ждали. Н. Н. Страхов пишет Ф. М. Достоевскому 4 мая 1871 года: «С большим нетерпением жду я выхода 3-го тома Хомякова (Записки о Всеобщ. Истории). Вышла какая-то глупость: в газетах объявили об этой книге, а ни одного экземпляра достать нельзя. Примусь серьезно изучать его взгляды на историю; что-то он хотел сказать?»⁷⁷ Не постигло ли Страхова в конечном счете некоторое разочарование, подобное тому, какое испытал Ф. И. Буслаев от «хомяковского вздора» по поводу сравнения русских слов с санскритскими?⁷⁸ И не оттолкнула ли и других видимая историософская хлестаковщина?

Методология Хомякова откровенно романтическая. Он считает, что историю должны писать поэты — прямо как Новалис... Не забудем, что это время не только Штейнталя, но и графа Гобино, а главное — Мицкевича, Товьянского и Хёне-Вронского... Но мессианизм Хомякова по сравнению с ними — довольно размытый.

«Записки о всемирной истории» могли бы представлять интерес для характеристики богословских взглядов Хомякова в том случае, если бы его историософия хоть как-нибудь была связана с *экклесиологией*. Но взгляд на историю у него определяется двумя априорными категориями — «иранства» и «кушитства». Первое соответствует идеалу свободы, второе — законничеству, внешней необходимости. Можно было бы также сказать, что в понятии «иранства» аккумулируются в большей степени свойства древнеиндийского бога Митры, тогда как в «кушитстве» — Варуны⁷⁹...

В письме А. Н. Попову по поводу одной своей статьи Хомяков высказывает опасение, что цензуре «все покажется манихейскою ересью, от первого слова до последнего»⁸⁰. Он сам, наверное, чувствовал, куда ведет или откуда проистекает интеллектуальная игра в *иранство* и *кушитство*.

Психологически дуализм проявляется более конкретно: любовь к славянству и нелюбовь к франкам. Отсюда — полемика Хомякова с Грановским... Особой любви и доверия к семитам у Хомякова тоже не найти. В духе многих своих немецких источников он пишет, например, Бунзену: «Характер Моисеевой религии гораздо более говорит в пользу происхождения иранского, чем в пользу происхождения семитического <...> Действительно, зендизм в своей древнейшей форме, как и браманизм, ясно содержит в себе понятие о творении, исходящем от существа духовного и свободного, чего, однако, никто не осмелится утверждать о религиях сиро-финикийских <...> Предания о потопе принадлежат, всеконечно, Ирану, может быть, то же следовало бы сказать и о мессинских обетованиях (хотя этот факт не столь ясен) <...> Наконец, два главных имени еврейского предания, Ной и Адам, мне кажется, принадлежат скорее к корням иранским, чем к корням семитическим»⁸¹.

Если в нижеследующем фрагменте вместо «какой-нибудь» иранской семьи поставить «православно-русской», связь *историософии* Хомякова с его *экклесиологией* станет достаточно прозрачной: *единством благодати* окажутся охваченными «неизмеримые пространства» Российской Империи:

«Таково значение Ирана, и если которая-нибудь из его семей, долее всех хранившая предания семейного быта и потому самому позднее всех проявившаяся в деятельности исторической, чище всех (кроме

одной, замкнувшей себя в касту) сохранившая наследство слова и тем самым свидетельствующая о сохранении духовного начала, если эта семья восстала внезапно в изумительном величии, сокрушая все преграды, обнимая владениями своими неизмеримые пространства, возрастая со дня на день в могуществе и власти, — наука не должна признавать этого величия за несправедливую игру слепого случая, не должна роптать на судьбу или завистливо клеветать на возвеличенную общину. Тайна ее торжеств заключается в ее слове. Сила внешняя есть плод силы внутренней, пространство владений и вещественное могущество суть проявления могучего мысленного начала, и в многолюдстве племени (математическом превосходстве над другими) живет свидетельство о духе братства, общения и любви. Да не забудется это чисто человеческое знание, чтобы не упала великая семья! Да не утратят счастливые потомки венца, заслуженного их многострадавшими предками!»⁸²

Правда, такого торжества, очевидно, придется ждать еще долго, ибо, судя по письмам и стихотворениям А. С. Хомякова, он был далек от идеализации современного ему российского общества. «Православие на мировом череду. Славянские племена на мировом череду. Минута великая, предугаданная, но не приготовленная нами»⁸³.

В одном из писем он прямо задается вопросом: «неужели наша Московская почва не только хороша, но хоть сколько-нибудь сносна? Неужели это не совершенная пустыня в нравственном и даже умственном отношении?»⁸⁴ «Мы и мы одни православны, — возглашает он в другом месте. — Но увы, когда-то сумеем мы быть православными и понять свою собственную жизнь!»⁸⁵

Говоря о своем идеале науки, Хомяков явно не чувствует опоры в русской почве: «Наука должна явиться жизненная. Ее должна создать Россия; но для того, чтобы Россия создала что-нибудь, нужно, чтобы Россия могла что-нибудь создать, чтоб она сама была чем-нибудь целым и живым»⁸⁶. Стало быть, *целым и живым она не является...*

Поэтому совсем не случайно обличительное стихотворение Хомякова в адрес *всей России*, написанное в тяжкую пору Крымской войны, что вызвало возмущение у многих:

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,

И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!

Хомяков тогда быстро одумался и написал отчизне хвалебный гимн, но оскомина осталась⁸⁷. Переживание контраста между идеалом и действительностью Хомякова, конечно, посещало неоднократно, но оно не стало его внутренней драмой и мало отразилось на его основных сочинениях.

* * *

Что богословские воззрения Хомякова встретились с критикой со стороны «профессионалов» — общеизвестно и вполне понятно. Но интересно выслушать и его сторонников...

В духовно-академической среде одним из первых подал голос в защиту богословских воззрений А.С. Хомякова профессор Санкт-Петербургской духовной академии Николай Иванович Барсов (1839–1903), принадлежащий к зачинателям *истории русского богословия*, наряду со своим младшим коллегой и преемником по кафедре А.А. Бронзовым.

Барсов, несомненно, признателен Хомякову за идею «национального достоинства» и за «пророческие высказывания», свежо воспринимавшиеся в светском контексте. Но *анализа* его богословия Барсов все-таки не дает, аргументы приводит порой чисто публицистические: «православный», потому что печатался в православных изданиях... «Вестнику Европы» отвечает за уничижительный эпитет «отставного штаб-ротмистра»... «Хомяков изучил православное учение по его первоисточникам — священному Писанию и святоотеческим творениям, изучил, по нашему мнению, так глубоко, полно и целостно, как дай Бог всякому богослову по профессии»⁸⁸, его преданность православию — «всецелая и, что конечно гораздо важнее, замечательно-разумная»⁸⁹.

Эту идеализацию Барсовым Хомякова как богослова вполне можно понять. С одной стороны, через близко знакомого ему А.Н. Попова, воспитанника А.С. Хомякова, он проникся личной симпатией к отцу славянофильства, с другой стороны, в нем он ценил пафос «разумной веры» и на этой почве готов был сблизать его с Иннокентием (Борисовым), даже ставить впереди него. «...Брошюры



Хомякова, — пишет он, — явились в печати гораздо раньше, чем знаменитые лекции по богословию преосвященного Иннокентия Херсонского, в свое время еще более, чем брошюры Хомякова, заподозревавшиеся в неологизме»⁹⁰. Иннокентия, впрочем, вся Россия читала еще в 20-е годы, когда Хомяков о богословском попрании даже не помышлял, и Барсов, как ценитель и издатель богословского наследия херсонского святителя, это прекрасно знал...

В 1869–1870 годах в «Христианском чтении» Барсов выступил с серией статей «Новый метод в богословии», посвященных наследию Хомякова. Но собственно понятия о *методе* из нее получить невозможно. Зато нельзя не заметить, что, увлекшись изложением идей Хомякова, Барсов прямо дал понять, что симпатизирует взгляду Хомякова на «культурно-исторические типы» и его интерпретации католичества и протестантизма как продукта «особого склада духовных сил народов латинской и немецкой расы (!)»⁹¹

У Флоровского Хомяков в статусе *пророка*: он «свидетельствует» об истине Церкви. Но характеристики, данной Хомякову Н.А. Бердяевым, Флоровский практически ничем не дополнил...

Широко известны замечания на богословские сочинения Хомякова, оставленные ректором Московской духовной академии профессором протоиереем А.В. Горским. Основная их тенденция — апология значения иерархии и упреки Хомякову в *неконкретности* его отношения к Церкви и событиям церковной истории. Горский верно указал на принижение Хомяковым роли и значения конкретных лиц, в том числе и в составлении Св. Писания...

Общая его оценка «богословия свободы» Хомякова заслуживает быть процитированной: «Мне не представлялось, — писал А.В. Горский, — чтобы Хомяков хотел быть провозвестником какой-нибудь философской теории под личиною христианства. Это не высказывается ни в опубликованных им статьях, ни в письмах интимных, по смерти его изданных, хотя, конечно, по выбору. В его любознательности богословском всего яснее сказывается одно чувство — *свободы*. Ему ни власть, ни закон, ни символ, ничто не препятствует! Любовью, свободно, он хочет покоряться Евангелию; но в этой покорности он не перестает себя чувствовать свободным»⁹².

Что характеристика эта «несомненно, верна», признает сын Хомякова Дмитрий, который, однако, подчеркивает, что «во всех почти замечаниях покойного А.В. Горского проглядывает одна преобладающая забота — обличить в авторе начало церковного либерализма, выражающегося главным образом в умалении начала „авторитета“»⁹³. Это действительно так. Но Горский ясно чувствовал, что повторять апостольский призыв к свободе в XIX веке уже недостаточно. Надо понять, что такое свобода в конкретных условиях внешней власти природных и социальных обстоятельств...

В отрицательном отношении к богословствованию Хомякова сходятся даже такие представители противоположных тенденций академического богословия, как Тареев и Флоренский... Тареев не нашел у Хомякова ничего, кроме протестантского произвола... Впрочем, идеология рода и семьи у Флоренского может рассматриваться как прямое продолжение хомяковской историософии...

Примечания

1. *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. Письма. М., 1900. С. 200.
2. См. подробнее: *Кошелев В.А.* Парадоксы Хомякова. М., 2004. С. 23–29.
3. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. В 10-ти т. Т. VII. 4-е изд. Л.: Наука. Т. VII. С. 149.
4. *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1955. С. 66.
5. *Кошелев В.А.* Парадоксы Хомякова. Указ. изд. С. 19.
6. *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 40.
7. *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. Указ. изд. С. 108.
8. Там же. С. 15.
9. Там же. С. 82.
10. Там же. С. 107. Речь идет о ликийских надписях. В настоящее время ликийский язык считается наиболее близким к хеттскому.
11. *Хомяков А.С.* О возможности русской художественной школы (1847) // *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. I. М., 1861. С. 95.
12. *Тургенев А.И.* Письмо к П.А. Вяземскому от 6 октября 1845 г. // Остафьевский архив князей Вяземских. Т. IV. СПб., 1899. С. 324.

13. ГИМ. Отдел письменных источников. Ф. 178. Ед. хр. 1. Цит. по: *Егоров Б. Ф.* Поэзия А. С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 43.
14. Там же. С. 5.
15. См.: *Кошелев В. А.* Парадоксы Хомякова. Указ. изд. С. 78–85.
16. *Хомяков*, VIII. С. 131.
17. *Завитневич В. В.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. II. Киев, 1902. С. 975.
18. *Хомяков*, VIII. С. 74.
19. Там же. С. 258.
20. Там же. С. 129.
21. Там же.
22. Там же. С. 71.
23. Там же. С. 77.
24. *Герцен А. И.* Сочинения. В 9-ти т. Т. 5. М., 1956. С. 156, 158.
25. *Хомяков*, ПСС. Т. VI. С. 410. (II, 351).
26. *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова (Очерк становления и развития) // *Славянофильство и современность.* Сб. статей. СПб., 1994. С. 172. Взвешенный и конкретно-исторический подход к несторианской проблеме в целом реализован в работе Н. Н. Селезнева «Несторий и Церковь Востока» (М., 2005).
27. Это современные сплетни, пересуды (фр.). — Там же. С. 54.
28. Характерно появление в 1859 г. перевода одной из ключевых книг В. Гумбольдта, которую сам Хомяков, конечно, читал ранее в оригинале: *Гумбольдт, Вильгельм фон.* О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода / Пер. с нем. П. Билярского. Учебное пособие по теории языка и словесности в военно-учебных заведениях. СПб., 1859.
29. *Хомяков А. С.* Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 331.
30. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. Указ. изд. С. 35.
31. *Хомяков*, VIII. С. 27.
32. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. I. М., 1861. С. 333.
33. *Барсов Н. И.* О значении Хомякова в истории отечественного богословия // *Барсов Н. И.* Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 266.

34. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. С. 39.
35. О том, что мировосприятие Хомякова не было эсхатологическим, речь идет в статье: Викторovich В. А. «Выяснение славянофильства»: от Хомякова к Достоевскому // А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. М., 2007. С. 148.
36. Хомяков, VIII. С. 269.
37. Хомяков А. С. Письма. М., 1900. С. 220.
38. Там же. С. 364. О том же примерно см. с. 135.
39. Там же. С. 353–354.
40. Там же. С. 374.
41. Хомяков, VIII. С. 272.
42. Там же.
43. Там же. С. 369.
44. Там же. С. 175.
45. Там же. С. 277.
46. Завитневич В. В. Цит. соч. С. 1041.
47. Там же. С. 1041–1042.
48. Платон (Левшин), [митр.]. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. М., 1819. С. 28.
49. Пространный христианский катехизис Православных Кафолических Восточных Греко-Российских Церквей. М., 1829. С. 52.
50. Цит. по: Православный церковный календарь. 1991. М., 1990. С. 92.
51. Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata, seu Doctrina Christiana de Credendis. Petropoli, 1818, р. 331, 336–337.
52. Кант И. Трактаты и письма. С. 267–268.
53. Завитневич В. В. Цит. соч., С. 1302–1303.
54. Хомяков А. С. Т. VIII. С. 49. Та же мысль в другом письме. — Там же. С. 63.
55. Там же. С. 57.
56. Там же. С. 143.
57. Там же. С. 80.
58. Möhler A. Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderts. Tübingen, 1825. S. 270–271.

59. Как подметил прот. Г. Флоровский, он «всячески подчеркивает только, что *власть* в Церкви есть функция и производная любви». — *Флоровский Г.В.* Книга Мёлера о Церкви // *Путь.* 1927, № 7. С. 129.
60. *Möbler A.* Op. cit. S. 271.
61. Вопрос о трактовке понятия «соборность» у Хомякова и в дальнейшей истории русской мысли весьма дискуссионен. См., напр.: *Есаулов И.А.* Соборность в философии А.С. Хомякова и современная Россия // *А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист.* Т. 2. М., 2007. С. 11–16.
62. См., в частности, его статью: *Афанасьев Н.* Каноны и каноническое сознание // *Путь.* 1933, № 39. Приложение.
63. *Хомяков А.С.* Т. VIII. С. 258.
64. См.: *Гаврюшин Н.К.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // *Символ.* 1994, № 31. С. 97–169.
65. *Завитневич В.В.* Цит. соч. С. 1248.
66. Там же. С. 1250.
67. Там же.
68. *Тютчева А.Ф.* При дворе двух императоров. М., 1990. С. 7–8.
69. *Хомяков А.С.* Т. VIII. Письма. С. 159.
70. Там же.
71. *Хомяков А.С.* Соч. В 2-х т. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 291.
72. Там же. С. 292.
73. Там же. С. 352 (редакторское примеч.).
74. *Соловьев В.С.* Соч. В 2-х т. Т. 1. Философская публицистика. М., 1989. С. 505–506.
75. Там же.
76. Догматические представления А.С. Хомякова // *Славянофильство и современность.* Сб. статей / Отв. редакторы: Б.Ф. Егоров, В.А. Котельников, Ю.В. Стенник. СПб., 1994. С. 158–176.
77. Письма Н.Н. Страхова Ф.М. Достоевскому // *Шестидесятые годы. Материалы по истории литературы и общественному движению* / Под ред. Н.К. Пиксанова и О.В. Цеховницера. М.-Л., 1940. С. 272.
78. Письма Ф.И. Буслаева к А.А. Краевскому // *Шестидесятые годы...* С. 441.
79. См.: *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

80. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 193.
81. *Хомяков А. С.* Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 214.
82. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. III. 2-е изд. М., 1882. С. 529.
83. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 177.
84. Там же. С. 263.
85. Там же. С. 139.
86. Там же. С. 75.
87. См., в частности, мою статью: *Гаврюшин Н. К.* «Признак настоящей веры...». А. С. Хомяков и Е. П. Ростопчина // А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. М., 2007. С. 77–88.
88. *Барсов Н. И.* Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 263.
89. Там же. С. 264.
90. Там же, прим.
91. Там же. С. 268.
92. Из архива А. В. Горского // Богословский вестник. 1900, № 11. С. 519 (2-й пагинации).
93. *Х[омяков] Д.* О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. II. Изд. 5-е. Сочинения богословские. М., 1907. С. 539.



«ЦЕРКОВЬ В НАС ДОЛЖНА СЯТИТЬСЯ»:
АРХИМАНДРИТ ФЕОДОР (А. М. БУХАРЕВ)



«МУЧЕНИК СВОЕЙ ИДЕИ»

Осененная ореолом исповедничества, личность бывшего архимандрита Феодора (Бухарева) привлекала внимание не только его смелыми богословско-публицистическими сочинениями, но и, не в последнюю очередь, драматическим поворотом в жизненной судьбе, связанным с выходом из монашества и последующей женитьбой. Однако если личности Бухарева, по сути дела, никто не отказывал в нравственной целостности, то в оценке его религиозно-философских взглядов расхождения велики и порой непримиримы...

М. П. Погодин нашел в нем человека, «проникнутого до такой степени истинами и духом христианства», какого «никогда не встречал и вообразить не мог», и который «умер мучеником своих убеждений»¹. Скептически настроенный Н. П. Гиляров-Платонов признает, что Бухарев был «святая душа»². Архиепископ Никанор (Бровкович) подчеркивает, что «заветною мечтой» Бухарева «было сослужить службу Церкви нашего мятущегося времени»³. П. В. Знаменский называет его «пламенным проповедником любви Божией к миру»⁴. В. В. Розанов говорит, что «архимандрит Феодор был каким-то чудом занесенный в наш век аскет-созерцатель века VI или IX»⁵. М. М. Тареев, далекий от идеализации Бухарева, убежден, что «он умер мучеником своей идеи, и уже тягостью своей судьбы доказал, насколько глубоко в его сердце коренилась его религиозная мысль»⁶. Жила даже легенда, что св. прав. Иоанн Кронштадтский при встрече с уже снявшим сан Бухаревым поцеловал у него руку⁷...

Итак, «мученик Александр Бухарев» в мартиролог русской мысли уже, можно считать, занесен⁸.

Религиозный максимализм Бухарева имеет, несомненно, романтические корни, уходящие вглубь в традиции *пиетизма*. «По своему душевному складу он вполне принадлежал к эпохе Александровского мистицизма», — говорит Флоровский⁹. Яркий пример связующего звена между пиетизмом и романтизмом — К. Ф. Мориц с его знаменитым романом «Антон Райзер». Бухарев и начинал как русский Райзер... И не он один. Подобно славянофилам, Бухарев — «внучатый племянник» русского масонства новиковской эпохи, чего, скорее всего, сам и не подозревал... О «воцерковленном пиетизме» в России начала XIX века писал в свое время Флоровский, но нередко у нас «пиетизм» отождествляли с *квиетизмом*, и входило в оборот сбивающее с толку сочетание «бездейственный пиетизм» как эквивалент «мечтательного христианства», которому архим. Феодор решительно противостоял¹⁰.

Относительно того, какова была *главная* идея Бухарева, а именно — единение православия с современностью — расхождений нет. Но она, собственно, отнюдь не его личная, а характерно *романтическая*, и в русской редакции озвучивалась много раньше него, например, И. В. Киреевским...

Еще в «Европейце» (1832) Киреевский отмечал, что *все религиозные партии на Западе сходятся в одном: «в требовании большего сближения религии с жизнью людей и народов»*¹¹. А спустя тридцать лет в программной статье «О характере просвещения Европы» (1852) он уже вполне конкретно формулирует этот императив в отношении России: «Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней 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 и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России»¹².

«Сближение с жизнью» провозглашалось и в постоянно читаемом Бухаревым «Современнике». В статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года», опубликованной уже в первом номере некрасовского журнала, Белинский писал: «Если бы нас спросили, в чем состоит

отличительный характер современной русской литературы, мы отвечали бы: в более и более тесном сближении с жизнью, с действительностью». Прот. В. Лаврский, не без оснований, отмечал, что «между направлением всего интеллигентного русского общества, образовавшимся под влиянием Грановского, Станкевича, Белинского, Н. Надеждина, Полевого — и направлением студенчества в духовных академиях 40-х годов, — и Московской по преимуществу, есть органическая связь»¹³.

Своеобразие позиции Бухарева заключалось, во-первых, в том, что теоретической доминантой этого сближения он видел предельно широкое раскрытие халкидонского ороса о двух природах во Христе, а, во-вторых, что практически он был первым представителем православного клира, отстаивавшего «сближение с жизнью», которому, не в последнюю очередь, препятствовали сословные границы... Но можно взглянуть и шире: у Бухарева заметно переживание какой-то сектантской отделенности «канонического православия» от мира, — пусть и грешного, но все равно Божьего...

Если принципиально Бухарев не говорил ничего нового, все же неожиданным и отчасти вызывающим было то, что носителем идеи единства религиозного сознания и бытия теперь стал монах, который, к тому же, и в своей личной жизни стремился последовательно осуществлять богословски отстаиваемые им начала... Причем в его устах требование единения религиозного умозрения и бытия могло восприниматься и как *критика* существующего церковно-государственного порядка, зиждущегося на триаде «православие, самодержавие и народность»...

В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Сын диакона Тверской епархии Александр Матвеевич Бухарев (1824–1871) закончил Московскую духовную академию третьим магистром в 1846 году, склонился принять монашество — не без борений и даже гаданий по Псалтири в русском переводе¹⁴ — и был оставлен для преподавания сначала греческого языка и библейской истории, затем — Священного Писания, и в дальнейшем посвятил немало работ ветхо- и новозаветной экзегетике.

Среди его преподавателей в академии были Е. В. Амфитеатров, Ф. А. Голубинский, А. В. Горский. Первый прививал вкус к художественной

литературе, знакомил с эстетикой Гегеля, второй сочетал пиетистские настроения с философским универсализмом, третий пробуждал интерес к истории...

Довольно долго в одной комнате с Бухаревым жил философ Н. П. Гиляров-Платонов, который хорошо знал его «пылкую натуру», спорил с ним о природе русского церковного раскола, противопоставляя «фантастическим построениям» своего товарища «исторические данные». В те годы Александр Матвеевич, по воспоминаниям Гилярова, приходил к своим одноклассникам поочередно «вежливо, с почти заискивающим видом» с предложением «читать молитвы на сон грядущим»¹⁵...

В этих его призывах отнюдь не было ничего законнического, но, напротив, проявлялось стремление к полноте истинной, а не только *внешней*, религиозной жизни, к *истинному христианству*. Иоанн Арндт и святитель Тихон Задонский — ближайшие наставники Бухарева, глазами которых он читал и древних подвижников, а потом передавал свой опыт студентам:

«...когда читаешь Макария Египетского, Ефрема Сирина и других отцов, — вспоминает протоиерей В. Лаврский, — писавших о „совершенном христианстве“, — творения аскетического содержания, то у них находим все то, что слышал я у о. Феодора, и — без его уроков — ни за что не понял бы этих творений»¹⁶.

В одном из писем к прот. А. Лебедеву А. М. Бухарев прямо говорит о своей симпатии к святителю Тихону:

«На основании творений Св. Тихона „Сокровище духовное от мира собираемое“, я давно уже смотрю на святителя как на такого Божия Угодника, который в духовном своем совершенстве или Богоугодии далек был духа беспощадных приговоров на мирское и земное; он, напротив, следуя видно Сошедшему с неба на землю и Взошедшему потом на небеса уже с земным человеческим естеством, в котором Он вынес в Себе все мирское зло, — святитель одушевлялся таким духом, чтобы собирать и духовное сокровище от мира»¹⁷.

Два опыта «сближения с современностью» предпринял иеромонах Феодор в Московской академии — сочинил письма к Гоголю и начал актуализировать толкование Апокалипсиса. Оба опыта не вызвали одобрения осмотрительного Филарета Московского, и он, по рассказу

Н. П. Гилярова, «сбыл заблудившегося монаха, представив к повышению в инспекторы Казанской академии»¹⁸.

А. М. БУХАРЕВ И ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ

Взаимоотношения А. М. Бухарева и святителя Филарета весьма противоречивы. Нет сомнений в том, что Бухарев почитал в московском митрополите глубокого богослова, а архипастырь, в свою очередь, не мог не замечать дарований молодого архимандрита. Но назвать их отношения идиллическими и считать Бухарева «продолжателем» богословского дела Филарета невозможно¹⁹.

Свою первую самостоятельную литературную работу — «Письма к Гоголю» — Бухарев представил в рукописи митрополиту, но последний запретил отдавать ее в печать, считая такие занятия Бухарева «несовместимыми с его званием»²⁰. После трудной беседы на эту тему с архипастырем молодой бакалавр заболел и пролежал несколько недель в больнице²¹...

Характерная деталь: в середине неловкого разговора Филарет «переменил совершенно тон и начал относиться уважительно»²². Стало быть, в начале уважения заметно не было... Поводом к перемене тональности послужил довольно смелый ответ молодого преподавателя. Протоиерей В. Лаврский поясняет этот эпизод очень выразительно: «Голос правды, так редко в присутствии митрополита Филарета исходивший из других уст, кроме его собственных, должен был дойти до его правдолюбивого сердца»²³...

Лекции по Апокалипсису озаботили Филарета еще больше. Но и не только они. По словам В. Лаврского, «в Казанской Академии ходила молва, что не получило от митрополита цензурного разрешения к напечатанию и обозрение посланий св. апостола Павла, напечатанное впоследствии, когда о. Феодор сам был уже членом С.-Петербургского Комитета Духовной Цензуры, под заглавием „Несколько статей о св. Апостоле Павле“. А это исследование включает в себе основы, можно сказать, всего богословствования о. Феодора»²⁴.

Когда «Домашняя беседа» Аскачского развернула яростную критику сочинений Бухарева, митрополит Филарет в одном из своих писем так высказался об авторе: «он говорит неправославно не потому,

что думает еретически, а потому, что думает и говорит бестолково»²⁵. А в другом письме даже взял сторону о. Феодора, по крайней мере с нравственной стороны²⁶. Впрочем, одновременно с Бухаревым он в тот момент защищал и находившийся в его юрисдикции журнал «Православное обозрение»...

Сам Бухарев в одном из писем к прот. А. Лебедеву решительно восстает против криптиспиритуалистических взглядов («унижения тела перед духом»), которых, по его убеждению, придерживались митрополит Филарет, Ф.А. Голубинский и Д.Г. Левитский²⁷. А в другом письме, сетуя на судьбу сочинения А.В. Горского о Троице-Сергиевой Лавре (от которого святитель оставил «один остов»), прямо указывает, что Филарет «разумеет человека *святого* так, что *живого* человека уже не замечает» и что у него есть «крайность идеализма»²⁸. Об *идеализме* Филарета он откровенно говорил с В. Лаврским, который специально уточняет, что этот термин в устах архим. Феодора был словом «осуждения и порицания»²⁹.

Не принимал Бухарев и позиции Филарета, касающейся отношений *знания* и *веры*, удивляясь тезису, появившемуся во втором издании его Катехизиса³⁰.

Весьма противоречива статья Бухарева о святителе Филарете как плодотворном деятеле русской мысли, опубликованная уже посмертно³¹. Многое *желаемое* бывший архимандрит попытался выдать в ней за действительное...

Начал Бухарев с оценки Филарета как экзегета, с благоговением, но вместе и со «свободным дерзновением» вникающего в смысл Слова Божия в проповедях и «Записках на Книгу Бытия». Это якобы — «характерно-филаретовское» направление, и Бухарев хочет видеть в нем залог преодоления «ненормального разобщения» между светской и духовной образованностью и мыслью... Однако через девять страниц сам же вынужден признать, что Филарет «не благоприятствовал сближению между светскою и духовною мыслию»³²... Филарет, по Бухареву, «по крайней мере, *иногда*» побуждал своих чад воспользоваться его идеями «для раскрытия нужного науке света». Так, он будто бы подводил их к тому, чтобы в Ветхом Завете «прообразование» крещения *до обрезания* видеть... в естественном рождении и тем самым рассуждать «об остатках райской жизни в природе человека»³³. Это, опять же,

попытка Бухарева хоть как-то связать с именем святителя *свою* заветную мысль об «оправдании» светской культуры...

Затрагивая отношение московского святителя к авторитету св. отцов, Бухарев находит у него «обличение и исправление» слепоты римско-католического авторитаризма и односторонности протестантского рационализма. А отсюда, взяв в качестве примера «Шестоднев» Василия Великого, пускается в свои любимые рассуждения о геологии, которые, как выясняется несколькими страницами далее, Филарету были совершенно чужды... Сближение последнего с преп. Иоанном Дамаскиным выглядит совсем натянутым, а мнение, будто ветхозаветные праведники отправлялись в ад ожидать пришествия Спасителя, к «богословской мудрости» Филарета положительных штрихов не добавляет...

Следующая далее критика *filioque* к Филарету не имеет ровно никакого отношения, зато его выпад на одном из уроков нравственного богословия против «самоуважения» («от этого вашего самоуважения в Западной Европе все становится вверх дном») ³⁴ вызывает грустный вопрос: если эта же Европа исказила понятие свободы, значит и от него надо отказаться? А что тогда останется от святого Православия, кроме синодальной бюрократии?.. Так что, называя ум Филарета «истинно-философским» ³⁵, Бухарев брал на себя очень много...

И, по-видимому, почувствовав это, последнюю часть своей статьи он посвятил рассмотрению «не совсем благоприятных» для «развития русского духа» сторон деятельности святителя. Тут однозначно выясняется, что «Филарет стоял за разобщение между духовною и светскою мыслию», он «как будто не довольно вводил других в духовную свободу, как будто не довольно не только уважал, но и блюл и даже щадил духовную самостоятельность зависящих от него» ³⁶. Однако, оказывается, что тем самым «муж закона» просто «сберегал нас же самих» до грядущего торжества направления «благодати и истины»... *De mortuis aut bene...* Так Бухарев выразил свое личное «прощение» святителю...

Но ни эта его статья, ни почтительные воспоминания Бухарева о московском митрополите ³⁷ их принципиальных расхождений не снимают...

В КАЗАНИ

Первоначально архим. Феодор был определен на кафедру догматического и обличительного богословия, а осенью 1855 года временно читал также и нравственное; на эту кафедру он вернулся в 1857-м, предоставив преподавание догматики самому ректору, «который очень того желал»; в то же время ему было поручено читать противораскольническую миссионерскую педагогику. «Все эти науки, — по словам Знаменского, — составляли у него, можно сказать, одну систему, развиваясь из одного и того же начала и в одном и том же духе»³⁸.

Догматика в изложении архим. Феодора была совсем не похожа на «макарьевскую», которую, впрочем, и ректор академии особенно не жаловал. У Бухарева можно найти элементы прямой критики юридизма в догматическом богословии. «Понятие *заслуги* Христовой, — отмечает он в одном из писем, — всеми у нас принятое, мне кажется латинским; с Запада, сколько знаю, оно и перешло к нам. Заслуга — это что-то недостойно-рабское или наемническое, что к духу и делу Сына Божия пред Отцем совсем нейдет»³⁹.

По воспоминаниям одного из студентов Бухарева, «Шестоднев, Ап. Павел, третье письмо к Гоголю заключают почти всю его догматику»⁴⁰. Это была творческая трактовка предмета, но, правда, совершенно чуждая историзма. То же самое мы находим и у А. С. Хомякова...

В деятельности на посту инспектора Казанской духовной академии (1854–1857) архим. Феодор, как пишет П. В. Знаменский, неукоснительно следовал своим теоретическим принципам. Он смотрел на нее «как на богослужение», «принимал на себя зрак студента, старался жить одной со студентами жизнью»⁴¹. На кафедре Бухарев был «таким же любящим, всепримиряющим, глубоко убежденным и нервно-одушевленным учителем, как и в своих инспекторских наставлениях студентам. Он говорил только то, в чем был глубоко, религиозно убежден сам и о чем даже не мог не говорить»⁴².

В. Лавровский вспоминает, что в Казани архим. Феодор «можно сказать, вовсе не читал лекций; он их всегда импровизировал»⁴³. И здесь, и в Московской академии встречались студенты, которые не хотели его слушать, «считая его чуть не мономаном или каким-то юродивым»⁴⁴. В самом деле, черты повышенной эмоциональности и психической неуравновешенности у архим. Феодора замечали даже преданные ему



люди. По словам В. Лаврского, разъясняя свои мысли, «он неровно ходил со своим слушателем у себя по залу, то ускоряя шаг, то останавливаясь: иногда он при этом нервно мял руку студента, держа ее в своей руке, или теребил пуговицу, лацкан сюртука своего слушателя»⁴⁵. Не всякому такая форма общения могла быть по нраву...

Осуждая Филарета за «крайности идеализма», он сам нередко вовсе не хотел спуститься на грешную землю и удовлетворить, скажем, формальным бюрократическим требованиям к бумагам или заняться рутинным наведением дисциплины на посту инспектора, оставляя эту неблагодарную работу своему помощнику.

Ректор Агафангел вообще не принял от архимандрита Феодора его отчет о ревизии Симбирской духовной семинарии «как не удовлетворявший требованиям канцелярской формы»⁴⁶. Предлагаемый в защиту Бухарева аргумент, что у него-де «не было и не могло быть двух точек зрения: одной — для дел земных, житейских, другой — для дел духовных»⁴⁷, лишь подтверждает вывод о *крайностях идеализма* в его собственной жизненной позиции. Филарет, возможно, был идеалистом теоретически, зато сам Бухарев — церковно-практически...

Перед отъездом в Петербург архим. Феодор писал прошение о совершенном увольнении своем на покой в Макарьевскую пустынь близ Свияжска⁴⁸, но оно уважено не было.

В ЦЕНЗУРНОМ КОМИТЕТЕ. Конфликт с «Домашней беседой»

С 8 января 1858 года архим. Феодор служит в Петербурге в качестве члена вновь образованного Комитета духовной цензуры. Лишившись своей академической аудитории, он обращает силы на печатное слово, начинает издавать многочисленные статьи и брошюры. Работа в цензурном комитете этому заметно способствовала. Вышедший в 1860 году сборник «О православии в отношении к современности» принес автору широкую известность.

Но именно тогда и начался его затяжной конфликт с В. И. Аско-ченским, издателем «Домашней беседы». Дух этого издания был Бухареву совершенно чужд. Как пишет П. В. Знаменский, в нем проповедовали «религиозный формализм, а главное какую-то чисто злорадную

беспощадность ко всему мирскому без разбора»⁴⁹. Сначала архим. Феодор как цензор стал поправлять статьи, потом отдельные просто запрещал. Аскоченский реагировал крайне грубым протестом, адресованным конференции Санкт-Петербургской академии, но сочувствия у нее не нашел. Бухарев же продолжал относиться к Аскоченскому лично с терпимостью и даже доверием: давал ему читать в корректуре листы своих сочинений, находившихся в печати, в том числе и толкования на Апокалипсис...

Аскоченский этого расположения не оценил и нашел повод связать кампанию против своего цензора, начав критиковать хвалебную статью в адрес его сочинения, опубликованную в «Сыне Отечества». На это он испросил согласие самого Бухарева и даже получил его цензурное одобрение... Разумеется, в своей статье Аскоченский решительно отверг главную идею архим. Феодора, не без остроумия указывая разительные пункты несовместимости православия и хода современной жизни...

Тогда Бухарев вступил в полемику сам, напечатав ответ в «Сыне Отечества». Аскоченский тут же обыграл то обстоятельство, что издателем этого журнала был католик А. В. Старчевский, обвинил архим. Феодора в приверженности философии Гегеля, а потом и других философов, «умерших без покаяния», и, полностью извращая замысел своего противника, вменил ему в вину, что «современность» он сделал своим «идеалом»... Полемические выпады против архим. Феодора «Домашняя беседа» стала помещать регулярно. А затем Аскоченский расширил фронт своей полемики, сделав объектом атаки и журнал «Православное обозрение», издававшийся московским протоиереем Н. А. Сергиевским...

Теперь конфликт разросся, и в него оказались вовлечены высшие иерархи. Петербургский митрополит Исидор, благоволивший к Аскоченскому, считал во всем виновным архим. Феодора, но московский святитель Филарет счел необходимым отстаивать честь «Православного обозрения», находившегося в его юрисдикции... Тут началась даже конфиденциальная переписка обер-прокурора Св. Синода и двух архипастырей, не лишенная колких намеков на действия и высказывания их подопечных.

Тем временем Аскоченский подготовил новую серию нападок на архим. Феодора. Его борьбу против спиритуалистических

и формально-законнических тенденций в жизни православия критик фактически провозгласил попыткой ниспровержения самого православия... Любопытно, что в его полемике мировоззрение Бухарева характеризуется как «панкосмизм» — это едва ли не самое раннее появление термина на русской почве...

ВОЗВРАЩЕНИЕ «В МИР». ПЕРЕСЛАВЛЬ-ЗАЛЕССКИЙ

После длительных столкновений с Аскоченским, а, по определению Знаменского, даже «борьбы двух богословских направлений», архим. Феодор вынужден был оставить должность духовного цензора и в феврале 1861 году отбыл в Переславль-Залесский Никитский монастырь, который «почему-то давно уже любил»⁵⁰. Он дружил с настоятелем архим. Нифонтом и собирался продолжить здесь свою учено-литературную деятельность, довольствуясь весьма скромным пособием, которое ему полагалось как магистру. Никакой пенсии опальный цензор не получил... Печатать его статьи многие журналы просто боялись, и ему приходилось издавать свои труды за собственный счет. Бухарев находился в атмосфере почти что полной психологической изоляции.

Правда, в начале 1862 года А. А. Лебедев выступил с подробной брошюрой в защиту воззрений своего учителя, но как раз в этот момент в судьбе Бухарева начался драматический поворот.

В 1861 году ему удалось получить цензурное одобрение на свой многолетний труд, посвященный толкованию на Апокалипсис, продать рукопись издателю Овсяникову и увидеть напечатанными отдельные листы. Но об этом узнал Аскоченский, сообщил митрополиту Исидору, и по его предложению Св. Синод затребовал сочинение для нового рассмотрения. В течение нескольких месяцев архим. Феодор мучительно ожидал решения, которое последовало в феврале 1862-го. Издание было запрещено, а рукопись отправлена в архив Синода...

И тогда в качестве протеста архим. Феодор решил снять с себя сан и выйти из монашества. В письме священнику А. А. Лебедеву от 27 марта 1862 года он так мотивирует свою позицию: «Не решаясь на тот шаг, которым изменяется все направление моей судьбы, я *признал* бы распоряжение синодальное относительно дела об Апокалипсисе, а это распоряжение, удерживая мою рукопись в архиве, метит не на одни

недостатки ее, которые не имеют характера неисправимости, а на закрытие Апокалипсиса для моего толкования. С этим распоряжением соглашаться, значит, по-моему, выдавать дело Церкви и слова Божия из личных опасностей и страхов»⁵¹.

Архимандрит Феодор жил с сознанием *пророческого* значения своего труда. Он считал, что «даже обязан употребить все средства и усилия, чтобы на Российскую Церковь и иерархию не пал позор насильственного закрытия света Откровения»⁵². Именно утвердившись в этой мысли, он 31 июля 1863 года снял с себя сан во Владимирской духовной консистории...

Но этот шаг ни в коем случае не был протестом против монашества вообще и иерархии как таковой. Как поясняет П. В. Знаменский, выход из духовного звания «он представлял только своим личным делом и сравнивал его с подвигами тех подвижников, которые для спасения ближних оставляли свои пустыни, облекались в мирские одежды, входили даже в дома блудниц, везде взыскав погибающие души и извлекая их из бездны греха»⁵³.

16 августа того же года Александр Матвеевич сочетался браком с Анной Сергеевной Родышевской, дочерью переславского городничего. В Переславле-Залесском они с супругой, с трудом сводя концы с концами, в основном и проживали до кончины Бухарева, потеряв в младенчестве единственную дочь... «И в миру, и в брачном состоянии он остался, — пишет П. В. Знаменский, — как обещал при выходе из прежнего своего положения, таким же монахом по духу, каким был прежде, и таким же человеком идеи и пламенной непоколебимой веры, не от мира сего»⁵⁴.

Обозрев, таким образом, вехи жизни Бухарева, перейдем к разбору его важнейших сочинений.

Три письма к Гоголю. Бухарев и Белинский

Первый крупный литературный труд А. М. Бухарева, очевидным образом отразивший его религиозно-философскую программу, был вызван дискуссией вокруг «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголя (1847), которая велась в салонах и периодических изданиях — в частности, в особенно любимом преподавателем духовной академии «Современнике». На его страницах Бухарев познакомился с критической

позицией В. Г. Белинского, прежним статьям которого был многим обязан. Но в отношении Гоголя молодой монах занял самостоятельную позицию.

Его сочинение увидело свет лишь спустя двенадцать лет, с предисловием автора и «Позднейшей припиской»... В обращении «К читателю» Бухарев позволил себе отдаленно намекнуть на позицию Филарета (книжка его проходила через *Санкт-Петербургский* Комитет духовной цензуры). Не называя имен, он пишет, что ему «приходилось слышать» следующего рода «возражения»: «зачем духовному человеку вмешиваться в дела и запутанности мысли и литературы светской? что общего у богословской точки зрения с мирским словом?»⁵⁵

Бухарев пытается увидеть в Гоголе сродную своей и противоположную филаретовской духовную установку. Он ставит задачу из слов и дел самого писателя «выяснить пред ним и пред публикой, что в существе дела не было и нет противоречия между прежнею его деятельностью и новым духовным сознанием»⁵⁶. Если Гоголь, светский человек, «не хотел отделять своего дела от благодатного владычества Христова», то тем паче «служителю Христовой благодати свойственно и должно служить распространению благодатного осенения на все, сколько возможно». Это, по определению Бухарева, и есть «настоящая богословская точка зрения»⁵⁷.

Гоголя Бухарев хвалит за то, что тот возводит «искусство к закону Христову» и этим законом уясняет «тайну искусства»⁵⁸. Сближая гоголевскую оценку «Одиссеи» с мнением о ней св. Григория Богослова⁵⁹, Бухарев воодушевляется его убеждением, что «и самая светская поэзия или вообще искусство, оставаясь в своей сфере, по-своему служит Христу, ощущая и отображая свет Его же, светящийся и в простом человеческом, земном, и никакою здесь тьмою необъемлемый»⁶⁰.

В то же время Бухарев одобряет сожжение автором второго тома «Мертвых душ» («благодарите Бога, что он дал вам силы для этого»⁶¹), его умиленно-благоговейное отношение к крепостничеству⁶², к царю («власть, которую вымолило у небес немощное бессилие человечества»)⁶³. Впрочем, на отдельных страницах «Выбранных мест...» Бухарев находит свидетельства тому, что христианская любовь писателя «неожиданно потеряла свое прямое направление и приняла одностороннее, не идущее к ней, выражение стоической суровости»⁶⁴.

Различие Восточной и Западной Церквей Бухарев трактует в духе славянофилов, но при этом возвеличивает петровские реформы («почистил нам глаза чистилицем просвещения европейского»)⁶⁵... Ему приходится признать, что на стороне Гоголя «публично стояли... только западники»⁶⁶, а сам архимандрит в конечном счете хотел бы *объединить* положительные начала обеих ветвей христианской культуры. Ибо, как он пишет:

«Господствующее в период Вселенских соборов направление веры <...> у нас в большинстве стало обращаться в какой-то идеализм, пренебрегающий земным, как бы только грешным и для греха пригодным. Сознание несравненного ни с чем достоинства Православия, которым мы обладали, склонялось у многих более и более к презрительному отчуждению от других (неправославных) народов, к надменному осуждению и отвержению их, как басурманов. И владея в Православии всеозаряющею истиною, мы стали более и более закосневать в невежестве, видящем всю глубину истины только в букве, обряде»⁶⁷.

Здесь Бухарев вполне единомыслен со старшими славянофилами...

Если *первое* письмо направлено прежде всего на защиту «Выбранных мест...», а *второе* являет собой анализ художественных творений Гоголя, местами растворяющийся в их пересказе, то *третье* письмо преимущественно философично. Оно исполнено глубокого гносеологического оптимизма.

«Мы признаем... такую связь разумного духа человеческого с миром, — пишет здесь Бухарев, — что чрез разум мир точно выводится на свет, законы мира, сами по себе бессознательные, становятся светлыми истинами, а разумный дух наш, овладевая тайною мира, становится истинным его властителем»⁶⁸. Тут наглядно проявляется фрагментарное знакомство Бухарева с учением Гегеля.

«Связь между разумом и внешней действительностью, — по Бухареву, — и есть та тайна, в которую нам нужно проникнуть»⁶⁹. Сам «закон противоположностей» как отражение «Божественной системы» есть только тень «вечной тайны», раскрытой в Православии. Только оно позволяет «начать действовать в истине»⁷⁰, только в нем верующему дано «предслышать небесное величие высших духовных творений» или даже «прямо действовать во благо на души умерших во Христе»⁷¹.

А европейскому человеку осталось «отвлеченное понятие бытия, в котором завито было и ничтожество, небытие»⁷². Итак, гегелизм — безжизнен, а *православный гегелизм* — сама жизнь и действительность...

С этим пафосом Бухарев обращается к библейской историософии, делая небольшие экскурсы и в языческий мир. Здесь у него, вполне по-гоголевски, «легкость необыкновенная в мыслях», и совершенно очевидно, что «Философию истории» заранее отвергнутого Гегеля он даже и не пытался читать... У Гегеля был опыт *самопознания мысли*, а Бухарев без всякого философского искуса решил превратить халкидонский орос в универсальный эвристический инструмент...

* * *

В «Трех письмах...», где прямо, а где полупрозрачно, архим. Феодор говорит о том влиянии, которое оказал на него Белинский. А оно — а отчасти через него и Гегеля, и Шиллера, и даже Н. И. Надеждина — для мировоззренческого самоопределения Бухарева весьма велико⁷³. Именно здесь истоки его напряженного персонализма, его универсализм, «оправдание» разума и творчества, наконец, образцы историософских построений.

О том, что у известного литературного критика была своего рода религиозная харизма, чувство «пророческого призвания», сказано немало⁷⁴. «Белинский (как и Станкевич и Бакунин, равно как и Герцен <...>), — пишет В. Зеньковский, — был натурой глубоко и подлинно религиозной, но религиозные запросы его не питались из Церкви; он, как и многие представители русской интеллигенции (еще по заветам „внутреннего христианства“) настойчиво отделял христианство от Церкви»⁷⁵. Зеньковский приводит возвышенные высказывания Белинского о Евангелии как «книге вечной истины», находит у него даже «крайний историософский мистицизм», от которого критик возвращается к персонализму Фихте... Через Белинского, по Зеньковскому, «теургический мотив входит в движение русской секулярной мысли, русского социального политического радикализма»⁷⁶.

Однако в дальнейшем антиклерикализм Белинского переходит в атеизм, и его письмо к Гоголю — «настоящий манифест эпохи русского просвещения», его философские взгляды отныне «становятся

упрощенным материализмом»⁷⁷. «Пророческий пафос» Белинского вообще был преимущественно обличительным. Он, по словам П. В. Анненкова, больше всего тратил сил «на вражду и негодование»⁷⁸. И в творчестве Гоголя он ценил именно *критику* действительности. Но Гоголь, по мере пробуждения в нем религиозного сознания, хотел держаться дальше всего именно от *духа осуждения*, и это приводило в ярость Белинского.

Бухарев, разумеется, не за «обличительство» ценил дарование Гоголя, и к его *религиозному обращению* относился иначе, чем Белинский. «Три письма к Гоголю» — это не только попытка нравственно поддержать писателя, но и первый опыт размежевания со знаменитым критиком, причем, нельзя не признать, размежевания весьма деликатного.

Белинский, как пишет здесь Бухарев, «гениально постигал, с пламенной силою убеждения, что Высшую истину должно ныне созерцать не только саму в себе, но особенно в приложении ко всем областям действительности земной, что иначе мыслитель или художник был бы изменником пред истиною»⁷⁹. Он сетует на то, что Белинского «не хотели или не могли признать за борца той же (православной — Н. Г.) истины, только не вполне *ведомой* ему во всем своем значении»⁸⁰. Передавая дословно признания «одного молодого богослова», Бухарев *de facto* сам говорит его устами: «...когда случалось слышать и изучать ту или другую науку по началам новейшей философии, ум мой всегда работал на возведении этой науки и ее начал к истине Христовой, как это было у меня (только не так сознательно) и при чтении Белинского»⁸¹.

И в поздних своих письмах Бухарев не раз вспоминает о Белинском. Так, в сентябре 1862-го он пишет А. И. Хитрову: «я, как и ваш моралист Белинский, признаю высокое геройство в подвиге юродства, хотя не отвергаю разных фальшей в этом явлении»⁸². А в письме чете Лебедевых от 6 февраля 1863-го возмущается лицемерием Хитрова в выражении «сочувствия Белинскому»⁸³.

Сам Бухарев, как и Белинский в пору увлечения Гегелем, ищет «примирения с действительностью» и «оправдания ее», но, разумеется, не перед отвлеченным разумом, а в свете подвига Христова, распятого за всех и за вся. И точно так же, как Белинский в своем «фанатическом персонализме» *противостоит* диктату *общего*, Бухарев тоже противопоставляет такому диктату *личность*, но прежде всего конкретно-идеальную,



Личность Самого Христа, в которой вполне диалектически, гегелевским языком выявляет *единство противоположностей*:

«Ибо во Христе, Боге Слове воплотившемся, по сущей истине, соединены самосущее бытие и основание всякого бытия и всех возможностей с тварным ничтожеством, бесконечное с конечным, самосознание Богочеловеческого духа с вещественностью плоти...»⁸⁴

Для Церкви, согласно Бухареву, «так дорога свободно-разумная личность всякого, что истинный служитель Церкви скорее целый век будет плакать об упорном презрителе Христовой истины, нежели на- сильно, без его свободной и искренней веры и раскаяния повлечет его к олтарю»⁸⁵. «Церковь в нас должна святиться», — подчеркивает он⁸⁶.

«ПРАВОСЛАВИЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

Как уже говорилось, в 1860 году архим. Феодор опубликовал одну из главных своих работ — сборник статей «О православии в отношении к современности», где изложил свое идейное *credo*. Начальные статьи сборника не имеют собственных названий, но лейтмотивы их просматриваются достаточно четко.

Первая посвящена «тайне нравственного мученичества», которое является своего рода продолжением подвига исповедников эпохи гонений на христиан, но осуществляется, как правило, незримо для окружающих. Бухарев здесь призывает к критическому историзму, позволяющему увидеть, что «многое — нужное и достаточное для того или другого прежнего времени в отношении к православию — будет для нашего времени уже недостаточно раскрывать (а иногда даже более закрывать) свет и жизнь православия»⁸⁷. Вот и в наше время необходим именно внутренний подвиг мученичества, и он несовместим с «духовным самодовольством», соединяющимся «с осуждением других в их недостатках и заблуждениях относительно веры», с отстаиванием «мертвой буквы», служением своему корыстолюбию и т. д.⁸⁸ Бич проповедника направлен против «иудействующих» и «язычествующих» во христианстве...

Статья вторая направлена преимущественно против скрытых и явных проявлений докетизма и монофизитства, трактуемых предельно

широко. Критерием истинности веры здесь у Бухарева выступает ее практическая действенность: «по мере совершенства в вере будешь совершен в человеколюбии»⁸⁹. И практически верующий человек во всем своем бытии должен отзываться на «подвиг православия», утвердившего в единстве Личности Спасителя полноту Божественного и человеческого естества «для приведения человека со всей целостностью его личности и природы к Богу — только бы сам человек не отнимал у такой человеколюбивой Божьей благодати ни личности своей, ни той или другой стороны (души или тела) своей природы»⁹⁰.

За полноту телесности Бухарев здесь ратует особенно решительно. «Подавлять духовным направлением человеческий ум или другие душевные силы, вместо разностороннего раскрытия их во Христе, — пишет он, — устранять самую телесность нашу от всякого участия в благодатной духовности, значило бы мириться с духом евтихианства, признававшим во Христе, нашем Спасителе и первообразе, поглощение человеческого Божеским»⁹¹. Поэтому «истинная духовность православного будет простирается у него от его духа на все внешнее и на самое так сказать, житейское»⁹².

Третье письмо обличает «ложь папства». Здесь, разумеется, говорится и об исхождении Св. Духа, и о главенстве римского епископа... Но «папство» — явление духовное, и с ним можно встретиться и за пределами римской юрисдикции. Поэтому, — напоминает архим. Феодор, — «если ты по каким-либо тяжким опытам, историческим или личным, видишь в каком-либо неосмысленном или чисто внешнем авторитете угрозу рабством для самых умов и сердец, посягательство на нравственное достоинство человека, то знай, что единственный глава твоего ума и сердца, светящийся и в самых врожденных потребностях твоего сердца и идеях ума, есть сам Христос Господь»⁹³.

В четвертой статье Бухарев решительно бичует ложный патриотизм, сектантские тенденции славянофильства, самодовольство и изоляционизм, безразличие к судьбе других народов. Он призывает увидеть «не совсем чужое и постороннее дело» в борьбе протестантизма с папством, тем более что и в России под флагом борьбы за православие нередко насаждают «римско-католическое рабство духа»... Бухарев особенно ставит акцент на том, что «самая иногда искренняя ревность по православию у нас направляется большею частию к тому, чтобы



не только безучастно, но и с некоторым осуждением смотреть на тружущихся и обремененных в обстоятельствах, делах и нуждах житейских, чтобы бить и поражать не только заблуждающих, но и несостоятельных в чем-либо собственно по незрелости»⁹⁴.

Образцами «православного делания» являются для Бухарева примеры — «Киреевского в области научной мысли, пример Гоголя и Иванова в области искусства, пример Сперанского в области гражданской правды»⁹⁵.

Но с Киреевским Бухарев был согласен далеко не во всем⁹⁶. К тем, кто отвергает западное образование и прогресс — а это не в последнюю очередь славянофилы, — он обращается с глубоким укором: «Незнакомые с западной наукой, умели бы мы открыть достойный милости к нам Божией толк и смысл в самой древнерусской жизни, которая, по наружности, шла среди беспорядков непрерывных междоусобий? Главное же дело в том, что для нас же самих всего опаснее и бедственнее в духовном отношении было бы до того отказаться от братства с западными народами, чтобы не хотеть ничем и попользоваться от этих народов»⁹⁷.

Этот укор и озабоченность относятся, пожалуй, к частному проявлению более широкого недуга, который можно было назвать просто *духовным безразличием*. «С всемирным сокровищем православия, — скорбит Бухарев, — мы слишком равнодушны к духовной участи других; мы крайне мало заботимся об открытии не только для них, но и для себя всемирного значения и назначения православия»⁹⁸.

* * *

В свой сборник архим. Феодор включил и статью о картине А. Иванова «Явление Христа народу», появившуюся впервые отдельной брошюрой годом ранее⁹⁹. Полотно Иванова он рассматривает прежде всего как «молитвенный подвиг за Россию, которая на пути науки и искусства едва только начинает служить спасению прочего мира»; эта картина может, как настоящая икона, «поучать духовным истинам»¹⁰⁰.

Бухарев не мог не прочитать статьи А. С. Хомякова «Картина Иванова», опубликованной в 1858 году, но его взгляд на предмет совершенно самостоятельный. Выразительность полотна они изучают с разных

точек зрения: по Хомякову, «это еще не иконопись», для Бухарева формально-эстетический критерий не представляет интереса.

Картина А. Иванова отразила существенную тенденцию религиозного сознания эпохи — внимание к человеческой стороне Личности Спасителя, по-разному сказавшуюся в тюбингенской школе, у Иннокентия Херсонского, Крамского, Ренана, Достоевского... Она была удивительно созвучной и основному мотиву богословского творчества самого Бухарева.

Он с особой убежденностью говорит о верности художественного замысла Иванова, изобразившего Христа вдали, ибо в противном случае Его лик «увлекал бы и поглощал бы все ваше внимание помимо прочих лиц». А главное заключалось в том, что значит Его явление *для нас...* Иванов «гениальным инстинктом художника» понял и раскрыл, что «все это ради нас, человек, ради того, чтобы не пропала, а спаслась наша свободная деятельность мысленная, сердечная, телесная как введенная в Отеческую Божию любовь и благоволение в самом лице Господа нашего»¹⁰¹. Итак, на картине изображено явление Христа прежде всего *в лицах встречающих Его...* И Бухарев детально поясняет далее почти все основные образы произведения.

В этом процессе он нашел повод заострить и свои персоналистические идеи. Он особо обращает внимание на «какое-то светлое, кроткое и умное лицо, о котором даже печатно выражалось недоумение — мужчина ли это или женщина: так в этом отношении неопределенны выражение и самая одежда этой *личности* (выделено мною — Н. Г.), которая между тем занимает место, также видное на картине (наверху и в середине картины, близко к идущему Спасителю). Вся открытая зрителю с высоты своего положения на картине эта кроткая, чистосердечная *личность* (выделено мною — Н. Г.) с каким-то светлым и тихим самоуглублением смотрит в сторону же зрителя»¹⁰².

По мнению архим. Феодора, «художник представил в этом живом лице собственную мысль, одушевлявшую его в творческой работе». Ему необходимо было «выдержать не отвлеченное, а живое единство и вместе полноту, так, чтобы все совокуплялось в один духовный стройный организм», а это органическое единство могло достичь совершенства выражения только в *личности*. Так что, по Бухареву, *личность* и есть совершенное выражение органического единства.

«Мысль художника, — пишет он, — обнимавшая этот идеальный организм целого создания, через это становилась и сама как *живая личность* (выделено мною — *Н. Г.*); вырабатывая каждый предмет картины до последнего камешка, с постоянным тайным вниманием к благодати явления в мире Агнца Божия, эта *идеальная личность* (выделено мною — *Н. Г.*) получила законное место между лицами, находящимися при этом явлении Спасителя»¹⁰³.

Любопытно, что своего рода *андрогинизм* этой конкретной совершенной *личности* обнаружился под воздействием «господствующей идеи» о Христе Спасителе: «держа себя *под управлением* господствующей идеи о вземлющем грехи мира, мысль художника, как живая личность, естественно, получила смешанное выражение женственной восприимчивости и мужеской серьезной самостоятельности»¹⁰⁴.

В творческом процессе художника отражается действительное преобразование конкретной *личности*, внимающей явлению в мир *Личности* Богочеловека, которая есть и личность *Всечеловека*. Поэтому, — отмечает Бухарев, — в устранении в лице Спасителя «резкого еврейского типа» прекрасно выражается, что «Господь Иисус, принадлежа Востоку и Югу по своему происхождению плотью от Авраама и Давида, — по человечеству своему есть свой и Западу и нашему Северу»¹⁰⁵.

«Почти вся догматика»: статьи об апостоле Павле

Изданному в 1860 году сборнику «Несколько статей о святом апостоле Павле», как мы уже говорили, принадлежит важное место в творческом наследии архим. Феодора. Лейтмотив этого труда тот же, что и в других работах: жизнь верующих «не есть что-либо похожее на равнодушный ко всему действительному идеализм», она должна «подвизаться разумением и деятельностью», чтобы утвердить за собой «и по возможности за всем и всеми» божественное *исполнение* во Христе¹⁰⁶.

Он называет «великой» мысль апостола о том, что любовь Отца Небесного руководила древними через «вещественные начала мира», через природу, через «плотские и мирские, по наружному виду, учреждения и события»¹⁰⁷. И подчеркивает, что у Адама, как образа возрожденного человечества, и по падении не был утрачен «дар творческой

любви» — воспроизведения рода... Так что для компромиссов со спиритуализмом, докетизмом, гностицизмом почвы не остается. «Раститесь и множитесь» — это не «греховное», а Божье... К этой теме он вернется, говоря далее о таинстве брака: даже союз, в котором верующий соединен с лицом неверным, по силе веры первого «есть *во Христе*, и следовательно, есть честный и святой»¹⁰⁸.

Развивая далее свою позицию приятия мира Бухарев подчеркивает, что «по учению апостола об отношении Церкви к миру и природе, выходит вообще, что открытое Христом благодатное царство отнюдь не нарушает порядка природы и мира, напротив — строго запрещает вообще всякое нарушение оно́го как нарушение устроения Господня... Отсюда и все отношения, семейные, гражданские и вообще касающиеся сей жизни Христовою истиною утверждаются и притом так, что исполнение их есть собственно служение Господу»¹⁰⁹.

Останавливаясь на «тайне призвания язычников», которые во Христе открылись «самым народом Божиим, истинными чадами Авраамовыми», архим. Феодор дерзновенно переходит к теме «православие и современность», сравнивая появление «Нового Израиля» с «оправданием» светской культуры. «Это все равно, — пишет он, — как если бы в наше время области светских наук и искусств, политики и гражданства, торговли и земледелия оказались областью раскрытия Христовой истины и благодати»¹¹⁰.

Ему очень важно подверстать сюда и на время оказавшуюся «богопротивной» науку — прежде всего геологию, палеонтологию: «...под руководством апостола Павла нельзя не порадоваться, если кому Промысл судил ознакомиться с областью и естественных наук». Ведь здесь также — «домовладыка Христос» как перворожденный всей твари, и через изучение природы можно уяснить, как она сама «неудержимо крестным же путем стремится к откровению славы избранных чад Божиих»¹¹¹...

Вопросов подлинности Павловых посланий Бухарев не касается вовсе, его отдельные замечания о языке и цитатах из языческих писателей имеют значение чисто портретное и декоративное. Бухарев пишет прежде всего как проповедник, идущий в то же время «широким путем», «вся испытующе»; он хочет озарить светом апостольского учения и связанные с языческой мифологией «изящные творения», того же Гомера,

которого считает ближе стоящим к Эдему, «когда вещественные начала мира ясно говорили о божественном».

В Книге Природы древние еще умели видеть божественный свет, но с оскудением «эдемских останков», когда прикровенное, «сеновное» (от *сень*) домостроительство «приближалось к совершенному затемнению и изветшанию», появились сначала неканонические книги как выражение самостоятельного опыта веры и, наконец, с полным угасанием изначального света, — и Новый Завет¹¹².

Следуя такому представлению, апостол, по словам Бухарева, «дает возможность к построению науки о Св. Писании в ее внутренней целостности и единстве»¹¹³, и на ее основе может разъясниться и «самое последнее откровение о судьбах Церкви, изображающее эти судьбы наиболее под символами внешней природы и ветхозаветных образов»¹¹⁴.

Подводя итог, Бухарев пишет, что послания апостола Павла «отличаются сильной по Христову уму логикой и глубокомыслием; но вместе согреты и оживлены сильными и разнообразными сердечными чувствами Христовой любви; и наконец, направлены к Богодвижной самой энергической практике»¹¹⁵. Так что богословие Павлово — деятельное, всеохватывающее, ничего не чуждающееся, принимающее естественный закон и установления, но не в качестве самоценной истины, а в свете Христовой благодати. Таким видит его и в нем утверждается архимандрит Феодор...

«МЕЧТАЛ НАЙТИ ДЛЯ СЕБЯ МЕСТО В ГЕОЛОГИИ»

В январе 1857-го Бухарев начал читать своим казанским студентам лекции о миротворении по первой главе Книги Бытия¹¹⁶. По-видимому, с этого началась его работа над сочинением «Изъяснение первой главы Книги Бытия о миротворении». Цензурное разрешение на выход сочинения в свет он получил в феврале 1861-го, незадолго до своего перевода в Переславский Никитский монастырь...

На первый взгляд, Бухарев взялся за то же дело, что и протоиерей Н. А. Сергиевский, редактор журнала «Православное обозрение», предпринявший попытку поднять естественнонаучную апологетику на новый уровень¹¹⁷. В том же 1861 году и в Италии появилась богословская книга, ставящая задачу согласить геологию с Книгой Бытия¹¹⁸...

Но, надо признать, архим. Феодор недалеко ушел от апологетики Голубинского и Левитского... В отличие от Н. А. Сергиевского и вопреки длительной академической традиции он даже считал необходимым понимать «дни творения» *буквально*... Вот как пишет об этом слушатель его лекций прот. В. Лаврский:

«...В Академии испокон веку велось, что *дни творения* принимаемы были за *эпохи*. Так учили и прошедший и настоящий о. ректор; о. Федор говорит, что допустить это мнение невозможно; по следствиям своим оно служит к подрыву христианского толкования»¹¹⁹. Феодора беспокоило, как уточняет Лаврский, что «с обращением дней творения в эпохи соединено признание в мире появления смерти прежде грехопадения и даже прежде самого сотворения человека».

И в самом деле, отождествление смерти *нравственной* и *физической* крайне запутало всю христианскую метафизику и философию природы, но и разведение их — проблема крайне деликатная. Что ели рыбы и животные до сотворения человека? И как соотносятся *жизнь* рода и *смерть* индивидуума? Зерно *умирает*, рождается хлеб...

Бухарев, надо признать, избрал самый прямолинейный и анахроничный способ даже не *решения*, а *ухода* от проблемы... В своих письмах он признается, что «мечтал найти для себя, с своим богословием, место в геологии и вообще в естествоведении». Это была одна из сторон его общей программы «решительно спуститься в среду светскую»¹²⁰.

«Тогда только мы можем вступать в должную борьбу с неправомыслием или неверием по психологии ли, по богословию ли, по геологии ли, — пишет он, — когда твердо встанем в той вере, что во Христе только — истина, а насколько геология ли или другая отрасль знания будут представлять что вопреки Христу, Его истине, это уж — решительный признак несостоятельности *их* пред истиною или фальшивости, по крайней мере, колеблемости их между истиною и ложью»¹²¹.

Надо сказать, что в эту эпоху не гнушались естествознания и другие церковные деятели. Например, свт. Иннокентий (Борисов) собрал хорошую коллекцию минералов, предпринимал в Крыму геологические экскурсии, интересовался астрономией¹²², но никогда не подсказывал ученым, как им следует заниматься своей наукой...

Не то архимандрит Феодор. Его толкование Книги Бытия получилось крайне надуманным и лишенным как сотериологической, так

и натурфилософской перспективы. Достаточно вчитаться в следующие строки, чтобы в этом убедиться:

«Первоначальное вещество, созданное с тяготением всех его частей к внутреннему центру массы, должно было составлять род шарообразного тела, которое было подобно своим очертанием нашему земному шару и действительно обнимало в себе вещество последнего, равно как и всех других впоследствии образовавшихся тел тверди»¹²³.

Интересно, задумывался ли экзегет над тем, какой формы была Земля *согласно представлениям Моисея*, и знал ли пророк о *законе всемирного тяготения*? Да, похоже, должен был знать:

«А по закону тяготения свойственно было равномерно неустроенным частицам вещества тем плотнее быть сжатыми между собою, чем ближе они лежат к центру, и наоборот, чем далее располагались они от центра к поверхности, тем менее плотности и твердости могло быть в их взаимном совокуплении и расположении»¹²⁴.

Отсюда Бухарев прямо переходит к основному составу нашей планеты («материк», вода, воздух), активно используя аналогии между физическим и духовным миром. Он убежден, что при таком подходе и геология может стать «православной наукой»... Конечно, это явный анахронизм: Запад занимался подобными опытами, в основном, в XVIII веке. Там было и «богословие электричества», и «богословие насекомых» — *инсектотеология*...

В своих письмах к свящ. А. Лебедеву Бухарев не раз высказывает желание «овладеть геологией»¹²⁵, область которой ошибочно оставлять вне света веры. «Мне хотелось верующим показать, — пишет он, — что они напрасно чуждаются геологии, как зверя, что и область геологии может и должна осветиться Христом (сколько у Рулье поставлено на вид геологических фактов, они у меня объяснены из кн. Бытия без нужды в других теориях), а геологистов хотел бы я вызвать к тому, чтобы, хоть для опыта, взглянули они на дело мироздания другим, а не своим, рутинным уже для них взглядом»¹²⁶.

К. Ф. Рулье (1814–1858) немного не дожил до выхода в свет книги архим. Феодора, но вряд ли она смогла бы повлиять на его научные интересы... Впрочем, Карлу Францевичу как биологу, наверное, любопытно было бы почитать рассуждения о. Феодора о репродуктивной силе пернатых и земноводных:

«Пернатые и живущие в водах животные, конечно, уже с самым бытием своим имели в своем составе приемлемость и самые органы к плодотворности; однако ж той и других еще недостаточно для действительной плодотворности, ибо с тою и другими животные могут быть и иногда бывают бесплодными. Почему Бог Отец нарочито и, следовательно, чрез особое устройство творческого Слова и животворное действие Самого духа дарует новосозданным животным плодотворность как новый высший дар своей творческой щедрости»¹²⁷.

Подумать только: единовременно Создатель не осилил задачу даровать твари полноту способности самовоспроизведения! Потребовалось *два* этапа, из которых, надо полагать, в первом *Слово* и *Дух* даже и не участвовали... Нужны их *сугубые* усилия для получения полноценного результата! Не будем затрагивать еще более тонкую тему: зачем тварям вообще надо было размножаться, коли *смерть* еще не вошла в мир через *грехопадение* человека?

Показательны рассуждения Бухарева на темы ангелологии. «...Соразмерно с затемнением духовного значения начал вещественного мира, в которых выражено подзаконное водительство и устройство Церкви, должно было преграждаться в своих проявлениях и плодотворности и самое служение св. Ангелов спасению человека, как державшееся на основании Творческого совершения мира; а, след<овательно>, стеснялось и затруднялось раскрытие самого назначения св. Ангелов как воинства неба и земли ко спасению и славе человечества»¹²⁸. *Этим*, по Бухареву, объясняется, почему «к концу Ветхозаветной Теократии вопрос о судьбе избранного народа, по видениям пророка Даниила, высшие из Ангелов обратили как бы в личный вопрос для себя»¹²⁹.

Вот и задумаешься, не зная источника, это — из Бёме или Р. Штейнера?..

Понимая ангельскую *природу* как «свободно-разумную», Бухарев делает вывод, что она должна «проходить свое поприще не иначе как духовно или свободно-сознательно», а в таком случае с момента своего сотворения небесные воинства в известном смысле *развиваются*, постепенно входя в замысел Божий о мире и свое ему служение... «И вот, — пишет Бухарев, — созерцание видимого мироздания, в котором отображаемы были и тайны невидимого мира духов, и было для них прямым

или самым действительным способом и побуждением и случаем к тому, чтоб они в Божественном свете творческих действий, в продолжение шести дней раскрывающихся в видимом мире, входили, сколько возможно, в полное сознание одной за другою тайн образа и порядка собственного бытия и чтобы, по мере сознания и разумения оных, уже свободно вступали в предначертанные для них Творцом условия и преимущества бытия»¹³⁰.

В изъяснениях Бухарева на «Книгу Бытия» нет, по сути, *критической* мысли... Не с формальной стороны, не по терминологии, а «по духу» это какая-то невнятная теософия или схоластика — без внятной метафизической платформы... Филарета читать интереснее. Архим. Феодор, конечно, хотел «включить» живую мысль в дела веры, но порой просто не знал, как это сделать...

ИССЛЕДОВАНИЕ АПОКАЛИПСИСА

Разъяснение Апокалипсиса в перспективе новейшей истории было для Бухарева одним из важнейших направлений его деятельности по «сближению» православия с современностью — можно сказать, делом жизни... Взялся он за него, как говорилось выше, еще в Московской духовной академии, вооружившись шеститомным руководством Ф. Лоренца¹³¹; возможно даже, прочитав опубликованную в «Отечественных записках» рецензию на этот труд, принадлежавшую перу В. Г. Белинского¹³².

Н. П. Гиляров-Платонов, не без иронии, вспоминает, как Бухарев на своих уроках перед студентами «толкует судьбы мира; библейски оценивает Наполеона III, Пальмерстона и лорда Непира...». Осмотрительный московский святитель не мог не вмешаться: он «потребовал лекции, вызвал бакалавра, уговаривал отчески, просил смирить гордость самомнения, притом неосновательного»¹³³... И нашла коса на камень. Только был ли это *камень веры*?

До публикации «Исследования Апокалипсиса» (1916) пространство для сомнений еще оставалось...

В этой большой книге, конечно, есть разделы, посвященные аутентичности рассматриваемого новозаветного текста, а также обстоятельствам жизни Церкви и ее потребностям, при которых писалось

«Откровение Иоанна Богослова». Формально представлены все «за» и «против». Бухарев даже признает явное отличие языка этого сочинения от четвертого Евангелия, хотя и склонен объяснить его психологическим состоянием тайнозрителя¹³⁴. Имеющие явно гностические аллюзии слова «иже с женами не осквернишася» Бухарев интерпретирует очень вольно. Он хочет видеть здесь не только девственников, но и тех «которые и после супружества и даже в супружестве уцеломудрились в душе до совершенной чистоты и святости»¹³⁵...

Но несомненно, что не столько научно-текстологические задачи выдвигал перед собою архим. Феодор, сколько стремился применить образы Апокалипсиса к разъяснению духовного смысла политических событий, в особенности последнего времени.

Прекрасный литературный язык и выверенность богословских формулировок не могут затмить навешиваемое на многих страницах сходство направления А.М. Бухарева с пафосом сочинений Юнга-Штиллинга и «Сионского вестника» А.Ф. Лабзина...

Кстати, Павла I Бухарев склонен идеализировать в духе русских мистиков-мартинистов конца XVIII века. Например, он пишет, что Павел I «обращался за советом к одному дознанному им в духовном достоинстве, хотя и неизвестному для мира — мужу из монашеского, равноангельского чина», и благодаря этому понял, к каким губительным следствиям ведет «революционный дух отступнической Галлии»¹³⁶. Его же «христианским бескорытием... обличались со всею силою низость и лживость политики западно-европейской», в частности, Австрийского кабинета, корыстные стремления которого «ничуть не менее могут быть губительны для мира, как и дух революционный»¹³⁷.

С мессианским пафосом Бухарев утверждает, что «по откровению святого Иоанна Богослова, и православный славяно-русский дух возбудится наконец к живому умственному и цивилизованно-жизненному усвоению себе Христа, *пасущего вся языки жезлом железным*, — избравшего или отметившего славяно-русские племена к проявлению в них и чрез них этой Своей силы еще при самом их возрождении православною Церковию Востока»¹³⁸.

Конечно, Бухарев не устает повторять своей главной мысли, что «все в нашей земной жизни, домашней и общественной, ученой и рабочей, можно и должно относить ко вратам, вводящим в Новый

Иерусалим», но особый пример и поддержку такому служению дают, по его словам, «люди духовные или более склонные к духовному», как, в частности, преподобный Сергей Радонежский¹³⁹.

Промысл в истории у Бухарева то действует беспрепятственно, ведя к созданию православной империи в интересах внешнего единства Церкви (вполне в папистическом духе), то вдруг куда-то отступает, и оказывается необходимым «соединять» православие с современностью... «Дело ограждения и утверждения Церкви подобающим чином благодати требовало для своего выполнения и упрочения не иначе как общественного мира и благоустройства Империи, в которой распространялась Церковь»¹⁴⁰. Это — о начале константиновской эпохи... С царствованием Николая I в России оказалось сложнее...

Заметна на страницах книги и несколько экзальтированная противоисламская риторика (седмиглавый «зверь ислама»), в известной мере, возможно, усиленная в период пребывания в Казани...

По поводу рецензента своего труда Бухарев так высказался в письме к А. А. Лебедеву: «Мерещится ему, что у меня тот или другой образ апокалипсический значит Магомета, Павла I-го, Екатерину и т. д., тогда как я стою за то, что в Апокалипсисе раскрывается собственно дух и сила Новозаветных судеб и времен, и что, потому, указание на лица имеет свой смысл только в том отношении, насколько эти лица послужили к проявлению духа своих времен»¹⁴¹. Но «мерещилось», несомненно, не одному только рецензенту...

Сотериологический стержень в толкованиях Бухарева безусловно присутствует, но его сочинение — скорее развернутая проповедь на темы Апокалипсиса, нежели научно-богословское исследование книги...

ПИСЬМА О ТАИНСТВАХ

В 1863 году А. М. Бухарев, уже выйдя из монашества, написал сочинение о благодати святых таинств. Подобно письмам к Гоголю, оно оформлено в эпистолярном жанре, в форме обращения к некоему неназванному лицу. По самому своему замыслу это сочинение совершенно чуждо схоластического подхода к предмету, и главная идея автора состояла в том, чтобы рассказать о том *общем*, что объединяет все церковные таинства. Поэтому в первом же письме он подчеркивает, что речь пойдет

не о внешней стороне, «не о чине или образе совершения каждого таинства, а о самой животворной силе таинств»¹⁴².

При этом Бухарев ясно дает понять, что его «упрекают за способ *обобщения*», употребляемый в развитии его мыслей, и только поэтому он будет рассматривать каждое таинство в отдельности, а уже на этой основе подходить «к пониманию общего их значения». На деле же эта формальная уступка, очевидно, не сильно изменила дух и структуру работы. Из десяти главок-писем первое, второе и третье посвящены *крещению*, с четвертого по восьмое включительно — *миропомазанию*. И в них, составляющих по объему большую часть работы, Бухарев, судя по всему, изложил свои главные идеи. Девятое, очень короткое письмо, посвящено *евхаристии*, а в десятом объединены таинства *покаяния, священства, брака и елеосвящения*.

Книга, несомненно, обращена в первую очередь к мирянам. Она призвана показать их роль и ответственность в совершении таинств Церкви. Ведь именно со стороны внешней, то есть чинопоследования, деятельное участие в таинствах ощущается преимущественно священнослужителем, а мирянин невольно мыслится как пассивный *объект* воздействия таинств. Выравнивая этот психологически понятный крен, Бухарев дает широкую картину *общего* участия в животворящем и целовсколюбивом духе жертвенной любви Христовой через таинства.

Ни о каком *историзме* тут нет и речи, и главная проблема для автора состояла в том, чтобы как-то обосновать *специфику* отдельных таинств. Крещение — «рождение в духе», а что же тогда миропомазание, как не опять же «дар духа»? Бухарев склонен понимать его как *индивидуализированный* дар, соответственный талантам и предназначению каждого... Но главное, конечно, в том, как «пользоваться и действовать» дарами Св. Духа...

Говоря о *священстве*, Бухарев предупреждает клириков, чтобы они не посягали «по-папски на духовную самостоятельность прочих христиан, подвизаясь только над тем, чтобы им всем, в каждой их среде, быть с Господом и служить или работать по-своему Ему же Самому, как собственным Его благодатным членом»¹⁴³. Мирским же христианам заповедано «духом» в лице священнослужителей относится к Самому Небесному Архиерею и Иерею, «блюда в себе неприкосновенную духовную самостоятельность детей Самого Отца Небесного»¹⁴⁴.



Рассматривая *гражданский брак* в римском католичестве, Бухарев склонен видеть в нем ответ благодати, ибо раз «там христиане порабощены главенству Папы», то оправдано и стремление «освободить брак от рабского ига церковного». Но в православии «чуждаться таинственного освящения брака и довольствоваться одним гражданским» значило бы «неблагодарно и неверно отвергать благодать...»¹⁴⁵

Духовное значение брака Бухарев вообще ставил очень высоко. Вот что он пишет свящ. А. Лебедеву, подав прошение о выходе из монашества:

«Скажу вам теперь прямо, что если я еще жив буду и именно переживу это томительное переходное время мое, я войду в *благодать брака* (курсив мой — *Н. Г.*), чтобы и в нравственной брани или борьбе чуть не со всеми, удержаться в живой сердечной связи со всеми. Надо ведь самому пройти тем путем, чтобы *и в мирском было духовное*, — за что я стою и без чего не обновится или не оживет в нас и самое духовное»¹⁴⁶.

О книге Иова

Экзегетическое наследие А. М. Бухарева весьма обширно. Это и работы о пророках Исае, Иеремии, Иезекииле, Данииле, о 3-й книге Ездры, о соборных апостольских посланиях, о посланиях апостола Павла.

Среди них особенно выделяется его толкование на Книгу Иова (1864). Один из новейших исследователей называет эту работу «поразительной по глубине и ясности мысли»¹⁴⁷. Из русских экзегетов предшественников у Бухарева было немного¹⁴⁸...

В отношении авторства книги Бухарев следует традиции, которой держался и ректор Казанской духовной академии еп. Агафангел (Соловьев), а именно — приписывал ее самому Иову, ссылаясь также на мнение св. Григория Великого... Но не этим, конечно, примечательны его пояснения...

Видеть в праведном Иове прообразование страданий Спасителя было многовековой традицией. Но вот внутреннее содержание его подвига веры не становилось предметом пристального внимания. Между тем, XIX век — это как раз время расцвета психологии религии...

Вся книга, согласно определению Бухарева, — «дерзновенный запрос пламенной любви к Возлюбленному о вражде Его и торжествующая

уверенность ее самой в себе — пред Вседержителем»¹⁴⁹. Иов «приметно уже ощущал, — пишет Бухарев, — сладостную и светлую тайну, имевшую открыться ему уже и именно во Христе, что через свои злострдания, через свое кажущееся отвержение и отлучение от благодати он вводим был в непостижимое спасительное сообразование и общение с будущими страданиями Самого Христа»¹⁵⁰. «В сравнении с высотой евангельского духовного совершенства разве того только не доставало Иову, чего вообще не доставало Ветхому Завету перед Новым»¹⁵¹, — замечает Бухарев.

Принимая во внимание принципиальную христоцентричность всех творений Бухарева, эта установка его кажется вполне естественной. Далеко не везде ему удавалось так удачно ее провести... В трех искушениях Иова от сатаны Бухарев видит прообразование аналогичных искушений Спасителя.

Первое искушение касалось *бескорыстия* религиозной веры Иова. Не того ли ради был он послушен Богу, чтобы иметь богатство, славу, потомство в этом мире? Бухарев подробно поясняет, что во времена праведного Иова многие, в том числе и друзья Иова, связывали земное благополучие с Божиим благоволением... Но праведник ясно ответил, что его вера свободна даже от тени корысти: «Иегова дал и Иегова взял»...

Второе искушение затрагивало *самолюбие* Иова. Как говорит Бухарев, «Господь предаст Иова на испытание в собственной его личности»¹⁵². Сатане попущено поразить праведника проказой — видимым знаком духовного растрения в понятиях того времени. Даже жена советует Иову отречься от Бога и умереть, нежели нести бремя такого позора и мук. Но сила веры Иова такова, что он готов принимать от Бога не только добро, но и зло.

Наконец, *третье*, самое тяжкое искушение, испытывало пределы человеческой немощи. Именно здесь сатана проявил наибольшее коварство, подослав к праведнику *друзей*, мыслящих как будто логично, но — «по стихиям мира сего»... «Так как против Иова шел собственно сатана, то... друзья его, — пишет Бухарев, — оказались некоторыми споспешниками этой вражеской стороны»¹⁵³.

Наедине с собой Иов не прерывал мысленного богообщения. «Пока праведный Иов, подвергнутый беспримерно-тяжкому



испытанию, остается, главным образом, только сам с собой, с своею верой и любовью к Господу, — видны в нем прямые и стройные движения и выражения веры и любви к Господу Богу»¹⁵⁴. А вот *другие* — «друзья» — выводят его *из себя*, и тогда из души страдальца начинают исторгаться «уже не успокоительные и тихие, а потрясающие и самые тревожные звуки», и Иов даже в конце концов проклинает день своего рождения¹⁵⁵.

В долгом молчании друзей Бухарев видит недоумение по поводу нравственного падения Иова, чего *от них* праведник менее всего мог ожидать. Иов понял, что, согласно *их* разумению, находится в состоянии «безблагодатном» и «отверженном», а оно «по тогдашним воззрениям, есть состояние проклятое»¹⁵⁶. Именно друзья своим молчаливым присутствием сделали страдание Иова невыносимым... У него «отнимали праведность — любовь к Богу, которая была первым и последним его сокровищем, делом и целью всей его жизни»¹⁵⁷, и поэтому Иов теперь *внешне* выступает как богоборец...

Бухарев решительно и дерзновенно сравнивает последнее искушение Иова с состоянием Богооставленности, которое испытывал Спаситель в своем Гефсиманском борении. И слова Иова «лучше бы не родиться, нежели это испытать» с горестным «вскую мя еси оставил?»... Великий праведник, резюмирует Бухарев, терпит *образно* (и только *отчасти*, разумеется) такое страшное страдание под отвержением или гневом Божиим, какое после, во всей силе, претерпел за нас Христос»¹⁵⁸.

Видимую противоречивость последней речи Иова Бухарев объясняет следующим образом: Иов «совершенно признает те общие идеи о Божественном мироправлении, те коренные начала нравственности, которые высказывали друзья его и на основании которых ратовали против него»¹⁵⁹. Но его личный опыт противоречит этим идеям, противоречит тем упованиям, которые прямо проистекали из его веры, и Иов недоумевает...

В своем новом семействе Иов устанавливает порядки, не свойственные ни патриархальному, ни подзаконному строю. Он дает своим дочерям «наследство между братьями их» (42: 15), что по закону положено было делать только при отсутствии сыновей (Числ. 27). Так, по мнению Бухарева, он выражает раскрытое ап. Павлом (Гал. 3: 28) равенство полов в восприятии благодати и новозаветное возвышение женщины.

На двуплановости речи Бога Бухарев останавливается неоднократно. «На крайнее нетерпение праведника оставаться в неведении и недоумении касательно тайны своих неповинных страданий — Иегова отвечает, с одной стороны, указанием на непостижимость и недоступность для Иова тайн творческой и вседержавной любви своей, а с другой чрез это самое дает Иову проразумевать в непонятном его испытании тайну собственно Божественной любви и благодати, а не отвержения и вражды»¹⁶⁰.

Но на самом же деле идея всемогущества занимает в речи Бога далеко не первое место. «Есть в смысле той же речи и другая сторона, более прикровенная, впрочем не неприметная для испытующей писание мысли». И она, как полагает Бухарев, дает ответ на недоуменные ламентации праведника.

«Именно, — пишет он, — если... возьмем в соображение поразительные указания в Божественной речи... на чудовищно-зверских Бегемота и Левиафана, с вызовом Иова к борьбе с этими чудовищами, то можем еще примечать, что Господь в Своей речи к Иову давал ему, сквозь эти видимые образы, проразумевать и духовные силы и орудия, действующие в мире, и в особенности человекоубийственные силы вражды и зла их князя — миродержца тьмы, который попущен был поднять против Иова всю эту брань искушения, значит, с которым он, и сам того не зная, боролся и которого побеждал благодатью Божиею. Через это выяснилось Иову и все значение столь тяжкого для него искушения»¹⁶¹.

Не оказался ли, таким образом, сам Бухарев сторонником «Бога деистов», совершенно устранившегося от мирских дел и «попустившего» сатану искушать праведника, предавая смерти его безвинных детей?

Бухарев удачно сопоставляет искушения Иова и искушения Христа, проясняет двусмысленную роль друзей как невольных пособников сатаны... Но этим снимаются далеко не все важные вопросы, вызываемые книгой... Духовный писатель был одержим идеей объяснить и снять *все* видимые противоречия в Священном Писании, чаял «раскрытия света» всех его темных, загадочных мест... Успеха на этом принципиально *антиисторическом* пути он достигал далеко не всегда. Но изобретательность его порой была очень высока, а в случае с «Книгой Иова» дала и ценные — по крайней мере, именно в сотериологической

перспективе — результаты. Но они совсем не снимают вопросов и предположений К. Г. Юнга...

«СИСТЕМА БУХАРЕВА»: П. В. ЗНАМЕНСКИЙ И ПОЛЬ ВАЛЬЕ

«Нового богослова» увидели в А. М. Бухарева многие его современники. Об этом с ожесточением вспоминал В. И. Аскоченский: «примирителя православия с современностью, — писал он, — все тогдашние наши журналисты, отличавшиеся краснотой крайних воззрений, хором провозгласили „новым богословом“ и чуть не пустились в пляску, сведая от него, что и Девериа (известная балерина — *Н. Г.*) служит Богу, потому что служит обществу»¹⁶²...

В свое время А. В. Карташев заметил, что «реабилитация православия Феодора Бухарева и объективная критика его построений ждет доброжелательного исследователя, который, наверно, спокойно докажет, что о. Бухарев, оправдывая во Христе светлые стороны культурного строительства, был чужд несторианского уклона, т. е. преклонения перед культурой как самоценностью, а подчинял и покорял ее Христу в иррациональном синтезе»¹⁶³.

Подобную реабилитацию Бухарева попытался недавно осуществить Поль Валье — в прошлом слушатель Г. В. Флоровского и автор диссертации о М. М. Тарееве. В своей книге он пишет о том, что Бухарев — «пионер православного богословия „в новом ключе“»¹⁶⁴. Правда, ярких представителей этого нового богословия, которое Валье противопоставляет «неопатристическому синтезу» как более жизненное, кроме архим. Феодора оказывается всего двое — Вл. С. Соловьев и прот. Сергей Булгаков¹⁶⁵, оба с филокатолическими настроениями...

Особой *системы* у Бухарева Валье не находит, он видит в нем, скорее, «миссионера». «В самом деле, — пишет П. Валье, — примиряющий ум не всегда диалогичен. Он может быть агентом монологической системы. Но у Федора была миссия, а не система. Его миссия, которая состояла в том, чтобы привести православие и современность в конструктивные отношения друг с другом, ориентировала его на диалог»¹⁶⁶. Итак, «диалог с современностью»...

П. Валье, справедливо отдавая должное П. В. Знаменскому, восстановившему память о Бухареве в русской церковной литературе¹⁶⁷, не обратил, тем не менее, внимания на данную им характеристику богословских взглядов бывшего архим. Феодора, равно как и ограничился лишь упоминанием того обстоятельства, что анализ этих воззрений дал проф. М. М. Тареев. Между тем, Знаменский видел у Бухарева именно *систему*, а Тареев — дал ее критику...

О «системе» Бухарева П. В. Знаменский стал говорить во втором томе «Истории Казанской духовной академии» (1892) — в тональности однозначно апологетической (а параллельно несколько критически высказываясь о лекциях и влиянии Иннокентия Борисова)... По убеждению П. В. Знаменского, все статьи Бухарева по общественным вопросам, «проникнутые одной идеей, представляют собою тесно между собою связанные части или отрывки одной жизненной, всеобъемлющей и всепримирающей богословской системы и все направлены к одной общей цели — осветить светом православия все стороны человеческой жизни и все их подвести под общее возглавление Христово»¹⁶⁸.

Возможно, точнее было бы ставить ударение не на *системе*, а на *основной интуиции* А. М. Бухарева, но она, несомненно, предполагала возможность систематического развертывания и намечала его...

Грандиозность замысла ручалась за его неисполнимость... Но интуиция Бухарева была уже подготовлена и востребована, хотя и далеко не многими. В ней при желании можно усмотреть и провозвестие булгаковского «софийного преображения мира»...

«Основным началом этой системы, составляющим вместе с тем и исходный ее пункт, и средоточие, и конец, — пишет П. В. Знаменский, — было одушевленное учение архимандрита Феодора об Единородном Сыне Божиим, имя Которого не сходило с его уст, личном Слове Божиим и всесовершенном Образе Отчей ипостаси, в Котором силою Святого Духа почил во всей своей полноте любовь Отчая, составляющая самую сущность Божества, и через Которого, как перворожденного всей твари, простерлась и на тварный мир»¹⁶⁹.

Знаменский энергично подчеркивает *кенотический* аспект богословия архим. Феодора. Христос, по Бухареву, с самого создания мира «обрекал Себя на бесконечное самоотвержение и „божественное истощание“ для удержания новотворимого мира в любви Отчей»,

и именно поэтому мы «не должны, не имеем права и стоять за что-нибудь человеческое не во Христе, отделять это человеческое из области Его владения и тем низвергать оное в неизбежную пагубу. Христианские начала должны поэтому обнимать все человеческие состояния, все среды и порядки человеческого быта. Отделение от этих начал так называемой светской стороны жизни, наук, искусств, ремесел, общественной жизни, государства, политики, есть явление прямо противохристианское и пагубное»¹⁷⁰.

Рассматривая решение православием этих задач исторически, «следя за тем, как в разные времена православию приходилось приводить те или другие свои стороны в особенно живое движение по требованию современных условий»¹⁷¹, Бухарев особенно оттенял в настроении и жизни христианства те недостатки, которые «могут напоминать своим характером недостатки прежнего времени, и язычество, и жидовство, и разные старые ереси, и папство и т. д.»¹⁷² К ним он относил и «ригористическую духовность», которая может сделаться своего рода «страшилищем, которого пугаются и убегают все труждающиеся и обремененные в разнообразных человеческих нуждах и интересах».¹⁷³

На это обстоятельство указывает и П. Валье: «Феодор часто аллегоризирует различие между иудеями и язычниками, создавая „духовных иудеев“ и „духовных язычников“ наряду с историческими иудеями и язычниками»¹⁷⁴.

Особое внимание Бухарев обращал на криптоаполлинаристскую тенденцию, критикуя которую отмечал, что «разум человеческий — он тоже Христов»: «Единородный искупил и его со всеми его философскими и др. грехами. Презирать его за его кичение и заблуждения так же несправедливо, как бранить веру за то, что она доходит иногда до суеверия и фанатизма»¹⁷⁵.

Любопытно в связи с этим следующее наблюдение П. В. Знаменского, касающееся влияния немецкой философии на русского богослова. В рассуждении о тайне Боговоплощения, говоря о человеческом мышлении Спасителя, «он находит, что Богочеловек познавал во внешних предметах (объекте) свои же собственные творческие мысли (субъект), которые лежат в основе всего сущего, всего бытия, и что, таким образом, субъективное и объективное бытие сливалось в нем в некоторое чудное тождество». Более того, «истощившись до смерти, до некоего ничтожества, Сам будучи

основанием всякого бытия, Он... явил в Себе некоторое тождество бытия и небытия»¹⁷⁶. Понятно, что такого рода мысли давали прекрасный повод обвинить Бухарева в гегелизме... «О, Гегель, Гегель! — немедленноотреагировал Аскоченский, — растлитель умов неопытных и неискусившихся в разуме Божиим! Слышим во всем этом погибельное учение твое!»¹⁷⁷

Равным образом Бухарев защищает и искусство как проявление творческого, божественного дара в человеке. «Господь принял в единство Своего „Я“ и творческую фантазию человека, как и все вообще способности человеческой души... История, политика, астрономия, медицина, литература, живопись, ваяние, — все может быть предметом нашего внимания, изучения, наслаждения, но при свете Христовом...»¹⁷⁸

Во всех сферах житейских, бытовых начало православия, по Бухареву, должно обнаруживать себя явственным образом.

При «обычных встречах с людьми» разве нельзя смотреть на них как на «живые иконы» Христа, как на «благодатных братьев Его, за которых Он принял Агнеее заклание, во всем лучшем у них видеть отсвет Его благодати, в худшем — тяготу Его креста?»¹⁷⁹ Не об этом ли когда-то писал и преп. Максим Грек? Даже обыкновенную пищу можно вкушать «в таком настроении духа», как будто Сам Господь «вечеряет с нами»¹⁸⁰... Главное же, конечно, «усвоение себе той самоотверженной до страстей и смерти Христовой любви, по которой Он взял на себя чуждые Ему грехи человеческие и пострадал за них, как бы за собственные»¹⁸¹.

На монашество Бухарев смотрел как на состояние, обязывающее его самого «к самоотверженному служению делу Христову, служению именно общественному», а не к исключительному попечению о личном спасении¹⁸². Для него оно было именно *professio*... Аскетическая же сторона иночества рассматривалась им как *служебная*.

Все направления своей богословской системы, как отмечает П. В. Знаменский, А. М. Бухарев развивал «постоянно в самой их силе и жизненной правде, не как только теоретические истины верующего ума, но как истины, которые нужно усвоить всею душою, которые стоят в непосредственной связи с самою жизнью»¹⁸³.

А. М. БУХАРЕВ И М. М. ТАРЕЕВ

В отличие от изложения П. В. Знаменского, проникнутого симпатией к А. М. Бухареву, но лишённого критических оценок (такая задача, видимо, и не ставилась), Тареев даёт вполне сочувственный, но все же объективный анализ его богословских установок.

«Христианские воззрения А. М. Бухарева, — пишет он, — несложны, стройны и последовательны. Его центральная мысль та, что в жизни христианина должен воплотиться дух Христов, что вся его жизнь должна принадлежать Христу»¹⁸⁴.

Тареев подчеркивает, что в освещении религиозных вопросов у Бухарева преобладает догматическая точка зрения — в ущерб историческому подходу. «Мы не встречаем у него исторической перспективы, понимания того исторического облика, который имело собственно евангельское христианство, и того исторического процесса, в котором евангельская истина выросла в церковно-догматическую систему; не находим у него и достаточного обоснования самодержавной ценности этического делания, блага жизни и всяких культурных приобретений. Его мировоззрение может быть названо вполне церковно-догматическим; догматическим оказывается и метод его мышления»¹⁸⁵. Он держится исключительно христологических вероопределений, прежде всего халкидонского догмата: «Как во Христе были соединены божество и человечество, с одной стороны, неслитно и неизменно, а с другой — нераздельно и неразлучно, так и в нашей жизни должен воплощаться дух Христов, и мы должны нераздельно и неразлучно соединять свои небесные стремления с земными условиями и потребностями, должны сочетать православие с современностью»¹⁸⁶.

М. М. Тареев считает, что мировоззрению А. М. Бухарева «не может быть отказано в замечательной стройности и последовательности», а его главная идея о «гармоническом сочетании христианской духовности с мирскою, или светскою жизнью, обладает всеми признаками истины живой и глубоко корнящейся в мировой душе и в историческом организме». А будучи скрепленной с его личным жизненным подвигом, она «создает ему заслуженную славу, сияние которой падает на русскую богословскую школу»¹⁸⁷.

Здесь, казалось бы, можно и нужно поставить точку... Но теперь Тареев, подтвердив свое принципиальное согласие с оценками,

данными и П. В. Знаменским, переходит к критическому разбору учения А. М. Бухарева, и его замечания, так или иначе, относятся опять же в значительной мере к русской богословской школе середины XIX столетия...

«Исключительно применение догматической точки зрения, — пишет М. М. Тареев, — имеет свои недостатки. Но он даже не стоит на высоте христианской догматики. Он ограничивается лишь формулами христологических догматов и обнаруживает незнание с их философией, с теми мыслями, которые лежали позади их и составляли их внутреннее содержание в богословской системе каждого из выдающихся учителей церкви. У него мы нередко встречаем указание на снисхождение и смирение, составляющие внутреннюю сторону богочеловеческого лица, но его сведения о кенозисе ограничиваются элементарными данными учебников. Он часто прибегает к церковной формуле о нераздельном и неразлучном соединении во Христе естеств божественного и человеческого, но мы не встречаем у него даже отдаленного намека на святоотеческое учение, что самоуничижение Христа доходило до Его покорности законам человеческой природы»¹⁸⁸.

М. М. Тареевым была основательно продумана мысль о необходимости признания *автономии* как природы, так и нравственного закона, внешних по отношению к задаче спасения души... Мысль, имеющая достаточно прочную опору в Евангелии. У всей «стройной» системы Бухарева здесь вырывается ее краеугольный камень...

«Христос, — пишет М. М. Тареев, — есть родоначальник абсолютной духовной жизни, но из совершенного Им дела не объясняется ни природа, ни история, уже предполагаемые им. Вывести всю жизнь из душеспасения невозможно; наряду с внутренне-духовною жизнью необходима данная разнородная природно-историческая жизнь. Исключительно-христианская точка зрения на жизнь есть неизбежно аскетическая точка зрения»¹⁸⁹.

Конечно, Тареев в своем противоаскетическом запале забывает, что аскетизм свойствен *различным* религиозным традициям и не может рассматриваться как *differentia specifica* именно христианства... А стало быть, христианство не только нельзя сводить к аскетизму, но и *противопоставлять* ему... Но на односторонность позиции Бухарева он указал вполне правомерно.

«Христианская духовность, или абсолютность, — пишет Тареев, — ограничиваясь сферой личности, может сочетаться с природною и общественною сторонами жизни именно потому, что она не вмешивается в их условные формы, предоставляя им развиваться по своим собственным законам. У А. М. Бухарева не было даже предчувствия этой разнородности сфер жизни, и он в решении проблемы жизни пользуется голыми христологическими формулами, которые неизбежно должны были привести его к механическому взгляду на отношение духовности к мирской жизни»¹⁹⁰.

И здесь, как остроумно заметил М. М. Тареев, на стороне яростного критика А. М. Бухарева, публициста Аскоченского, была несомненная правда. «Когда Аскоченский (грубый поборник православного аскетизма) возражал архим. Феодору, что „барометры и пароходы Христу совершенно не нужны“, последний был бессилен против этого аргумента»¹⁹¹.

Ведь на самом деле архим. Феодор «стоял на той же аскетической точке зрения, что и Аскоченский, — и мнимое примирение Христа с миром было его самообманом»¹⁹².

Точно так же уязвимость позиции А. М. Бухарева Тареев видит в его готовности политизировать христианство, что, конечно, справедливо с *догматической* точки зрения, но по-своему *антиисторично*... «Ошибка А. М. Бухарева состояла в том, что он желал применения христианства не только к решению внутренне-нравственных вопросов, но и к внешним формам, — он ставил Церкви задачу не только моральную, но и политическую, — он хотел, чтобы русская народность была православною, русское царство — православным»¹⁹³.

Тут диагноз Тареевым ставится неопровержимо: это «клерикальная политика, — и совершенно не новая, грядущая, а давно уже проведенная в церковной истории, особенно ярко — римско-католическою церковью. И не напрасно А. М. Бухарев постоянно твердит: „лишь бы не как у папы“. Тень папизма преследует его, потому что в сущности он стоит на том же пути»¹⁹⁴.

Тареев провидит, что позиция Бухарева чревата появлением «православной астрономии» и «православной математики»: «вся наука, при смелом проведении этого принципа, должна обратиться в богословие, все искусство должно затвориться в храме, государство — обратиться в теократию или подчиниться Церкви»¹⁹⁵.

Особенно характерным кажется Тарееву стремление Бухарева оправдать Священным Писанием и сословное разделение в России (накануне отмены крепостного права!) и «примечать» в правительстве и царе действие благодати Царя Небесного...

Возможно, Тареев в своих упреках тоже не вполне последователен, но упорство Бухарева в приложении халкидонского догмата ко всем сторонам религиозно-общественной жизни и светской культуры все-таки явно отсвечивает тюбингенским «неологизмом» гегелевского извода...

Примечания

1. *Погодин М.* Воспоминание об Александре Матвеевиче Бухареве (Архимандрит Феодор). М., 1874. С. 7–8. [http:// pki.botik.ru/articles/p-buharevi1874pogodin.pdf](http://pki.botik.ru/articles/p-buharevi1874pogodin.pdf); «Московские ведомости», № 84, 7 апреля 1874 г.
2. *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. Биографические воспоминания. М., 1886.
3. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. 1. Одесса, 1900. С. 168.
4. *Знаменский П. В., проф.* Православие и современная жизнь. Полемика 60-х годов об отношении Православия к современной жизни. (А. М. Бухарев). М., 1906. С. 9.
5. *Розанов В. В.* Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев // *Феодор, архим.* (А. М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 31.
6. *Тареев М. М., проф.* Христианская свобода. (Основы христианства. Т. IV). 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. С. 314.
7. *Лебедева Е. А.* Воспоминания о протоиерее А. А. Лебедеве // *Богословский Вестник.* 1916, № 10–12. С. 264.
8. У Г. Г. Шпета, начавшего работу по составлению такого мартиролага в своем «Очерке развития русской философии» (1922), имени Бухарева еще нет. Но мартиролаг — дело соборное... Примечательно, однако, что о Бухареве не сказано ни слова в обзорной работе Н. Н. Глубоковского «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии». Это тем более странно, что в выходившей под его редакцией «Православной богословской энциклопедии» Бухареву посвящена вдохновенная статья, почти панегирик, за подписью «А.З.» (1901).
9. *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 346.

10. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухарева) // Богословский Вестник. 1905, № 7–8. С. 526.
11. *Киреевский И. В.* Деятельный век // Европеец. Журнал И. В. Киреевского. 1832. М., 1989. С. 18.
12. *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы // Критика и эстетика. М., 1998. С. 313–314.
13. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... Указ. изд. С. 514. Стоит отметить, что горячая симпатия к «Современнику» сохранялась в студенческих кружках, состоявших по большей части из семинаристов, и в 1850 годы. См.: *Пантелеев Л. Ф.* Из воспоминаний прошлого. М.-Л., 1934. С. 568.
14. См.: *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... Указ. изд. С. 502–504.
15. *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого... Указ. изд. С. 290–291.
16. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... // Богословский Вестник. 1906, № 7–8. С. 599.
17. Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // Богословский Вестник. 1915, № 10–12. С. 449. Ср.: Там же, с. 450.
18. *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого... Указ. изд. С. 290–291.
19. Эту мысль развивает в одном месте своих воспоминаний прот. В. Лаврский (*Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... // Богословский Вестник. 1905, № 7–8. С. 506, прим.), однако на других страницах, по сути дела, ее опровергает.
20. *В. Г. Бухарев Александр Матвеевич* // Русский биографический словарь / Под ред. А. А. Половцева. — <http://www.rulex.ru/xPol/index.htm>
21. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... // Богословский Вестник 1905, № 7–8. С. 523, 528; *Погодин М.* Воспоминание об Александре Матвеевиче Бухарева (Архимандрит Феодор). Указ. изд. С. 7–8. <http://pki.botik.ru/articles/p-buharevi874pogodin.pdf>; «Московские ведомости», № 84, 7 апреля 1874 г. С. 3.
22. *Погодин М.* Цит. соч. С. 3.
23. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... // Богословский Вестник. 1905, № 7–8. С. 524.
24. Там же. С. 528.
25. Цит. по: *Знаменский П. В.* Православие и современная жизнь... Указ. изд. С. 37.
26. Там же. С. 39.
27. Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // Богословский Вестник. 1915, № 10. С. 442–443. Бухарев, по-видимому, сознает себя продолжателем традиции св. Игнатия Богоносца («у вас

- духовно и то, что вы делаете по плоти, потому что вы все делаете во Иисусе Христе», — пишет апостольский муж в Послании к Ефесянам, 8) и «Диоптры» Филиппа Пустынника.
28. Там же. С. 465–466.
29. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... С. 588.
30. Там же. С. 587.
31. *Бухарев А.* О Филарете, митр. Московском, как плодотворном двигателе православно-русской мысли // Православное обозрение. 1884. Ч. I, апрель. С. 717–749.
32. Там же. С. 729.
33. Там же. С. 723.
34. Там же. С. 740.
35. Там же. С. 730.
36. Там же. С. 745–747.
37. *Бухарев А.* Мои воспоминания о приснопамятном архипастыре, митр. Филарете // Московские церковные ведомости. 1907, № 51–52.
38. *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. Указ. изд. С. 208–209.
39. Там же. С. 530.
40. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... Указ. изд. С. 605.
41. *Знаменский П. В., проф.* Православие и современная жизнь... Указ. изд. С. 20.
42. Там же. С. 205.
43. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... С. 518.
44. Там же. С. 520.
45. Там же. С. 519.
46. Там же. С. 533.
47. Там же.
48. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... // Богословский Вестник. 1906, № 11. С. 531.
49. *Знаменский П. В., проф.* Православие и современная жизнь... Указ. изд. С. 22.
50. Там же. С. 51.
51. Цит. по: *Знаменский П. В.* Православие... С. 73.
52. Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. Указ. изд. С. 501.

53. Знаменский П. В. Православие... С. 74.
54. Там же. С. 75.
55. Феодор (Бухарев), архим. Три письма к Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860. С. 5.
56. Там же. С. 4.
57. Там же. С. 6.
58. Там же. С. 58.
59. Там же. С. 52. О том же — в его письме А. Лебедеву: Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. Указ. изд. С. 434.
60. [Бухарев А.]. Три письма к Гоголю... С. 57.
61. Там же. С. 63.
62. Там же. С. 43–45.
63. Там же. С. 54.
64. Там же. С. 178.
65. Там же. С. 35.
66. Там же. С. 71.
67. Там же. С. 255.
68. Там же. С. 150.
69. Там же.
70. Там же. С. 152.
71. Там же. С. 163.
72. Там же. С. 168.
73. Впрочем, В. Лаврский считает возможным говорить и о «непосредственном влиянии на молодые умы идей трансцендентальной философии». — Лаврский В. Мои воспоминания... // Богословский Вестник. 1905, № 7–8. С. 514.
74. Из духовно-академических профессоров эту тему, кажется, впервые ясно развил Н. И. Барсов. См. его статью «Белинский как религиозный мыслитель»: Барсов Н. И. Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 338–346.
75. Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 1. Paris, 1989. С. 268.
76. Там же. С. 265.
77. Там же. С. 276.
78. Анненков П. В. Литературные воспоминания. [М.]: ГИХЛ, 1960. С. 235.

79. [Бухарев А.]. Три письма к Гоголю, писанные в 1848 году. Указ. изд. С. 257.
80. Там же. С. 257.
81. Там же. С. 7.
82. Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. Указ. изд. С. 461.
83. Там же. С. 468.
84. *Феодор (Бухарев), архим.* Три письма к Гоголю. С. 171. Ср. тут же критику гегелевской системы, которая, однако, будучи взятой «в прямом духе и силе Христовой тайны, может раскрывать обильнейший свет к уяснению и мысли нашей, и бытия вообще». С. 172–173.
85. Там же. С. 184.
86. Там же. С. 46.
87. *Феодор, архим. (А. М. Бухарев).* О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 55.
88. Там же. С. 56.
89. Там же. С. 59.
90. Там же. С. 61.
91. Там же. С. 68.
92. Там же. С. 69.
93. Там же. С. 76.
94. Там же. С. 87.
95. Там же. С. 86.
96. «С покойным Киреевским я схожусь, но не совсем», — писал он А. Лебедеву в январе 1864 года. А в следующем письме раскрыл один из пунктов расхождения: «Промышленность, — так повторяете вы покойного Киреевского, — управляет миром без веры и поэзии“... И у вас, действительно, всем ходом западного развития доказано, что промышленность — просто дрянь, идол. А идолов истина низвергает беспощадно. И выходит, таким образом, асоченщиновна. И так и в этой идее промышленности у вас что-нибудь — да не так. В самом деле, — что если кроме следимой вами и Киреевским стороны в промышленности еще есть и развивается (хотя пока и глухо или бессознательно) и другая, вполне прекрасная сторона? Что если и дух мудрости и человеколюбия, снисшедшего с небесного престола до материальности, до плоти, инстинктивно слышится по крайней мере серьезными и честными промышленниками и экономистами, и только поэтому они всецело предаются своему делу, не хотя помимо или во вред этого дела знать ни веры, ни поэзии?.. Ведь вы

- с Киреевским, с придачею и Аскоченского, будете в своих суждениях о промышленности не правы, односторонни. За это, впрочем, никто не укорит вас во имя православия. Я серьезно упрекаю во имя веры». — Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // Богословский Вестник. 1915. № 10–12. С. 490, 492.
97. *Феодор, архим. (А. М. Бухарев)*. О духовных потребностях жизни. Указ. изд. С. 92–93.
98. Там же.
99. *Феодор (Бухарев), архим.* О картине Иванова «Явление Христа народу». СПб., 1859.
100. Там же. С. 114.
101. Там же. С. 97.
102. Там же. С. 111.
103. Там же.
104. Там же. Тема *андрогинизма*, хотя и не так уж выпукло выраженная у Бухарева, была для него не второстепенной. Во всяком случае, он явно задумывался над *метафизикой брака* и оставил ряд высказываний относительно равенства женщины и мужчины, имеющих определенный метафизический подтекст. В своих комментариях на Книгу Иова Бухарев, в частности, подчеркивает, что праведник *уравнял* в наследовании сыновей и дочерей, чем прообразовал новозаветное равенство полов в восприятии благодати и возвышении женщины...
105. Там же. С. 112–113.
106. *Феодор (Бухарев), архим.* Несколько статей о святом апостоле Павле. СПб., 1860. С. 49–50.
107. Там же. С. 61–62.
108. Там же. 152.
109. Там же. С. 156–157.
110. Там же. С. 100.
111. Там же. С. 199.
112. Там же. С. 202–203.
113. Там же. С. 203.
114. Там же.
115. Там же. С. 179.
116. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... // Богословский Вестник. 1906, № 7–8. С. 594.

117. Его книга (*Сергиевский Н. А.* Творение мира и человека. Изъяснение библейской истории творения в связи с естественною историею. М., 1883) объединила ряд статей, выходявших в предшествующие годы.
118. *Saldanha, J.-C. Di.* Concordanza delle scienze naturali, e principalmente della geologia con la Genesi, fondata sopra le opinioni dei santi padri e di altri distinti teologi. Roma, tipografia Salviucci, 1863.
119. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания... // Богословский Вестник. 1906, № 5. С. 100.
120. Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. Указ. изд. С. 463.
121. Там же. С. 503.
122. *Барсов Н.* Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов) // Русский биографический словарь / Под ред. А. А. Половцева. Том «Ибак-Ключарев». С. 113.
123. *Феодор (Бухарев), архим.* О миротворении. СПб., 1862. С. 14.
124. Там же. С. 15.
125. «Надо, напротив, вполне овладеть и геологию, владея тайною всего — Христовой истиною и благодатию. Геология разрабатывает свою долю на поле истины; а истина Сам Христос». — Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. Указ. изд. С. 506. Ср.: Там же. С. 507.
126. Там же. С. 509.
127. *Феодор (Бухарев), архим.* О миротворении. Указ. изд. С. 63.
128. Там же. С. 111.
129. Там же.
130. Там же. С. 103.
131. *Лоренц Ф.* Руководство к всеобщей истории. Ч. I. СПб., 1841.
132. Она, правда, вышла без подписи автора.
133. *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого... Указ. изд. С. 291.
134. *Бухарев А. М. (Архимандрит Феодор).* Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916. С. 38.
135. Там же. С. 552.
136. Там же. С. 577.
137. Там же. С. 586.
138. Там же. С. 632.
139. Там же. С. 644 и след.
140. Там же. С. 259.

141. Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. Указ. изд. С. 453.
142. *Бухарев А.* Письма о благодати св. таинств Церкви Православно-Кафолической. М., 1864. С. 1–2.
143. Там же. С. 67.
144. Там же.
145. Там же. С. 69.
146. Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. Указ. изд. С. 459.
147. *Козырев Ф. Н.* Испытание и победа Святого Иова // <http://filosofia.ru/70528/>; см. также: *Козырев Ф. Н.* Испытание и победа святого Иова. СПб., 1997; *Козырев Ф. Н.* Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. 2-е изд. М., 2005.
148. См.: *Шавров М.* Иов и друзья его. СПб., 1859; *Агафангел, еп. Вятский.* Книга Иова в русском переводе с кратким объяснением. Вятка, 1860.
149. *Бухарев А. М.* Святой Иов многострадальный. Обзорение его времени, и испытания по его книге. М., 1864. С. 66.
150. Там же. С. 29.
151. Там же. С. 21.
152. Там же. С. 37.
153. Там же. С. 41.
154. Там же. С. 23.
155. Там же.
156. Там же. С. 24.
157. Там же. С. 45.
158. Там же. С. 40.
159. Там же. С. 65.
160. Там же. С. 86.
161. Там же. С. 83.
162. Цит. по: *Знаменский П. В.* Православие... Указ. изд. С. 85.
163. *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 290.
164. *Valliere P.* Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theology in a new key. Edinburgh, 2000. P. 2.
165. Продолжателей «богословия культуры» А. М. Бухарева именно в этих мыслителях видел В. В. Зеньковский (*Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т. 1. С. 325).

166. *Valliere P.* Op. cit. P. 57.
167. *Ibid.* P. 91.
168. *Знаменский П.В., проф.* Православие и современная жизнь... Указ. изд. С. 11.
169. Там же.
170. Там же. С. 11–13.
171. Там же. С. 14.
172. Там же. С. 15.
173. Там же. С. 17.
174. *Valliere P.* Op. cit. P. 33.
175. *Знаменский П.В., проф.* Православие и современная жизнь... С. 17.
176. Там же. С. 13–14, прим.
177. Цит. по: *Знаменский П.В.* Православие и современная жизнь... С. 43.
178. Там же. С. 13–14.
179. Там же. С. 18.
180. Там же. С. 19.
181. Там же.
182. Там же. С. 10.
183. Там же. С. 12.
184. *Тареев М.М., проф.* Христианская свобода. (Основы христианства. Т. IV). Указ. изд. С. 314.
185. Там же. С. 315.
186. Там же. С. 317.
187. Там же. С. 324.
188. Там же. С. 325.
189. Там же. С. 328.
190. Там же. С. 327.
191. Там же. С. 329.
192. Там же. С. 330.
193. Там же. С. 333.
194. Там же.
195. Там же. С. 330.

«МЕНЯ ОФИЦИАЛЬНО ПРОВОЗГЛАСИЛИ
НЕПРАВОСЛАВНЫМ»: АРХИЕПИСКОП
Никанор (Бровкович)

...Дело было весной 1852-го. Преосвященный Макарий (Булгаков), ректор Санкт-Петербургской духовной академии, вызвал к себе молодого преподавателя иеромонаха Никанора для серьезного внушения.

— Вы там, на лекциях, касаетесь щекотливых вопросов... Будьте осторожны, о. Никанор, будьте осторожны!

Будущий архиепископ, в самом деле, позволял себе слишком многое. Тогда, согласно его воспоминаниям, «все было переполнено толками о Штраусе» — но о книге «Жизнь Иисуса Христа» в духовных школах упоминать считалось неудобным. Никанор же, «добыв книжонку какого-то немецкого богослова» с разбором Штрауса, приготовил по ней лекцию... Первым о *неполезности* такого опыта ему прямо сказал один из студентов...

Но Никанор продолжал экспериментировать. На следующий, 1852/53 учебный год, он, читая *основное богословие* по руководству своего ректора, в котором «впереди всей системы стоят доказательства *бытия Божия и бессмертия души*», решил воспользоваться кантовской критикой, с которой его в академии знакомил А. А. Фишер, и дать более обстоятельную картину вопроса, побуждая студентов к *самостоятельному мышлению*...

Ректору немедленно сообщили, что о. Никанор на лекциях занимается опровержением доказательств бытия Божия. И в один из воскресных дней после обедни вольнодумец вновь был вызван на ковер.

«Сказать, что он с грязью смешал меня, — вспоминает архиепископ Никанор, — это мало. Он не растер меня в порошок потому, что это сделать нельзя было»...

Вскоре после описанной сцены ректор Макарий внезапно пожаловал к Никанору на лекцию по обличению раскола и в течение получаса при студентах устроил ему форменный экзамен по книжной справе XVII века, которой сам в эти дни занимался. Получилось нечто вроде публичной порки.

В итоге преосвященный Макарий довел до сведения петербургского митрополита, что «*о. Никанор не православен*», но что как человека даровитого он его «берет на свои руки»¹...

Неправославие Никанора с той поры стало притчей во языцех.

«Сколько лет тяготели на мне Петербургские недоразумения, — вспоминал незадолго до смерти архиепископ, — и тяготили меня так, что чуть-чуть... не вогнали меня, сказать разве так, в архимандрита Феодора»². Само собой понятно, что он имел в виду А. М. Бухарева, снявшего с себя сан...

У Никанора, с его острым умом и нравственным максимализмом, было в ту пору немало поводов задуматься о «переоценке ценностей». Желая, по его собственным словам, «до болезненности оставаться верующим», он изучал «всё критически-отрицательное и видел, что в нашей системе и то, и другое, и третье, с точки зрения так называемой науки, представляется далеко не столь прочно, как представлялось до сей поры, с точки зрения ригористического православия».

Возникавшие сомнения касались самых разных вопросов: «от раскола до первых основ религии, от двуперстия и треперстия и до доказательств материальности и духовности мировой основы». Его душа так тяжело все это переживала, что пострадало и здоровье. «С тех пор, — вспоминает он, — я стал по временам заговариваться, говорить с самим собою при людях. Стал вздрагивать, что у меня проявляется то сильнее, то слабее и до последних дней. Вообще, сильно натянулись мои нервы, так сильно, что едва не лопнули»³.

По этим причинам Никанор изменил и *метод преподавания*. «Боясь, чтоб ко мне опять не придрались, я перестал говорить в академической аудитории, а начал только читать писанные лекции по тетрадке. Эта трусость доходила иногда до забавного. Иногда, желая дать



возражение отвечающему студенту, я останавливался на полуслове. К чему? Еще проговоришься? Скажешь что-нибудь лишнее»⁴.

Никанор был не единственным мыслящим педагогом, оказавшимся в таком нравственном положении. В 1830-х Платону (Городецкому), будущему митрополиту, а в ту пору профессору и инспектору Санкт-Петербургской духовной академии его ректор архим. Виталий, как повествует Никанор, «внушал: „Боже тебя сохрани! Боже тебя сохрани писать что-либо от себя“... Пугали обыкновенно Филаретом [Московским — *Н. Г.*]. То было время бедственных историй протоиерея Павского, протоиерея Красноцветова, протоиерея Сидонского, перевода Библии на русский язык и т. д. Одни труженики науки пострадали в своем положении; труды других просто не прошли и легли навсегда в цензурных архивах, а все прочие были запуганы»⁵.

Позднее в ряде вопросов сам Никанор встал на точку зрения «ригористического православия», но не столько по причине пережитого страха, а вследствие известного разочарования в самом *духе критицизма*...

* * *

Архиепископ Никанор (1826–1890) принадлежал к тому поколению русских людей, детство, юность и первые самостоятельные шаги которых пришлось на николаевскую эпоху. Он всего пятью годами моложе Ф. М. Достоевского, двумя — А. М. Бухарева, почти ровесник К. П. Победоносцева, на два-три года старше Иоанна Кронштадтского, Л. Н. Толстого, Н. Н. Страхова, Н. Ф. Федорова...

Именно его поколению пришлось переживать драматическую ломку национального самосознания в связи с поражением в Крымской войне, с изумлением и тревогой наблюдать закат царствования Николая I. В церковном же отношении Никанор возрастал в эпоху обер-прокурора графа А. Д. Протасова и московского святителя Филарета (Дроздова), к которому испытывал противоречивые чувства... В научно-богословском отношении он делал первые шаги, когда утверждалось почти безраздельное господство Макария (Булгакова) — знаменитого церковного историка и догматиста, с 1879 года — московского митрополита. Это был живой *классик* николаевско-протасовской эпохи.

В своих воспоминаниях Никанор характеризует его такими словами: «Вообще надо иметь в виду, что ум преосвященного Макария был необыкновенно работающий, легко схватывающий, ясный и точный, но совсем же поверхностный, крайне неглубокий и в довершение всего надменный, от легкости и необъятности достигнутых не столько успехов, сколько похвал. Ведь его усердные читатели в светской печати провозглашали гением, не менее, — тогда как наши духовные, особенно же киевские академики, зло, хотя и тайно, порицали»⁶.

Догматический труд Макария уже в молодые годы, до перехода на ректорство в Казань, виделся Никанору «состоящим из логических кругов, которые не представляют солидному критическому уму никакого солидного основания»⁷, и как богослов он, несомненно, тяготел к киевлянам, но они порой казались ему излишне либеральными, особенно в отношении к инославию.

Своего предшественника по Херсонской кафедре, Киевского митрополита Платона (Городецкого), Никанор глубоко почитал («вообще он теплосердечный и отзывчивый, не московским чета»⁸), но что касалось взглядов «старца» на католичество и церковный раскол XVII века, то тут они в корне расходились.

«Я далеко не всегда разделял воззрения старца Киевского, — признавался Никанор, — хотя он и благодетель мой»⁹. Проповедь Платона, сказанную им в Вильно 9 июля 1889 года по случаю 50-летия присоединения униатов, он вообще нашел «еретическою». В ней Платон говорил, что Православная и Римская церковь — сестры, «разошедшиеся по недоразумениям»; и раскол на Руси, по его утверждению в другой проповеди, «произошел также из недоразумения»: прежде «крестились всяко»; и англиканскую иерархию митрополит тоже признавал...

«...И замечательна у старца тенденция, — скорбел Никанор, — провести свою вредную еретическую мысль именно в исторические моменты в празднование 900-летия по крещении Руси, в праздник 50-летия по присоединении Унии. <...> Значит, у него это глубокое сердечное убеждение. Значит, хочет, чтоб его услышали, чтоб ему поверили, чтоб его прославили за толерацию в таком вопросе величайшей важности и щекотливости. По моему суду, увы, это недостойно, вредно для церкви и преопасно, соблазнительно для соблазна „малых сих“, да и мнящихся великими умников»¹⁰.



Никанор же проявил себя как бескомпромиссный критик католицизма и не менее жесткий обличитель старообрядческого раскола.

«РАЗБОР РИМСКОГО УЧЕНИЯ»

Одно из первых научных сочинений Никанора, принесшее ему в конечном счете степень доктора богословия, было вызвано к жизни внешними обстоятельствами и, во всяком случае, не вполне укладывалось в его собственную творческую программу.

Еще в Петербургской семинарии, куда он, как отличник, в 1842 году был послан учиться из Могилевского духовного училища, Саша Бровкович мечтал написать «*Свод религиозно-философских идей*», надеясь «согласить философию с православной религией»¹¹.

Надо заметить, что вкус к мыслительной работе Никанору привил его семинарский преподаватель Александр Иванович Мишин, читавший логику, психологию и философию. Позднее Мишин стал профессором каноники в академии. «Он, — вспоминает Никанор, — имел наибольшее влияние на развитие моего смысла»¹².

Знаменательно, что Никанор собирался пойти по тому же пути, который почти в то же самое время избрал студент Московской духовной академии А.М. Бухарев... О нем Никанор позднее напишет: «непосильный труд решить мировую задачу соглашения всех требований философствующего разума с требованиями положительной веры, а более авторское самолюбие и упорство навлекли на него немилость начальства»¹³.

Недовольства властей Никанору тоже не удалось избежать, а по стопам архим. Феодора пришлось в 1868 году направиться на ректорство в Казанскую духовную семинарию...

Никанору позднее удалось отчасти вернуться к своим творческим планам, а пока интересы *философствующего разума* пришлось подчинить благоусмотрению церковных начальников, которые видели в Никаноре способного исполнителя более неотложных поручений.

Тогда, в связи с окружным посланием папы Пия IX (1848), содержащим призыв к воссоединению Церквей, — оно уже вызвало отрицательную реакцию Константинополя — Св. Синод поручил ректору СПбДА Макарию (Булгакову) написать опровержение римского догмата

о главенстве папы. Макарий, в свою очередь, перепоручил это задание Никанору. Молодой богослов уделил исследованию много сил и времени, и с 1852-го оно стало появляться статьями в «Христианском чтении», а затем вышло отдельным изданием (Вып. I–II, 1856–1858).

По всем признакам работа Никанора могла быть удостоена докторской степени, но к тому времени он в силу известных обстоятельств стяжал себе славу «ненадежного» и даже «неправославного».

В 1856 году преосвященный Макарий отпустил Никанора на ректорство в Ригу со словами, что за «главенство» его следовало бы сделать доктором¹⁴.

Макарий позднее способствовал осуществлению этой идеи. По поводу 2-го издания книги «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви, сделанный на основании Св. Писания и предания первых веков христианства до I Вселенского собора (включительно)» (Казань, 1871)¹⁵ он написал Никанору одобрительное письмо, которое было показано Казанскому архиерею Антонию (Амфитеатрову) — и дело сдвинулось с мертвой точки. Никанору, в ту пору ректору Казанской духовной академии, степень доктора была присуждена.

В 1889 году владыка Никанор решил систематически изложить свои взгляды на догматические уклонения Римо-католической Церкви. К этому отчасти побудило его синодское начальство, не раз прибегавшее за помощью к его легкому полемическому перу. Сам Никанор писал, что К. П. Победоносцев и В. К. Саблер «заваливают» его учеными поручениями: «Не хотелось мне, — признается он, — вынужден был писать „Воззвание братьям славянам“. Там Владимир Соловьев представил вздор о подчинении России папам; напиши, мол, ответ»¹⁶.

Вот в связи с сочинением Соловьева Никанор и опубликовал брошюру¹⁷, в которой подверг критике высказывания неназванного по имени лица, возбудившие «пышные похвалы» папистов.

Все, разумеется, догадались, что имелся в виду Вл. С. Соловьев... В 1883 году в газете «Русь» он напечатал несколько статей под названием «Великий спор и христианская политика», в которых высказался в пользу соединения Восточной и Западной Церквей, полагая, что догматические новации католицизма суть естественный результат *развития догматов*. Эти статьи вызвали оживленную дискуссию, на которую

Соловьев ответил сочинением «Догматическое учение Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей» (1886).

Никанор был единственным архиереем, вступившим с Соловьевым в публичную полемику. Он начинает с определения понятия *ересь* как явного искажения церковного учения или прибавления к нему нового. Именно латинская Церковь усвоила себе, по Никанору, теорию *развития догматов*. Эта теория, которая «выяснена и утверждена в булле папы Пия IX <...> ведет к утверждению в латинской Церкви частных мнений в качестве богооткровенных догматов»¹⁸. Таковы, в частности, учение о Непорочном Зачатии Девы Марии, о первородном грехе, «о непосредственном творении каждой в отдельности души человеческой», о *Filioque*, о непогрешимости папы.

Ссылаясь на Грамоту восточных патриархов, а также на митрополита Макария (Булгакова), Никанор утверждает, что Православная Церковь эту теорию развития совершенно отвергает.

Далее он погружается в подробный исторический обзор отмеченных особенностей латинского учения, и прежде всего *Filioque*, беря в союзники и западных писателей, в частности Алкуина, назвавшего прибавление к Символу веры «Испанским заблуждением»¹⁹, и отвергая как еретическое даже выражение «чрез Сына».

Изложение Никанора, при всем его стремлении к историзму, носит увлеченно-полемический характер, отражая, надо признать, широко распространенное на Востоке умонастроение. Более гибкая и отчасти компромиссная позиция, которая несколько позднее была изложена В.В. Болотовым, встретила понимание только в узких академических кругах.

В качестве частного следствия идеи развития догматов Никанор затрагивает также «искажение» в латинской Церкви учения о степенях священства, каковое, впрочем, и на Востоке никогда не было ясно зафиксировано.

Никанор, как и многие современные ему представители духовно-академической учености, умалял влияние августиновской традиции на Западе и усматривал «сродство римского католичества с древним пелагианством»²⁰; он убежден в том, что «в латинстве умаляется и значение первородного греха»²¹. С этим, по Никанору, связана и латинская недооценка крестной жертвы Христа, появление учений о «сверхдолжных заслугах», «об удовлетворении», индульгенциях и чистилище, а также

«грубо внешний взгляд и на *благодать*»²², влекущий механистическое понимание природы церковных таинств.

Связать *ex opere operato* с пелагианством можно было только путем невероятной логической эквилибристики... И в то же самое время, не ощущая поддержки от развернуто выраженного *православного* учения о спасении...

Но дело, несомненно, в том, что мнения о католицизме у многих русских богословов формировались под воздействием *протестантских* учебников, августинизм которых был особенно суров и подозрителен ко всякому *пелагианству*. Филарета Московского еще в семинарии учили, что «у нас» с протестантами «общее учение об оправдании», и он оставался в этом убеждении до конца жизни... Должно ли было быть иначе с Никанором?

Свой обзор он завершает анализом догмата о Непорочном Зачатии Девы Марии, и вновь, не называя имени, обличает автора «России и Вселенской Церкви»...

Надо отметить, что столь же жесткую линию Никанор отстаивал в отношении к другим инославным и сектантским сообществам, порой ощутимо расходясь даже с официальной позицией властей...

Однако это не мешало ему открыто признавать и *преимущества* тех же католиков, скажем, в сфере образования и воспитания. Так, к примеру, он отмечает, что католики, как правило, дают обеты «девства и чистоты, принося себя в жертву Богу и церкви, в юношеской невинности сердца, которая в римско-католических духовных школах соблюдается строже и систематичнее, и в сердечной благочестивой теплоте, которая возгревается там искуснее и заботливее, чем где-либо в иных школах»²³.

«ГРУБОЕ И ВРЕДНОЕ СОЧИНЕНИЕ»: ПОЛЕМИКА С РАСКОЛОМ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Обличением раскола старообрядчества Никанор также занялся по благословению митрополита Макария, еще в бытность преподавателем в Петербургской академии.

Тогда, по его воспоминаниям, он «представлял статью за статьей в „Христианское Чтение“ по расколу; мало печаталось только потому, что все листы журнала заполнял своими сочинениями сам преосвященный



Макарий»²⁴. Большой трактат Никанора об «Антихристе» не был напечатан «по многообъемности»²⁵.

Благодаря усилиям Никанора была приобретена библиотека старообрядческих сочинений, насчитывавшая около пяти тысяч рукописей. А поскольку библиографическое их описание входило в программу «миссионерского отделения», эту работу осенью 1855 года ему и поручил преосвященный Макарий.

Свои лекции по раскольнической библиографии Никанор в течение всего учебного года приносил ректору тетрадь за тетрадью, и в конце Макарий был «удивлен и растроган» объемом проделанной работы. Тетради по частям литографировали, а потом они легли в основу большого труда «Описание некоторых сочинений, изданных раскольниками в пользу раскола. Сочинение А. Б.» (СПб., 1861). Этот труд, хотя и после долгих мытарств, одобрили к печати и сам Макарий, и Св. Синод, и все цензурные комитеты, но тем не менее, как вспоминает Никанор, он наделал ему «тяжких бед», «2–3 года тяжких страданий»²⁶.

Старообрядцы нашли, что это *сочинение в пользу раскола*, и стали его раскупать²⁷, Аскаоченский в «Домашней беседе» их реакцию ядовито обыграл, а московский святитель Филарет без церемоний написал митрополиту Петербургскому Исидору: «кто это у Вас там пропустил это грубое и вредное сочинение?»²⁸

Особенно обидно было Никанору, что с критической рецензией в «Христианском чтении» выступил его бывший студент И. Ф. Нильский, «слушавший эти самые лекции» в Петербургской академии... Наконец, даже Св. Синод «издал циркулярный указ, которым приглашал всю Церковь молиться — от наваждения нечистой силы, проявившейся в издании в свет таких пагубных сочинений»²⁹.

Неизвестный благожелатель известил Никанора, что у его издателя Кожанчикова проведен обыск. «В безотчетном страхе, — вспоминает архиепископ, — я пожег всю свою корреспонденцию»³⁰.

Между тем, корректуру этой книги читал известный поэт Н. Ф. Щербина, который, по словам Никанора, «не только не доглядел, а нарочно искажал, чтобы подделать сочинение под современный вид и склад». Издатель Кожанчиков перечень опечаток не поместил, а Н. А. Добролюбов — в прошлом нижегородский семинарист-отличник — «напечатал злейшую критику»³¹.

Как видно, вокруг серьезного археографического труда столкнулось множество политических, да и коммерческих интересов, а церковный ученый претерпел поношения и потери со всех сторон... Может быть, отчасти и по этой причине он, проявивший объективизм и воздержанность в данном сочинении, которое просто по жанру не обязывало к полемическим выпадам, позднее стал очень ревностно включаться в противораскольническую полемику и обличать всякого рода благодушие и «беспринципность»...

В 1863 году, когда время пребывания Никанора в Саратове уже подходило к концу, он, по поручению заместителя обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова, взялся за пространную записку о расколе. В 1865-м она была представлена Ахматову, но оставлена без внимания. Между тем, подготовительная работа была проделана немалая, и одних только материалов набралось два рукописных тома...

Ректорство в Казанской академии (1868–1871) с ее богатой библиотекой дало возможность Никанору продолжать работу по теме раскола, но, как было замечено, не без некоторого внутреннего ожесточения и предвзятости...

Особое внимание он уделял вопросу о перстосложении, которому посвятил несколько статей в «Православном обозрении», а затем и в брошюре «О перстосложении для крестного знамения и благословения» (СПб., 1890), вышедшей в год его кончины. В ней он ведет полемику с выводами Н. Ф. Каптерева, изложенными в его известной книге о патриархе Никоне...

Против Каптерева Никанор выступал и в 1889 году в журнале «Странник», с редактором которого, профессором СПбДА А. И. Пономаревым, у него сложились доверительные отношения.

«В эту пору, — как пишет Никанор в своих воспоминаниях, — Московская Академия выкинула выходку, по-моему совсем непозволительную и прямо вредную. Именно, какой-то там доцент Московской Академии Г-въ напечатал в „Творениях святых отцов“ статью о том же, о крестном знамении, в которой проводит взгляды, взятые чистоганом у немцев, и далеко более радикальные, чем у самого К<аптере>ва».

Никанор счел необходимым сообщить об этом Московскому митрополиту Иоанникию (Рудневу). «Надо сказать, — с сожалением

констатирует Никанор, — что он запретил С-ну опровергать К<аптере>ва под предлогом не разводить шуму, раздражения и скандала»³².

В вопросе об употреблении старопечатных книг Никанор расходился даже с высоко им ценимым В.К. Саблером, и к единоверию относился откровенно неприязненно. Какой контраст с Антонием (Храповицким), который спустя четверть века будет настаивать на привилегированном представительстве единоверцев в составе Поместного собора!..

«РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИДЕЙ НЕВЕРИЯ»

Течение «антихристианского ветра», согласно Никанору, началось с Петра Великого, который «смолоду воспитывался в стремлениях, противных церковной и народной старине». За исключением царствования Елисаветы Петровны эта тенденция продолжалась и развивалась, и лишь нравственный переворот, случившийся с Александром I после московского пожара 1812 года, знаменовал начало ограждения веры, которому следовал и Николай I.

Но ограждение это оказалось чисто формальным. Царь в самом деле реализовал ту религиозно-эстетическую утопию, которую задним числом разовьет К.Н. Леонтьев, и сам увидел ее горькие плоды...

«Николай Павлович, — писал в своем дневнике А.В. Никитенко, — хотел управлять государством как казармою. Заботясь единственно о дисциплинировании своего народа, он убивал в нем систематически его умственные силы и дошел до того, что не имел ни генералов, ни администраторов, а имел одних холопов, которые умели только говорить ему: „Слушаю-с“. Он дошел, наконец, до Севастополя. Он считал себя поллицмейстером Европы; с высокомерием старался подавлять в ней всякое свободное движение, как у себя дома, посреди пораженных страхом своих рабов, но, посрамленный в Севастополе, умер от стыда и отчаяния»³³.

Как выясняется, именно политическая устойчивость России и ее военные победы были последним оплотом общенародной веры. Поражение в Крымской войне стало сигналом к огульной самокритике и нигилизму.

«На всех пунктах, — вспоминает Никанор, — мы оказались почти беззащитны. Общие тягости, общий упадок духа, страшные

поборы людьми, почти поголовное восстание народа в некоторых губерниях вследствие воззвания Святейшего Синода, писанного покойным *преосвященным Кириллом*... Битва при Черной речке... Коалиция Европы; совершенный застой торговли; казнокрадство; недостаток в оружии, в порохе, в людях не только даровитых, но даже просто честных... Вот наша слава, вот наша самоуверенность!»³⁴

Картина, нарисованная Никанором, удивительно схожа с состоянием России накануне февральской революции 1917 года...

Крымская война привела к росту авторитета газет, подпольной литературы. Герценовский «Колокол» стал читать даже сам император... И чтение это было отчасти небесполезным... «Но крайности атеизма, матерьялизма, коммунизма!» — восклицает Никанор³⁵. — «Тогда все проникнуто было сознанием своих недостатков и самообличением»³⁶.

Перечень важнейших *отрицательных* явлений литературы у Никанора весьма обширен. Помимо исторических сочинений Костомарова, Устрялова, Семевского, Щапова, Бокля в него вошли беллетристические — Помяловского, Некрасова, переводы естественнонаучных сочинений Шлейдена, Дарвина, Ляйелля, Гексли, философских Штрауса, Бюхнера, Фейербаха, целые журналы — «Современник» и «Русское слово», публицистика Антоновича, Чернышевского, Добролюбова, Лаврова, ряд статей в *духовных журналах* и другое.

Несомненно, что в этот список попали сочинения, вызванные к жизни разными политическими мотивами и умозрительными запроектированными, но Никанор явно торопился с *обобщением*.

«Отцы и дети» Тургенева, «Взбаламученное море» Писемского «были уже не идеализацией нигилизма, но реакцией — бичеванием»³⁷. А «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского («превосходная поучительная вещь»)³⁸ знаменует окончательное преодоление этой негативной тенденции.

Выявив ее во всех деталях, самокритичный Никанор решил проверить — не льет ли и *сам* где-либо воду на ту же мельницу обличительной литературы. И, конечно же, нашел, в чем себя уличить. Составленный им «Патерик Саратовского Спасо-Преображенского монастыря» — четыре больших переписанных и переплетенных тома — был брошен в огонь 17 апреля 1866 года, после покушения Д. Н. Каракозова на Александра II³⁹... Немало в нем, очевидно, было

исторических фактов, которыми охотно воспользовались бы ретивые публицисты...

Но в своих биографических записках Никанор все равно возвращается к критическим интонациям, порой беспрецедентно суровым. «Сколько гадкого в русском человеке!»⁴⁰ — восклицает он в сердцах, вспоминая о своей поездке по России, когда «отдал себя во власть плутов, или лучше доверил себя православной русской вообще и рязанской, в частности, честности»⁴¹...

Подобные настроения у Никанора порой переливаются через край, и тогда становится очевидным, что взять только *одну* сторону в оценке явлений общественной жизни честный человек попросту не может...

«ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СВЕРХЧУВСТВЕННОЕ БЫТИЕ»

Трехтомный философский труд Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875–1888) в XIX веке не привлек к себе большого внимания. При жизни автора появилась анонимная статья «Позднее слово о преждевременном деле», содержащая изложение двух первых томов⁴². Позднее А. Воронцов попытался резюмировать суть пространных построений Никанора в «Православном собеседнике».

Метод Никанора он называет «критико-эклектическим», подробно разбирает гносеологическую позицию архипастыря, признавая, что вопрос о критерии истины решается у него «не вполне удовлетворительно»⁴³. Воронцов отмечает, что в основе гносеологии Никанора лежит различение *понятий* рассудка и *идей* разума, а пределом последних выступает созерцание *всеобщей мировой силы*. Метафизика строится на понятии «эйдоса» как живой формы «самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием».

Из этого изложения можно было сделать вывод, что при очевидном тяготении к платонизму у Никанора проявляются и не вполне сознательный гегелизм (в частности, в отождествлении самосознания с жизнью), и рефлексы лейбницианства (эйдосы как формы самоограничения абсолютного бытия-силы очень напоминают монады), и, таким образом, закладывается основа *метафизики всеединства*... Есть что-то

общее с Никанором в метафизических исканиях профессора Казанской духовной академии В. А. Снегирева — отождествление *сознания* и *жизни*, понимание Абсолюта как *энергии* (=силы)...

Подробное и сочувственное изложение системы Никанора дал в свое время В. Зеньковский, который находил, что построения автора «больше всего примыкают к Ф. А. Голубинскому»⁴⁴, что взгляды его «весьма интересно предваряют построения Гуссерля» и что он «лучше всех будущих софиологов намечает линии, по которым должна определяться основная проблема софиологии»⁴⁵.

Как апологет, Никанор действительно встраивается в направление, представленное именами Ф. А. Голубинского и Д. Г. Левитского. Порой в проповедях у него встречаются рассуждения о *Софии*, которые можно при желании связать с мотивами московского профессора⁴⁶. Но все же ощутимо различие эпох: сам язык рассуждений о *конечных причинах* уже поблек и потерял актуальность, и Никанор, по сути дела, полагает начало новому, но, разумеется, он не совсем одинок.

Свое наступление на позитивизм Никанор начал практически одновременно все с тем же Вл. Соловьевым, диссертация которого «Кризис западной философии. Против позитивистов» была защищена в ноябре 1874 года, но все же после Н. Н. Страхова, блестящая книга которого «Мир как целое» (1872) начала выходить журнальными статьями с 1858-го...

Альтернативой позитивизму у Никанора, в отличие от Страхова (позицию которого можно было бы назвать *диалектическим органицизмом*), выступает, в конечном счете, модернизированный платонизм. Поэтому общая для него и Вл. Соловьева платформа для построения софианской метафизики в самом деле имела место. Но дальше нее дело пойти не могло, ибо у Никанора не было особой склонности к *развитию догматов* (в данном случае метафизических), тем более на основе гностических понятий и представлений.

Подробный *критический* разбор труда Никанора, осуществленный А. Никольским в 1901 году, Зеньковскому, очевидно, остался неизвестным. Как отмечал в своей рецензии А. Никольский, «обилие критики — наиболее характерная, бросающаяся в глаза» черта этого сочинения⁴⁷; свою критику позитивистов Никанор «доводит до утомительных частных и подробностей», часто повторяется, к одному

и тому же предмету обращается по десять-пятнадцать раз, иногда «эти повторения простираются на целые отделы, в сотни страниц»; с внешней стороны труд «производит впечатление не цельного сочинения, а, скорее, философской хрестоматии, сборника статей по опровержению позитивизма и материализма»⁴⁸. Отсюда становится понятно, почему А. Воронцов называл метод Никанора «критико-эклектическим»...

Тем не менее, писал Никольский, с точки зрения внутренней идеи «труд его действительно глубокий и серьезный, показывающий в писателе и сильную мысль, и глубокую поэтическую душу, и выдающуюся эрудицию, и горячее искреннее убеждение в правоте своих философских воззрений, и благородную высокую цель, и вместе с тем глубокое истинно-христианское смирение»⁴⁹.

В положительном развертывании своей системы Никанор обнаруживает несомненную близость как к славянофилам, так и к своему профессору философии по СПбДА В.Н. Карпову (1798–1867). От него он усвоил любовь к Платону, его теории *эйдосов*. По мнению Никольского, «даже многие частные черты философии преосвященного Никанора (напр., объединяющее значение идей, учение о разуме сознательном и бессознательном) навеяны <...> его учителем Карповым»⁵⁰.

Это сближение Никанора с Карповым более оправдано, чем с Ф.А. Голубинским, которого ученый архипастырь никогда не слушал и конспекты лекций, скорее всего, не читал. И если в личной беседе с Филаретом Московским он и отозвался не особенно лестно о своем наставнике («мы его не понимали; <...> теперь он устарел»⁵¹), то явно следуя заданной самим святителем тональности: по словам Филарета, «Карпов — самоучка в философии» и в ней «никогда ничего ясно не понимал»⁵².

Никольский обратил также внимание на то, что в своих гносеологических установках Никанор, вопреки очевидным симпатиям к платонизму, «источником всякого познания» признает чувство. Однако здесь у Никанора проведена еще и довольно тонкая дифференциация. Помимо деления чувства на *внешнее* и *внутреннее*, последнее им членится на *физиологическое* и *душевное*; «свойства предметов, открываемых внутренним чувством, по степени объективности стоят выше свойств, открываемых внешним чувством», хотя все равно подлежат переработке в памяти, воображении «и особенно в рассудке»⁵³.

Согласно Никанору, «внутренним чувством мы вынуждаемся усматривать наиболее реально-существующими те общие (аксиоматические, категорические, абсолютные) свойства, которые мы получаем путем наиболее широкой рассудочной абстракции⁵⁴; это внутреннее чувство приводит нас, в конечном счете, к *эйдосам*, которые «являются бытием *более объективно реальным*, чем всякое наиконкретнейшее внешне-чувственное впечатление»⁵⁵.

Можно подыскать параллели к этим рассуждениям Никанора у средневековых схоластов, но, скорее всего, его «внутреннее чувство» сродни *интеллектуальной интуиции* Шеллинга, и наряду с платонизмом именно в окрестностях *философии тождества* надо искать то общее, что роднит построения херсонского архипастыря с соловьевской концепцией *всеединства*... А если присмотреться к ближайшему окружению Никанора, то, несомненно, заявит о своем влиянии и *философия чувства* Н.Я. Грота...

«Всякое познание, — читаем мы у Никанора, — есть реализация первоначального чувства истины. Человек носит в себе план природы (и внутренней, и внешней): этот план, предначертанный в идеях нашего разума в виде смутного образа, и уясняется опытом, дающим ему определенную формулировку. Так совершается наше познание, так совершается переход разума бессознательного в сознательный. И это познание, заключающееся, как в сокровищнице, в разуме бессознательном, безусловно непогрешимо...»⁵⁶

Кантовская трактовка *практического разума* Никанором корректируется в том же ключе: деспотизму *категорического императива* предложено склониться перед *внутренним душевным чувством*, через которое выражаются разум и воля *космические*. В практическом разуме, — пишет Никанор, — «выражаемом внутренним душевным чувством, последняя законодательная инстанция человеческой истины и жизни: норма человеческой жизни и состоит в подчинении ее разуму практическому — космическому. И в этом практическом разуме, в этом внутреннем душевном чувстве и лежит доступная для человека теоретическая истина»⁵⁷.

В этической позиции Никанора явно просвечивают определенный *онтологизм* и неотделимый от него *гносеологический оптимизм*: «...в интимнейших недрах внутреннего душевного чувства мелькает

истина... И мы можем довериться этому мелькающему огоньку истины: практический разум никогда не ошибается, и нужно помнить: нет истины для человека, кроме практической истины цельного человеческого чувства. В глубине цельного человеческого чувства горит вечно немерцающий светоч и относительной, и абсолютной истины. Ничем нельзя его погасить. Потому-то неразумно и противно природе человеческого ума делать то, что делают феноменисты и позитивисты (Кант, Милль, Конт): запрещать человеческому уму стремиться к абсолютному познанию. Нет! Никто и ничто не может запретить человеческому уму стремиться в беспредельный океан миробытия и мирознания»⁵⁸.

Здесь близость Никанора к позициям Н.Я. Грота особенно заметна, но об этом еще предстоит сказать отдельно.

Критика позитивизма у Никанора, таким образом, отнюдь не предполагала отказа от положительной науки. Напротив, если, по словам Никольского, *основу* философского мировоззрения Никанора составляло «непоколебимое убеждение, что несогласное с истиною Слова Божия не может быть согласно и с истиной разума человеческого»⁵⁹, то и в добытых разумом истинах Никанор стремился найти созвучия Откровению. Здесь он близок также и с А.М. Бухаревым...

В.И. Несмелов обратил внимание на то, что именно Никанор дал этой установке (проявившейся затем у А. Струнникова, прот. П.Я. Светлова, А.И. Введенского и других) ясное методологическое оправдание.

«Опираясь на почву положительной науки, — писал он, — в большей или меньшей степени пытались все наши ученые богословы, но логическое право этой опоры из всех наших ученых богословов вполне продумал, кажется, один только херсонский архиепископ Никанор. Уяснив себе логические условия синтеза религиозных верований и научно-философских умозрений, он нимало не поколебался усвоить себе чисто философское понятие о конечной основе бытия»⁶⁰.

Можно было бы сделать вывод, что в лице Никанора у нас, хоть и с немалым опозданием, появился свой Фома Аквинский со своего рода «Суммой против позитивистов»... Никанор, кстати, вполне в томистском духе проводит различие между *сущностью* и *существованием*⁶¹...

В подтверждение своей мысли Несмелов приводит следующие фрагменты из «Позитивной философии...»: «Можно полагать, что где

присутствует Абсолютное, а ему свойственно вездеприсутствие, там имеется и какое-либо ограниченное его проявление, в матерьяльной ли, в утонченной ли духовной форме <...> В наших условиях ограниченного мышления немислимо для нас, чтобы и в начале вещей реальное нечто возникло из безусловного ничто, и в конце существования, чтобы реальное бытие превратилось в безусловное ничто <...> От вечности существовало Абсолютное положительное с теми или другими проявлениями своего бытия, и эти положительные проявления давали основание продолжению реального бытия»⁶².

Фома Аквинский, как известно, тоже допускал совечность мира Творцу, ибо основу его метафизики составлял почти беспримесный аристотелизм с вечной материей и формой-умом... Но Никанор идет дальше: его мысль вполне может быть интерпретирована не как *creatio ex nihilo*, но как творение мира Богом *из Самого Себя*...

Пантеистический привкус такого хода мысли самоочевиден, и у Никанора он будет обнаруживать себя достаточно устойчиво...

В.В. Зеньковский, правда, полагает, что «идея тварного бытия как „самоограничения Абсолюта“, ограничивающего свои отдельные идеи моментом „небытия“, формально ограждает систему архиеп. Никанора даже от тени пантеизма — при его исключительном чувстве „вездеприсутствия“ Абсолюта»⁶³. Но это утверждение Зеньковский не проверил вполне на учении Никанора о свободе воли, что нам еще предстоит сделать.

Однако не признать определенной близости Никанора к метафизике соловьевской школы, которая, в частности, прекрасно видна на примере Л.П. Карсавина, действительно, невозможно. И отмеченное Зеньковским сходство идей Никанора и Николая Кузанского свидетельствует о том же.

Любопытно, что и сам Вл. Соловьев не раз обращался к трудам Никанора. На философское развитие проводимых Никанором «онтологических соображений» в «Критике отвлеченных начал» указывает и В.И. Несмелов⁶⁴.

Вне всяких сомнений, все это направление мысли характеризуется вполне пантеистическими по духу метаниями между *онтологизмом* и *феноменализмом*, чего не мог не заметить Зеньковский и у Никанора⁶⁵, и что бросается в глаза у Карсавина с его тезисом о том, что тварь есть сущностное ничто⁶⁶...



Наконец, в принципиально родственных этой традиции построениях С.Л. Франка ревизия тезиса о *creatio ex nihilo* получает вполне развернутый и этически мотивированный характер.

Бог, по Франку, творит мир — из самого себя. «Его творчество, как всякое творчество (!), есть формирование материала. Но только этот материал он полагает сам; этот материал есть „иное самого Бога“, начало, которое сам Бог противопоставляет Себе, как „иное“»⁶⁷.

В учении о творении мира „из ничего“ Франк видит главное препятствие для построения теодицеи. «Идея сотворения мира „из ничего“ (или „не из чего-либо“), с отказом от дальнейшего положительного уяснения ее смысла, — пишет он, — несет с собой ту опасность, что ее скрытый смысл есть утверждение абсолютного, ничем не ограниченного бесконечного всемогущества Бога... При таком понимании проблема теодицеи — проблема совмещения зла с бытием Бога — оказывается абсолютно неразрешимой (или ведущей к отрицанию самой реальности зла)»⁶⁸.

Что построения Никанора в ряде случаев санкционировали подобное развитие мысли, сомнений быть не может...

Монизм или дуализм? Никанор и Н.Я. Грот

Хотя параллели и аналогии с соловьевской школой и родственными ей проявлениями русской мысли невозможно игнорировать, следует отметить у Никанора и противоположную тенденцию, связанную с противопоставлением *христианского дуализма* и *монистической натурфилософии* XIX века. Она, правда, проводится им сбивчиво и непоследовательно, но, тем не менее, очень показательна.

Здесь Никанор отчасти сближается с Н.Я. Гротом, с которым был близко знаком⁶⁹, посещал его публичные лекции и находился, по-видимому, в частом мысленном диалоге: поводом для его статьи «О свободе воли» (1890) также послужила работа Грота⁷⁰.

В публичной беседе на Рождество Христово (1885) Никанор отстаивал мысль, что празднуемое событие «принесло, или, точнее, утвердило и upravило так называемый дуализм, противный современному научно-философскому монизму мирозерцания»⁷¹. Предвестником христианского дуализма была дуалистическая «система» Пифагора,

Анаксагора, Сократа, Платона и Аристотеля, допускавшая «первобытность вещества или материи наравне и рядом с Богом»⁷², в чем и состояла ее главная слабость. Впрочем, у Платона в его идеальном государстве Никанор замечает безжалостное истребление слабых детей, «как раз по принципу подбора, по теории Дарвина». Но это он объясняет не последовательным «дуализмом», а естественным выводом из «материально-монистического принципа»⁷³. Развернутого обоснования христианский дуализм в сравнении с платоновским у Никанора не получил, но, можно сказать, наметилась тенденция...

Некоторыми подробностями Никанор обогатил свою позицию в связи со специальным анализом философского творчества Н.Я. Грота, духу которого он, несомненно, сочувствовал. «Одна из вечно живых задач философии, — писал Никанор, — состоит в примирении противоположностей единства и двойственности, в победе над антиномиями человеческого ума и действительности. В применении же к специальному вопросу о природе души задача философии должна состоять, очевидно, в *применении монизма и дуализма во взглядах на начала бытия*, с одной стороны, а с другой — в устранении разноречий материализма и спиритуализма»⁷⁴. В этом направлении *монодуализма* и развивается, по Никанору, система взглядов Н.Я. Грота.

Симптоматично, что чисто методологически преимущества дуализма перед монизмом отстаивал другой близкий знакомый Н.Я. Грота — П.Е. Астафьев, монография которого «Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь)» вышла в свет еще в 1873 году. Платонической метафизике он противопоставлял кантовский критицизм, высоко оценивая его значение для христианского мировоззрения.

Методологически Астафьев последовательнее Никанора, и в вопросах трактовки свободы воли и соотношения веры и знания представляет не меньший интерес, но детальное сравнение позиций и установок этих видных русских мыслителей еще не было проведено⁷⁵. Характерно, что предсмертные сочинения обоих были посвящены *свободе воли*...

ЛЕБЕДИНАЯ ПЕСНЬ: «О СВОБОДЕ ВОЛИ»

Осенью 1890 года в Бизюкове монастыре на Днепре преосвященный Никанор, по его словам, занимался «большим сочинением, давно

затеянным» — «О свободе воли», «но ослабел и не одолел, хотя бумаги измарал, и довольно. Думал, — признается он, — что оно будет моею „лебединою песнью“, но не выгорело дело»⁷⁶. Спустя почти двадцать лет после кончины Никанора его любимый журнал «Странник» все-таки опубликовал это сочинение.

Воля в этой статье определяется Никанором довольно расплывчато, иногда просто отождествляется с *инстинктом*, что и не удивительно при определенной пантеистической тенденции его рассуждений. Главное, что она никак не увязывается с понятиями *лица*, *личности* и может рассматриваться как «энергия» фактически любого субъекта: «...воля или внутренняя деятельная энергия субъекта есть единственная сила, способная изменить организацию»⁷⁷.

Испытав известное воздействие Шопенгауэра в постановке вопроса о способности нравственно-развитых существ самостоятельно решать вопрос о своем бытии или небытии, то есть о самоубийстве или самопожертвовании⁷⁸, Никанор вводит представление о *двух* типах воли: *утилитарной*, направленной на «пользу» в эмпирическом мире, на самосохранение, — и *бескорыстной*, готовой к самопожертвованию ради высших ценностей, вечности.

Однако вопрос о том, «можно ли и в какой степени признать личную волю человека свободной в выборе этих влечений, т. е. в определении своих конечных актов-целей?»⁷⁹, Никанор считает наиболее трудноразрешимым, ибо он предполагает соотнесение *личной воли* с волей *мировой*, субъект которой в его изложении остается весьма неопределенным.

В личном религиозном опыте Никанор констатирует состояния, в которых чувственные увлечения испытываются как нечто навязанное мировой волей и потому вызывающее негативное отношение, вплоть до их отождествления с каким-то злым началом⁸⁰, которое может быть персонифицировано.

Здесь проявилось тонкое наблюдение над религиозной психологией: все, вторгающееся в нашу сознательную жизнь извне, то есть помимо контроля и санкции сознания, в том числе и «наши» бессознательные чувства, воспринимаются нами «как нечто извне нам навязываемое как бы чужою волею; вследствие чего религиозные люди и приписывают эти влечения как бы поселившейся в нас и соблазняющей нас посторонней

силе — злomu духу»⁸¹. Но этот «злой дух» непременно *исчезает*, если мы, кенотически следуя за Христом, принимаем все условия посюсторонней жизни, в том числе и свое животное состояние, как данные нам Самим Богом.

Манихейского дуализма система архиепископа Никанора не допускает, и вся логика рассуждений приводит его к утверждению *единой вселенской воли* и тем самым — хотя Никанор об этом прямо не говорит — *единой вселенской Личности*, относительно которой остается не вполне ясным, отождествляется ли она с Творцом или нет:

«Воля личности есть обособившийся элемент всеединой вселенской воли. Обособление волей совершилось в силу свободного акта единой вселенской воли, захотевшей воплотиться в материи, в формах явлений. Но основное свойство этой единой воли (свобода действия или бездействия) в этом акте воплощения ее не могло исчезнуть, — иначе исчезла бы самая воля. Важно то, что *свободная воля вообще возможна и существует, а с нею возможен и действителен нравственный мировой порядок...*»⁸²

Но наваянные Шопенгауэром и Гартманом мотивы Никанором переживались весьма глубоко. Однажды он даже записал: «гартмановский пессимизм естественен человеку в минуту мрачной тоски. Можно чувствовать сладость надвигающегося небытия»⁸³. А в другом месте сказал об ученых монахах, что они под покровами своих клобуков и ряс скрывают в себе носителей мировой скорби⁸⁴.

В построениях архиепископа Никанора, осуществляемых на фоне шопенгауэровского волюнтаризма, ощущается определенная неолейбницианская тенденция, но она осталась, в конечном счете, не вполне раскрытой, как остался висящим в воздухе вопрос о том, кто же является *субъектом* мировой воли. Отсюда — неизбежные пантеистические рефлексy и справедливая авторская самооценка: «не выгорело дело»...

«ОН БЫЛ ПЕРВОСТАТЕЙНЫЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ»⁸⁵

Архиепископ Никанор немало сил и времени отдал духовному образованию. Его педагогические идеи ценны тем, что основаны на широком личном опыте, в определенном отношении уникальном. Он ректорствовал в Рижской (1856–58), Саратовской (1858–65), Витебской (1865–68)



семинариях, в Казанской духовной академии (1868–71). Несколько эпизодов, взятых из его автобиографических записок, говорят сами за себя.

«Представьте ректора, наприм., Рижской семинарии, — пишет Никанор, — который ежедневно и неопустительно бывал на утренних и вечерних молитвах с учениками, на ужине в столовой с учениками ежедневно, на обеде чуть не ежедневно; в больнице бывал ежедневно; в случае тяжелой чьей-либо болезни — несколько раз днем и ночью (до 16 раз, — раз сосчитано); тяжким, даже заразным больным сам служил (до целодневного собственноручного оттирания холерных, до сажания их на рундук); всякий ученик помер на моих глазах; всякий мною, при мне обмыт, положен на стол, во гроб, чуть не всякий при мне же исповедан, всякий мною отпет, провожен и опущен в могилу»⁸⁶.

Сам в отрочестве долго певший в архиерейском хоре, он «ввел общее пение всю семинарию, — пели не часть службы, а всю службу»⁸⁷. В Риге и Витебске «сам учил всю семинарию гимнастике; сам же и ломался вместе с учениками, — это ежедневно»⁸⁸, в Саратове летом «самолічно выводил учеников в горы на прогулку»⁸⁹.

По словам одного из его учеников, в преподавании Никанора «важно было то, что он всегда умел возбудить в студентах живую струнку, которая должна была звучать после, по выходе студента из заведения»⁹⁰.

Именно поэтому так интересно читать его соображения о методах преподавания и научно-педагогических традициях духовных учебных заведений. В частности, его критику преобладающего влияния классицизма в учебных программах⁹¹. И невозможно пройти мимо выстраданного им убеждения в необходимости единения школы и Церкви. «Принцип, чтобы при каждом храме была школа, — пишет А. Крылов, — осуществлен при преосвященном Никаноре самым энергическим образом»⁹².

Состояние научного духа в семинариях Никанор не склонен был переоценивать, о чем свидетельствует упоминаемый им эпизод с профессором, который, прослужив 17 лет, стал повторять бурсакам: «с вами отупеешь, сам опустишься, сам развеешь все, что вынес из академии»⁹³...

На посту ректора Казанской духовной академии Никанор, по словам П. В. Знаменского, «сумел лично и интимно войти в студенческую жизнь своим человеческим участием к студентам, постоянным с ними общением и беседами и сделался таким же живым средоточием ее, как

и в жизни наставников академии»⁹⁴. Сам Никанор признается, впрочем, что студентов академии «уже почти не любил оттого, что они бывали грубы и дерзки»⁹⁵...

ПИСАТЕЛЬ СРЕДИ ПИСАТЕЛЕЙ

Профессор МДА А. П. Лебедев назвал Никанора «лучшим из духовных писателей»⁹⁶, имея в виду всю его многообразную научно-литературную деятельность. Но это высказывание вполне допустимо трактовать и в узком смысле, то есть отнести его к деятельности Никанора именно как литератора-мемуариста. Надо заметить, что новейший биографический очерк Никанора появился именно в словаре «Русские писатели»⁹⁷.

В наследии херсонского архипастыря пространные автобиографические записки, дневниковые записи перемежаются с критическими статьями и составляют несколько объемистых томов. По литературным и одновременно историческим достоинствам они представляют собой явление совершенно исключительное. Если что и можно поставить рядом с ними, так это, пожалуй, только «Записки» архиепископа Саввы (Тихомирова) и «Дневники» протопресвитера Александра Шмемана.

В мемуарных сочинениях Никанора содержится множество бытовых зарисовок, фактических свидетельств, ярких портретов. И в то же время, чувствуется не покидающее его стремление к философскому обобщению. Отдельные страницы читаются как перлы художественной прозы. Например, описание визита к московскому святителю Филарету.

«Вот раздаются вопли и стоны кликуши: это владыка проходит мимо нее по лестнице. Отворяются двери, входят белый клобук, черная ряса, Андреевская лента. Я, как Моисей на горе Синае, припал своим красным лицом к земле; слышу тихий спокойно-властный голос: „пожалуйте“, поднимая на ноги свое смирение, вижу задняя славы замечательного человека, удаляющегося от меня тихими, не немощными стопами; я пошел вслед в покои, в которых прежде я не был. В первом же покое после прихожей меня поразила святительский аристократизм его: картины, особенно две, прямо против входа, невиданного мною стиля, своим глубоким сиянием, чудным смешением света и мглы, поражающие

зрение, — окраска стен, помнится, голубая, — аристократический беспорядок в расположении мебели...»⁹⁸

О своем общении со святителем Никанор рассказал во всех деталях на нескольких страницах. Он был настолько переполнен впечатлениями, что решил на другой же день «удариться из Москвы, поклонившись только св. угодникам московским и не сделав больше ни одного визита нашим духовным московским боярам»⁹⁹...

Фигура почти забытого архиепископа Астраханского Афанасия (Дроздова) воссоздается Никанором не менее ярко, на самобытно трактуемом исторического фоне¹⁰⁰. Это можно назвать подлинным *обретением образа*.

Графу Н. А. Протасову Афанасий «помог взобраться на вершину почти единодержавия в Церкви» и одновременно «нанес тяжкий служебный удар» Филарету, «уронив значение» всей высшей иерархии и самого московского митрополита¹⁰¹. Протасов толкал Афанасия «вперед, к высокому подъему не одной только академии, но и всего духовного образования по программам 1840 года»¹⁰²; оба они дали «благотворный толчок к разработке богословской науки в наших академиях»¹⁰³. Но молодой ректор оказался в трагическом положении между графом и Филаретом: все его начинания (в том числе учебник по герменевтике) обер-прокурор вынужден был представлять московскому святителю «как высшему авторитету богословского знания и мерилу чистоты православия», и все они отвергались... В итоге Протасов, «с бессердечием барина, выбросил совершенно измученного им ректора академии Афанасия, как выжатый лимон», «по-фамусовски» — *в глушь, в Саратов*¹⁰⁴.

В сравнении с учеными своими современниками Афанасий представляется Никанору подлинным Монбланом: «У Павского, — пишет он, — не было такой широты многознания, хотя, вероятно, выработалось больше глубины в определенном направлении исследования. У Филарета было несравненно больше глубокой творческой концепции; но, поглощенный практикою жизни, он не имел и времени изучить столько, сколько изучил Афанасий, при громаднейшей, совершенно беспримерной своей памяти. Макарий односторонен в направлении своей специальности, без возможности какого-либо сравнения с Афанасием. Иннокентия, Иоанна и сопоставлять с ним нечего: это были сильные умы, богато наделенные даром экспрессивной глубокой мысли, но, в сущности, изучали, особенно

в последние годы жизни, не многое. Одним словом, Афанасий — это был гигант мысли и знания, особенно же последнего, знания»¹⁰⁵.

В то же время от Афанасия веяло «духом нескрываемой толерантности»¹⁰⁶; он призывал не изменять ничего, «к чему народ привык, что освящено народною верою»¹⁰⁷. Человек глубочайшей созерцательности, он выше всего ставил общение с книгами: «Мне ничего не нужно, — говорил Афанасий, — кроме моих книг, кроме этих моих высоких собеседников, кроме этого высшего в мире общества»¹⁰⁸.

Никанору неоднократно приходилось высказывать суждения о литературных произведениях известных авторов. Не раз он вступал в полемику с Л. Н. Толстым: в частности, по вопросу об отношениях Церкви и государства¹⁰⁹. В 1890 году А. Пономарев, редактор журнала «Странник», прислал Никанору сочинение графа Толстого «Крейцера соната». «Я подумал, — вспоминает Никанор, — не возьмусь я, не возьмется из наших никто»¹¹⁰. И том же 1890 году вышла в свет брошюра, в которой Никанор отстаивает христианское понимание брака против спиритуалистического учения автора «Крейцеровой сонаты»¹¹¹.

Одну из своих речей Никанор посвятил А. С. Пушкину как заблудшему церковному чаду, в конце жизни вернувшемуся в дом Отчий. А в своих дневниковых записях он сочувственно вспоминает знаменитые пушкинские строчки, которые, по его убеждению, недоступны «для миллионов простецов»:

«Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?»

Точно так же, по словам Никанора, недоступны для них и пушкинские «томления», которые переживает только «развитый» человек:

«Я пережил свои желанья...»¹¹²

У херсонского архипастыря мысли о «напрасном даре» не вызвали такой ригористической реакции, как у святителя Филарета Московского, который, как известно, решил *вразумить* поэта и, не признавая за ним права выражать состояния растерянности и богооставленности, «исправил» Пушкина, сочинив свое стихотворение, начинавшееся словами: «Не напрасно, не случайно / Жизнь от Бога мне дана...».

Но вот когда на заседании Синода в мае 1888-го был поставлен вопрос о стихотворении К. М. Фофанова «Таинство любви», в Никаноре разыгрался дух охранительства.

Тему поднял сначала В. К. Саблер, потом митрополит Московский Иоанникий (Руднев) предложил даже предать Фофанова «отлучению», на что Никанор вслух выразил свое согласие. И только К. П. Победоносцев предусмотрительно удержал Синод от окончательного решения... Правда, когда он отлучился с заседания, оставшиеся, по воспоминаниям Никанора, все же стали рассуждать, «как бы это можно было провозгласить анафему»¹¹³...

Любопытно, что, наслушавшись критических отзывов о самом обряде анафематствования, Никанор не раз возвращается к его разъяснению и оценке. В своем Поучении в Неделю Православия (1885) он говорит, что анафема «есть учреждение кроткое, но и грозное», даже «заповедь», заветная самим Господом Иисусом Христом «только для грехов ума, для грехов против истины, для грехов против Святого Духа»¹¹⁴. Однако в своих дневниковых записях Никанор склоняется, скорее, к отрицательному суждению об этом обряде.

«Народ наш, — сочувственно передает он рассуждения одного видного чиновника, — называет этот обряд не православием, а проклятием: пойдем, говорит он, на проклятие». И в самом деле, этому обряду дана такая мрачная обстановка, что он слишком выдается вперед своею грозною стороною, „проклятием“, и вовсе не виден своею трогательною, назидательною, утешительною стороною — величанием памяти всех подвижников благочестия, поборников Церкви. Возьмите вы одного протодиакона: что это такое?! Выбираются в протодиаконы люди исполинского роста, самых развитых мускулов, с громадною глоткою, из которой вылетает грозное, громовое: „анафема“... И это служитель милосердного Бога, любвеобильной Церкви?!»¹¹⁵

Пришлось Никанору высказаться и по поводу статьи Н. С. Лескова «Синодальные персоны» (1883). Здесь, по его убеждению, дело дошло до искажения исторической правды и прямой клеветы на митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Антония (Рафальского).

* * *

В аспекте *религиозной метафизики* Никанор, несомненно, сделал шаг в сторону от макарьевской схоластики и на этом направлении не случайно оказался в одном ряду с Вл. Соловьевым. Но его поиски

не привели к догматизации каких-либо схем и образов, подобной той, которая осуществилась в соловьевской школе христианского платонизма (С. Булгаков, П. Флоренский, Л. Карсавин, А. Лосев), и совсем не случайны его брожения между *монизмом* и *дуализмом*. По-видимому, и в целом русской духовно-академической среде XIX века такая догматизация была чужда.

Как полемист, Никанор выражал, не столько *догматическую непримиренность*, сколько конкретную *церковно-политическую озабоченность*. Но представителем «филаретовского православия» (К. Н. Леонтьев) его вряд ли уместно называть. Носитель традиций Петербургской духовной академии, он оставался в оппозиции к московским порядкам, и как философ был оригинальнее и дерзновеннее своего современника В. Д. Кудрявцева-Платонова.

Тем не менее, у Никанора не могли бы найти поддержку ни начавшаяся в 1890 годы широкая критика схоластического богословия, ни идея реформирования церковно-государственных отношений, ни переоценка иконовских реформ...

Примечания

1. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Одесса, 1900. С. 257–264.
2. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. М., 1907. С. 182.
3. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Указ. изд. С. 269.
4. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки... Указ. изд. С. 270.
5. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 125.
6. Там же. С. 258.
7. Там же. С. 269.
8. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки... С. 203.
9. Там же. С. 107.
10. Там же. С. 170.
11. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 253.
12. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки... С. 256.

13. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 168.
14. Там же. С. 267–269.
15. Главным дополнением в ней, по сравнению с 1-м изданием, стал разбор римского учения на основе творений Афанасия Александрийского. В России тогда эту тему специально трактовали также М. Ф. Ястребов («Католический догмат о непогрешимости папы», Киев, 1881) и Н. Я. Беляев («Характеристика римского католичества с точки зрения папского догмата», 1878; «Теория папской непогрешимости в сопоставлении с фактами истории», 1881; «О католицизме», 1889; «Происхождение старокатоличества», 1892, и др.).
16. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки... С. 188.
17. *Никанор (Бровкович), архиеп. Херсонский и Одесский.* Беседа о том, есть ли что еретическое в латинской Церкви. СПб., 1889.
18. Там же. С. 8.
19. Там же. С. 15.
20. Там же. С. 64. Ср.: *Беляев Н. Я.* Пелагианский принцип в римском католичестве. Казань, 1871.
21. Там же. С. 66.
22. Там же. С. 68–72. Ср.: *Беляев Н. Я.* Римско-католическое учение о так называемой сатисфакции. (Докт. дис., 1876).
23. Там же. С. 127.
24. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 266.
25. Там же.
26. Там же. С. 267, 278.
27. «Вдруг весть из книжного магазина, что моего сочинения *в пользу раскола*, — так окрестили его раскольники, — в продаже нет». — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 279.
28. Там же.
29. Там же. С. 280.
30. Там же. С. 279
31. Там же. С. 278–279.
32. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки... С. 151–152.
33. *Никитенко А. В.* Дневник. В 3-х т. Т. 3. 1866–1877. [Л.:] ГИХЛ, 1956. С. 262.
34. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 330.

35. Там же. С. 333.
36. Там же. С. 332.
37. Там же.
38. Там же. С. 343.
39. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 276–277.
40. Там же. С. 317.
41. Там же. С. 316.
42. Православное обозрение. 1879.
43. *Воронцов А.* Метафизика высокопреосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского // Православный Собеседник. 1900, № 1. С. 8, прим.
44. *Зеньковский В.В., прот.* История русской философии. Т. 2. 2-е изд. Paris, 1989. С. 89.
45. Там же. С. 100.
46. «...Юным умам нужно изучать, как древнее человечество нашло божественную Софию; как она породила на земле веру, надежду и любовь христианскую; где скрывается поворотный пункт, с которого образованная Европа вошла в дебри заблуждения». — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Поучения, речи и беседы. Т. IV. С. 305. Цит. по: *Крылов А.* Архиепископ Никанор как педагог. Новочеркасск, 1893. С. 78.
47. *Никольский А.* Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и Разум. 1901, № 16. С. 108.
48. Там же. С. 109.
49. Там же. С. 110.
50. Там же. С. 115.
51. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 308.
52. Там же.
53. *Никольский А.* Философские воззрения... // Вера и Разум. 1901, № 20. С. 322.
54. Там же. С. 324.
55. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. II. С. 384. Цит. по: *Зеньковский В.В., прот.* История русской философии. Т. II. Указ. изд. С. 96.
56. *Никольский А.* Философские воззрения... // Вера и Разум. 1901, № 20. С. 326.

57. Там же. С. 326.
58. Там же. С. 327.
59. Там же. С. 328. См. также статью самого Никанора «О том, что вера есть знание» // Православное обозрение. 1886, № 2.
60. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 92, прим.
61. Характерные цитаты см.: Зеньковский В. В., *прот.* Цит. соч. Т. II. С. 92.
62. Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. СПб., 1888. С. 88, 89, 106.
63. Зеньковский В. В., *прот.* Цит. соч. Т. II. С. 99–100.
64. Несмелов В. И. Вера и знание... С. 92–93.
65. «Архиеп. Никанор как-то странно почти ничего не говорит о первом (эмпирическом) бытии, — считая его как бы тенью». — Зеньковский В. В., *прот.* Цит. соч. Т. II. С. 93.
66. См. особенно в текстах писем: Гаврюшин Н. К. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. 1994, № 31. С. 97–169.
67. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 397.
68. Там же. С. 300.
69. К нему он, в частности, приезжал 27 сентября 1890 года, будучи в Москве в поисках путей на прием к знаменитому доктору Захарьину. — Никанор (Бровкович), архиеп. Записки... С. 198.
70. Грот Н. Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // Труды Московского психологического общества. Вып. III. 1889.
71. Никанор (Бровкович), архиеп. Сравнительное значение христианской дуалистической и современно-научной монистической системы мировоззрения // Православное обозрение. 1885, № 2. С. 209.
72. Там же. С. 211.
73. Там же. С. 224.
74. Никанор (Бровкович), архиеп. Направление и значение философии Николая Грота // Православное обозрение. 1886, октябрь. С. 318.
75. Об Астафьеве см.: Гаврюшин Н. К. Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П. Е. Астафьева // Вопросы философии. 1996, № 12. С. 75–83.
76. Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. С. 192.

77. *Никанор (Бровкович), архиеп.* О свободе воли с христианской точки зрения // Странник. 1909, № 10. С. 541.
78. «Шопенгауэр фактически признал в нравственно-развитых существах эту способность самостоятельного решения вопроса о бытии или небытии, и потому допускал единственный случай, когда свобода воли может быть видима и в явлении». — Там же. С. 543.
79. Там же. С. 544.
80. Там же. С. 545.
81. Там же.
82. Там же. С. 547.
83. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 165.
84. Там же. С. 173.
85. *Крылов А.* Архиепископ Никанор как педагог. Новочеркасск, 1893. С. 34.
86. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 271.
87. Там же. С. 273.
88. Там же. С. 274.
89. Там же. С. 275.
90. *Крылов А.* Архиепископ Никанор как педагог. Указ. изд. С. 35.
91. *Никанор (Бровкович), архиеп.* О классицизме в духовно-учебных заведениях // Странник. 1886, № 6–7; *Он же.* О классицизме. Мысли Филарета Московского и Иннокентия Харьковского // Странник. 1890, № 4.
92. *Крылов А.* Архиепископ Никанор как педагог. С. 104.
93. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 155.
94. *Знаменский П.* История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Вып. III. Казань, 1892. С. 234.
95. Там же. На посту ректора академии Никанор «проштрафился», сказав теплое надгробное слово простому служителю академического правления О. П. Самохвалову, «за каковое чуть и не погиб... не хотели и архиереем делать». — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 274. См. также: *Знаменский П.* История Казанской Духовной Академии... Указ. изд. С. 79–81.
96. *Лебедев А. П.* Слепые вожди // *Лебедев А. П.* К моей учено-литературной автобиографии и материалы для характеристики беспринципной критики: Сборник памяти А. П. Лебедева. СПб., 2005. С. 274.

97. Кучерская М. А. Никанор // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 4. М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. С. 296–297.
98. Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 304.
99. Там же. С. 310.
100. Позиция Никанора в этом вопросе расходится с точкой зрения И. Корсунского. См.: Корсунский И. Филарет, митрополит Московский, в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык // Православное обозрение. 1885, март. С. 550 и след.
101. Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 29.
102. Там же.
103. Там же. С. 125.
104. Там же. С. 29.
105. Там же. С. 37–38.
106. Там же. С. 47.
107. Там же. С. 39.
108. Там же. С. 35.
109. Никанор (Бровкович), архиеп. Церковь и государство. Против гр. Л. Толстого. СПб., 1888.
110. Никанор (Бровкович), архиеп. Записки... С. 192.
111. Никанор (Бровкович), архиеп. Беседа... о христианском супружестве, против гр. Л. Толстого. Одесса, 1890.
112. Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 173.
113. Никанор (Бровкович), архиеп. Записки... С. 123–125.
114. Никанор (Бровкович), архиеп. Сущность и дух церковной анафемы. Поучение в Неделю Православия // Православное обозрение. 1885, март. С. 453–457.
115. Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 301.



АНТРОПОЛОГИЯ В СВЕТЕ ГНОСЕОЛОГИИ:

В. А. Снегирев и В. И. Несмелов



Осенью 1883 года в аудиторию XXVIII курса Казанской духовной академии, которому предстояло прослушать лекции по психологии, вошел профессор Вениамин Алексеевич Снегирев (1841–1889). Сын сельского священника, выпускник Нижегородской семинарии, он окончил Казанскую академию в 1868 году и был оставлен там для преподавания логики и психологии; в 1870 году утвержден в степени магистра за сочинение историко-догматического характера «Учение о Лице Господа И. Христа в первых трех столетиях».

В дальнейшем его интересы из сферы догматики и метафизики вполне объяснимо перешли в сферу конкретно-психологическую: ведь Христос же явился на земле не призрачно — будучи *божественным Лицом*, Он, воплотившись и вочеловечившись, стал *исторической личностью*... Дело догматистов разбираться с соотношением *личности* и *ипостаси*, но предел их ухищрениям кладет ересь *докетизма*. Представлять Христа не имеющим *исторической личности* означает мыслить его «призрачным человеком»... А психология личности вполне может быть предметом изучения науки.

Снегирев уже не застал в Казанской академии архим. Феодора (Бухарева), но предание о нем и, не исключено, акцент на понятии *личности* мог подхватить у других преподавателей...

В сравнении с античной и средневековой, психология к середине XIX века продвинулась не слишком далеко... И Снегирев взялся за изучение ее *истоков* — перевел сочинение Аристотеля «О душе».

Это *первая* русская интерпретация знаменитого сочинения — на латинском оно появилось уже в XII веке... В то же время Снегирев отдает дань проблематике, которой с увлечением занималось поколение его наставников, а именно — бессознательным и паранормальным проявлениям человеческой психики. Итогом этой работы явились книга «Спиритизм как религиозно-философская доктрина» (1871) и фундаментальное исследование «Сон и сновидения» (1875–1886), но они, скорее, обозначили рубеж, к которому Снегирев более не хотел возвращаться... Психологов-бессознательников он резко критиковал. Студентам он прежде всего попытался раскрыть суть понимания психологии как *естественной науки*, ее задач и границ, цитируя авторов на нескольких европейских языках... Среди равнодушных слушателей Снегирева был и В. И. Несмелов. На этих лекциях созревала проблематика и методология «Науки о человеке»...

Как рассказывает Несмелов, Снегирев «вполне понимал, что если психология прежде всего должна отделить психические явления от явлений физических и физиологических, как *несводимые на них*, и тем самым только обосновать свою собственную научную самостоятельность и специальность, то это самое выделение и будет определением сущности психических явлений и вместе с нею — природы духа как субстанциального»¹.

В его представлении ключом к загадке человека было понятие *сознания*, которое он порой прямо отождествлял с *жизнью*. «...Дух, — писал Снегирев, — можно мыслить только как чистую энергию, деятельность которой и жизнь есть сознание и только сознание»². Отвергая Гегеля, он явно испытывал притяжение его мысли...

Психология Снегирева, по словам Несмелова, «была преимущественно психологией живой личности»³. Поэтому вполне закономерно, что понятия *сознания* и *личности* находились у Снегирева в ближайшей связи. *Личность* «была центральным пунктом, от которого выходили и к которому снова возвращались все психологические рассуждения Вениамина Алексеевича, и по этой именно причине у него необходимо исчезали, довольно сомнительные с объективно-реальной точки зрения, метафизические абстракции душевных сил и способностей <...> Во всех душевных явлениях он видел одну и ту же действующую личность, вместе — мыслящую, чувствующую и волящую, словом — живую

человеческую личность, как она действительно существует и непосредственно каждым сознается и познается»⁴.

Для него не только «отдельные чувства», но даже разделение на «волю» и «разум» казалось сухой абстракцией. По духу своему он был крайний номиналист. По словам В.И. Несмелова, он «разъяснил своим слушателям, почему именно невозможно реально-научное построение так называемой умозрительной психологии». Это, по сути дела, было восстанием против метафизики, заставляющим вспомнить о Канте, которого, впрочем, Снегирев отнюдь не жаловал.

Резко высказываясь против Шопенгауэра, Снегирев, по существу, попытался отмежеваться и от всей многовековой антропологической традиции. В изложении Несмелова это звучит так: Шопенгауэр отделил разум и волю «как реально-сущие силы, натравил их друг на друга как непримиримых врагов и построил свою фантастическую комедию мировой жизни: дело было обделано очень легко, но зато и очень нелепо»⁵. Этот вывод необходимо распространить и на средневековых схоластов, и на Немезия Эмесского и т. д., что Снегирева вовсе не останавливало.

«И в то время, когда он читал об уме, и на следующий год, когда он читал о чувстве, он не только не говорил об этих явлениях как о явлениях разных сил и способностей, но и прямо замечал, что везде и всегда в душевных явлениях действует одна и та же способность, так что реально не совсем не существует двух разных порядков явлений, а только один сложный состав их»⁶.

Похоже, что Снегирев своими путями шел по той же тропе, по которой позднее, но существенно дальше пройдет Анри Бергсон, а именно, к конституированию некоего единого жизненного начала (*élan vital*) и строгому, «научному» анализу «непосредственных данных сознания»... Снегирев умер в тот самый год, когда в печати появилась первая работа Бергсона...

Отказываясь следовать разделению душевных способностей на «волю» и «разум», Снегирев в своей антропологической установке, в целом, должен был стремиться не к *противопоставлению* «телесности» и «духовности», а, скорее, к пониманию их нерасторжимого единства. В его позиции проявляется отнюдь не спиритуалист, не неоплатоник, а продолжатель традиций «Диоптры» Филиппа Пустынника...

Несмелов, во всяком случае, счел необходимым особенно отметить, что, по Снегиреву, человеческая личность реализует себя только в полноте телесного бытия, что отвлеченно-спиритуалистический подход к ней — направление тупиковое. И отчасти поэтому он выступал с решительными и последовательными разоблачениями спиритизма.

«Живого человека, — резюмирует Несмелов, — мы знаем только в теле, и он существует только в мире, повинувшись специальным условиям своей собственной телесной природы и общим условиям природы мира, следовательно, и говорить о нем как о живом, с эмпирической точки зрения, мы можем только принимая во внимание эти условия его существования»⁷. И к изучению *личности* нельзя подходить, игнорируя эти условия, ибо «всякая данная эмпирическая личность есть феномен всякого данного эмпирического сознания, эмпирические же формы и содержание сознания неразрывно связаны с данными условиями телесного бытия человека, а эти условия, в свою очередь, связаны с общими условиями всего космического бытия»⁸.

По этой причине Снегирев много внимания уделял физиологии, полагая в то же время, что вопрос о самостоятельном бытии человеческого духа *вне* связи с телом должен решаться на почве всех наук вообще, «не исключая даже математики»⁹...

Специальная роль философии при этом, как заметил Несмелов, оказывалась незначительной: вне «научной» (по сути дела, «естественно-научной») постановки вопроса выбор между философским *монизмом* или *дуализмом* Снегирев считал «делом вкуса и обстоятельств», а философии оставлял только задачу *оформления* того, что будет добыто специальными науками¹⁰. Хотя казанский профессор и не жаловал позитивистов, но чтение их работ наложило на его строй мысли определенный отпечаток. Логику он, кстати, читал долгое время «близко придерживаясь Милля, и только постепенно реформировал ее внесением в свои чтения разных суждений новейших логистов»¹¹.

Можно сказать, что Снегирев на самом деле ставил перед собой собственно *философские* задачи, но отталкиваясь от «профессиональной», исторической философии и ориентируясь преимущественно на «строгую» естественную науку... Он, наверно, и мечтал о философии как «строгой науке», но *не* «вместе с Гегелем» (о котором отзывался

«резко»), и не «упреждая Гуссерля» — а сам по себе, как автохтонный субъект русской мысли...

Философии Снегирев отводил роль дисциплины, устанавливающей гармонию между верой и знанием. Он полагал, что знание высшего бытия дано человеку непосредственно, мистически, а рационализм сферу мистического все сужает... Между тем, именно трезвая, осмотрительная опора на «непосредственное знание» должна стать твердым основанием «науки о человеке»... У Снегирева была несомненная склонность к картезианскому критицизму, от которого, как известно, можно прийти и к феноменологии, и психофизическому параллелизму...

Одно время Снегирев был убежден, что «последние основы и начала мировой жизни *навсегда* останутся для человека непонятными, непостижимыми, таинственными, если он не воспользуется светом откровения»¹². Но позднее он увидел в этой позиции «уступку» позитивизму и неверию и стал — в борьбе с религиозным неверием и философским агностицизмом — «защищать высшие права человеческого разума». В.И. Несмелов цитирует гносеологическое *credo* своего наставника *in extenso*: «хотя ум человеческий выше его силою и осужден добывать полную истину только медленно, осужден именно с усилием и как бы ощупью пробираться через сложный и запутанный лабиринт явлений в мир действительного бытия, тем не менее, однако, эта истина от него совершенно не сокрыта и возможность ее полного постижения от него несколько не отнята»¹³.

Эта установка сближает Снегирева с таким его современником из числа духовно-академических философов, как архиепископ Никанор (Бровкович), к которому проявит идейную симпатию и В.И. Несмелов... Порой Снегирев оказывается даже более радикальным, отстаивая, например, идею *непрерывности* миротворения: «Природа и ее Верховный Правитель творят неустанно ежесекундно. Мир постоянно обновляется во всех своих частях и есть постоянный творческий процесс необъятной сложности, необъятного могущества и разнообразия, а не есть только механическое передвижение готового, однажды навсегда данного, неизменного содержания»¹⁴.

Соответственно этой позиции Снегирев настаивал и на творческом характере христианской философии, которая должна давать жизненные ответы на новые открытия в науке и меняющиеся условия социального бытия.



«Мистик высокообразованный, — завершает Несмелов его творческий портрет, — он искал живого Бога, вечно живой личности человеческой и мира высшего за пределами чувственного, феноменального бытия, и требовал доказательств всего этого действительных, реальных, а не тех, которые предлагали схоластика и идеализм. Мистик глубокоученый, он требовал реформы этих дорогих для человека представлений сообразно с изменившимся понятием о физической вселенной, и всю свою жизнь посвятил на отыскание необходимых научных средств для этой гигантской реформы»¹⁵.

* * *

Само название главного научного труда В.И. Несмелова повторяет заголовок одной из статей его учителя. Решая задачи, поставленные В.А. Снегиревым, Несмелов методологически сочтет возможным на протяжении двух томов своей «Науки о человеке» практически полностью отвлечься от «телесной природы», сосредоточиваясь именно на «непосредственных данных сознания»¹⁶.

Нет видимых оснований сомневаться в том, что он разделял принципиальные гносеологические установки своего наставника. Но относительно деталей соотношения *религиозной антропологии* и *гносеологии* в творчестве знаменитого казанского богослова какой-либо ясности достигнуто не было¹⁷.

Как известно, в «Науке о человеке» весьма существенную роль играет понятие *личности*, которое, с одной стороны, используется по отношению к единому Богу, с другой — в отношении человека как образа и подобия этой личности. Но в актах самосознания ближайшим образом этой личности является свободное, самосущее «я», и Несмелов, нисколько не колеблясь, отождествляет его с *личностью*.

Скажем точнее его же словами: «сознание живет только в том случае, когда оно сознает себя самого, т. е. когда оно есть самосознание, следовательно — когда оно и *есть* личность, и в своей деятельности *выражается* как личность сознанием я»¹⁸. На том же стоял и В.А. Снегирев.

Антитетичность актов самосознания проявляется в том, что человек одновременно осознает себя и как свободную самосущую личность, и как тленную, материальную, зависимую вещь внешнего мира. В этих

актах «я» и «материя», так сказать, трагически противопоставлены и одновременно нераздельны...

«...Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь, я — раб, — я червь, — я Бог...»

Державинские строки вполне могли стать эпиграфом к «Науке о человеке»...

Развивая антитезу «личности» и «материи», «свободы» и «необходимости», Несмелов совершенно сознательно придает своей персонологии *асоматическую* или *спиритуалистическую* ориентацию. Он, даже с нотками мало скрываемого эпатажа, подчеркивает, что положительная наука «может... рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей»¹⁹. Входя в рассуждения о догмате воскресения, он снимает вопрос о тождестве воскресшего тела и умершего, утверждая, что «тождество человека создается исключительно только единством его личности»²⁰, которое обеспечивается самосознанием.

Несмелов прямо говорит о том, что человеческая личность «сверхчувственна» по своей природе²¹, то есть чувственные качества, чувственная *определенность* для нее, в конечном счете, *внешни*. Она «только необходимо усваивает себе физический организм как *постоянное* разрешение *постоянного* противоречия в ее собственной деятельности»²².

Необходимо отдавать себе полный отчет в ближайших следствиях этой установки. Если мы вспомним, что христианские представления о соотношении *души* и *тела* строились преимущественно на основе перипатетической философии, а у Аристотеля душа есть «энтелехия тела», то *асоматическая* персонология обернется учением о личности *без души*. Это будет *антропология в пределах только сознания*, подобно «религии в пределах только разума» И. Канта...

Между тем, в русском богословии XIX века понятие *личности* впервые выкристаллизовывается в относительном противопоставлении понятию *лица* именно за счет своей соматической составляющей, иными словами, в значении *воплощенности лица*. Эту общую тенденцию Несмелов очевидным образом не замечает или даже принципиально игнорирует. Насколько такая позиция отвечает его гносеологическим критериям?



У Несмелова есть только одна работа, непосредственно посвященная теории познания. Это «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913). В ней он выделяет три плана или уровня миропознания: естественнонаучный, философский и религиозный. В пределах двух первых человек «навсегда обречен оставаться без законченного воззрения на мир и без цельного разумения мира»²³. Эти два уровня соответствуют только *одной* способности человеческого интеллекта — рассматривать мир с точки зрения времени. А вот *sub specie aeternitatis* он предстает «в религиозном созерцании его безусловной основы». Это созерцание осуществляется только в религиозной интуиции и всегда формулировалось в догмах религиозного откровения.

Конечно, не всякий согласится отказать философии в непосредственном интеллектуальном созерцании, но необходимо принять позицию Несмелова такой, какова она есть. Он полагает, что «связное единство цельного мировоззрения» возникает из синтеза религиозной интуиции, мистических прозрений и дискурсивных конструкций философии и естествознания. Понятия «религиозной интуиции» и «мистического прозрения» он очевидным образом употребляет как родственные или взаимозаменяемые.

Примечательно, что в «Науке о человеке» термины «интуиция» или «интуитивный» не встречаются ни разу! Нет в двух томах этого сочинения и понятия «мистический». Лишь один раз Несмелов вспоминает про «полумистический пантеизм нашего гр. Толстого»...

Что же побудило Несмелова ввести столь существенную корректировку в свою позицию и свой понятийный аппарат? Ведь в пору написания своего главного труда Несмелов, судя по всему, разделял позицию Вл. Соловьева, который в энциклопедической статье решительно утверждал, что «было бы неосновательно» искать в интуиции «высшую норму философского познания, перед которою рефлектирующее мышление теряло бы свои права»²⁴.

Несомненно, начало XX века ознаменовано оживлением интереса к *интуитивному* познанию, что в немалой степени связано с широким распространением идей А. Бергсона, а также интуитивизма Н. О. Лосского. Несмелова, очевидно, эта тенденция не оставила безучастным. Можно даже с достаточной уверенностью говорить о том, что его принципиальные позиции очень близки к заявленным в «Обосновании

интуитивизма» Н. О. Лосского, который впервые изложил их в серии статей «Обоснование мистического эмпиризма», опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1904–1905 годы.

Как же новые гносеологические установки сказываются на антропологии и персонологии Несмелова?

Апелляция к «мистическим прозрениям» на фоне длительной аскетической традиции (не только христианской), предполагающей «погружение ума в сердце» (не говоря уже об «омфалопсихии»), означает признание человеческого тела *участником* познавательного процесса высшего уровня. В таком случае, и о *субъекте* познавательной деятельности необходимо говорить как о *воплощенной личности*. И это тем более логично, что высшим *объектом* познания является Лицо Божественное. Короче говоря, *вторая* познавательная способность интеллекта реализуется в интегральной целостности *всего* человека, без какого-либо небрежения той его частью, которая назначена стать добычей могильных червей...

Между тем, тенденции современной Несмелову науки оказывались как раз рационалистическими и имперсональными, в лучшем случае *пантеистическими*, и казанский богослов прямо пишет об основном пороке пантеизма, где представление о Боге принципиально *безлично*. Стало быть, дилемма может выражена следующим образом: либо целостное *персоналистическое* познание, в полноте телесного бытия и религиозной интуиции, либо — отвлеченное и безличное...

Но так ли страшен «пантеизм», как его обычно представляют?

Напоминая о халкидонском догмате, Несмелов указывает, что человеческая природа Иисуса Христа «есть плоть от плоти и кость от костей нашего человеческого мира», несомненно принадлежит к реальному составу нашего мира, а потому и Он Сам неразделен и неразлучен со всем нашим миром. Стало быть, нельзя из боязни пантеизма отрицать «философское понятие об имманентности Бога миру»²⁵. Напротив, надо оценить поворот западноевропейских ученых в сторону теистического миропонимания, поддерживать стремление отечественных ученых-богословов опираться «на почву положительной науки», вплоть до дерзновенных метафизических утверждений архиеп. Никанора (Бровковича), предлагавшего строить креационизм на понимании творения мира

Богом из собственных «энергий», или «атрибутов»²⁶. Несмелов даже полагает, что в случае подобной переориентации богословского мышления «оно легко могло бы войти в широкое русло философских течений нашего времени и даже управлять (sic! — *Н. Г.*) этими жизненными течениями»²⁷.

Подобный поворот, с точки зрения Несмелова, не означает уступок безличному пантеизму, ибо вполне логично утверждать, что «все бесконечное разнообразие индивидуальных существований конечным образом опирается на творческую энергию одной и той же разумной силы»²⁸.

Возможно, здесь было бы уместно еще раз вспомнить о халкидонском догмате, ибо он ближе всего подводит к пониманию этой разумной силы как *воплощенной* в конкретной Личности Иисуса Христа, а, стало быть, и к разумению ее в качестве первообраза каждой свободно-разумной личности.

И в таком случае получается, что гносеологические построения Несмелова *implicite* предполагают персоналистическую ориентацию, основанную на *соматической* трактовке личности, взятой в ее исторической конкретности, «воплощенности», тогда как вся «Наука о человеке» была построена на принципиально *асоматической* основе и, по сути дела, без «исторического Христа», о чем в свое время с сожалением писал прот. Г. Флоровский.

Является ли это обстоятельство свидетельством определенной *эволюции* взглядов Несмелова или просто обнажает их *противоречивость*, мы оставим на суд будущих исследователей.

Примечания

1. Несмелов В. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева // Православный Собеседник. 1889, май. С. 115.
2. Снегирев В. А. Учение о сне и сновидениях. Историко-критический очерк. Казань, 1886. С. 30.
3. Там же. С. 119.
4. Там же. С. 117.
5. Там же. С. 140.
6. Там же. С. 109.

7. Там же. С. 119.
8. Там же. С. 118.
9. Там же. С. 311.
10. Несмелов В. Цит. соч. С. 147.
11. Там же. С. 125.
12. Там же. С. 137–138.
13. Там же. С. 138.
14. Снегирев В. А. Физиологическое учение о сне и сновидениях // Православный Собеседник. 1884, март-апрель. С. 289.
15. Несмелов В. Цит. соч. С. 154.
16. Снегирев В. Физиологическое учение о сне и сновидениях. Указ. изд. С. 289.
17. См. новейшую работу о Несмелове, содержащую подробную библиографию литературы о нем: *Caprio S. V.I. Nesmelov e l'antropologia religiosa russa*. Roma, 2005.
18. Несмелов В. Наука о человеке. Т. I. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // Русская религиозная антропология. Антология / Под ред. Н.К. Гаврюшина. Т. I. М., 1997. С. 353–354. Далее ссылки на «Науку о человеке» даются кратко, по томам и страницам этого издания.
19. I. С. 214.
20. II. С. 309.
21. I. С. 519
22. I. С. 371.
23. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 9.
24. С[оловьев] Вл. Интуиция // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XIII. СПб., 1894. С. 278.
25. Там же. С. 91.
26. Любопытно в этом контексте мнение преп. Максима Исповедника о том, что материя, по сути, является «огустевшим божеством», переплетением нетварных логосов. — Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 67–68. Подобное учение Сергею Клычкову было бы по душе...
27. Там же.
28. Там же. С. 92.



Идеал любви и трагедия власти: митрополит Антоний (Храповицкий)



«Спасение есть наше сознательное
усовершенствование и богообщение,
а потому и истины откровения, с ним
связанные, должны быть связаны с нашим внутренним
опытом, а не оставаться вовсе непонятной тайной».

Митрополит Антоний

В трагический 1917 год митрополит Антоний (Храповицкий; 1863–1936) был самым популярным русским иерархом, выразителем симпатий и настроений значительной части духовенства. В первом туре голосования при избрании патриарха он один получил почти столько же голосов, сколько дюжина других кандидатов, вместе взятых... Надо ли говорить, сколь значимо уяснение его богословских и религиозно-общественных взглядов?

Как богослов митр. Антоний был сосредоточен по преимуществу на вопросах нравственно-психологических. И здесь он — прямой наследник профессора протопресвитера Иоанна Янышева (1826–1910)¹ и Ф.М. Достоевского, оказавших на него значительное влияние еще в юности.

Первый, известный своими трудами в области нравственного богословия, способствовал формированию у Антония отрицательного отношения к догматической схоластике, учению о «сатисфакции», второй — в деталях развернул перед ним перипетии борьбы добра

и зла в человеческом сердце и дал конкретные ориентиры в религиозно-общественной жизни.

В Петербургскую духовную академию Алексей Храповицкий пришел из гимназии, что было по тем временам явлением редким. На 3-м курсе под руководством профессора А. Е. Светилина он начал работу над кандидатским сочинением «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности», которое позднее было переработано и в магистерскую диссертацию.

Своей задачей Антоний поставил «извлечь из недр души» кроющиеся в ней «эмбрионы наших логических законов, эти основные движения, которые, как последняя посылка всякой логики, уже тем самым являются самодостовверными», и благодаря этому «убедиться в возможности или невозможности обойтись без свободы воли для объяснения душевной жизни вообще и нравственной в частности»². Если соотнести позицию Антония со схоластическими спорами XIII века относительно примата *разума* или *воли* (*si ratio recta, voluntas recta* etc.), то его надо будет считать примыкающим к *францисканской* точке зрения, держащейся блж. Августина: «несправедливо то учение, — настаивает Антоний, — которое желает выводить решения воли из познавательной деятельности»³.

В «Слове в годовщину со дня кончины профессора А. Е. Светилина» (1888) он настойчиво проводит мысль своего учителя, что в воле «должно искать основного, высшего начала жизни и познания»; «воля идет впереди мысли, волею следует побуждать волю, жизнь надо исправлять жизнью»⁴. Альтернативную точку зрения, согласно которой сознание и есть жизнь, а правильное направление воли зависит от ясности разума, Антоний даже не рассматривает, хотя ее держались и профессор СПбДА В. Н. Карпов, и В. И. Несмелов...

Тем не менее, отправляясь, можно сказать, от прямо противоположных позиций, Антоний через «спекулятивную антропологию» Вернера подходит к тем же проблемам, что и В. И. Несмелов... Они обязательно должны были встретиться, и это общение несомненно помогло Антонию выровнять свой волюнтаристский крен... Весьма любопытно, что уже тогда он был знаком с трудами Фриза, Апельта⁵, Гербарта⁶. К последнему во многом склонялся и профессор МДА И. В. Попов...

Магистерская диссертация в значительной мере отражает характер позднейших подходов Антония к проблеме *спасения*, завершившихся известной работой «Догмат искупления» (1917).

Богословская деятельность Антония в значительной мере приходится на первый этап его жизни, когда в течение пятнадцати лет он был тесно связан с духовными школами. «Это был единственный случай в истории Русской Церкви, — пишет архиеп. Никон (Рклицкий), — когда иерарх в качестве ученого и педагога прошел через три академии и таким образом мог подробно ознакомиться со всеми сторонами высшего богословского образования в России»⁷.

В статусе викария Казанской епархии (1897–1900) Антоний еще не отрывался от академии, где его искренне любили и студенты, и преподаватели. Но перевод на Уфимскую кафедру существенным и отчасти даже трагическим образом сказался не только на его творчестве, но и на религиозно-общественных взглядах, отношении к профессуре духовных академий. Вполне возможно, впрочем, что этот поворот был подготовлен раньше, когда в 1898 году он признавался своему старшему другу епископу Михаилу (Грибановскому): «не миновать мне больших столкновений за церковную идею, за освобождение Церкви от порабощения государственности»⁸.

Религиозно-эстетическая утопия Антония была воодушевлена идеей *внешней* красоты и единства церковной жизни, и ее декларативный консерватизм был внутренне исполнен преобразовательного пафоса. В патриархе Никоне Антоний находит один из своих ориентиров, не озабочиваясь трагическими результатами его реформаторской деятельности. Наивным эстетизмом и клерикальным магизмом веет от слов Антония о «сути» патриаршества:

«Вмещающая в своем сердце полноту Поместной Церкви, облагодатствованная личность почти произвольно (! — *Н. Г.*) отрешается от земного себялюбия и, нося в своем сердце Христово достояние, отражает на лице своем Божественную славу... И этой Красоты Церкви мы были лишены в продолжение двухсот лет, сперва через насилие, а потом по недоразумению. Коллегия не может заменить Божия Пастыря, и без главы не бывает Церковь в очах Божиих...»⁹

Итак, в прошлом — тяготение к Никону, в современной церковной жизни — к единоверцам, которым эта «облагодатствованная

личность» вряд ли могла быть симпатичной... Но Антоний был человеком увлекающимся и далеко не во всем последовательным и осмотрительным. На его фоне святитель Филарет Московский — действительно «мудрый»...

В годы первой русской революции Антоний проявляет повышенную политическую активность, сближается с черносотенным движением, резко критикует деятельность духовных школ. Проведенная им в 1908 году ревизия Киевской духовной академии вызвала длительное неудовольствие профессоров, которым он давал «указания»¹⁰. Что за разительный контраст с той эпохой, когда Антоний писал письма «В защиту наших Академий» (1896)!¹¹

В отношении реформы духовного образования его позиция была сложной. С одной стороны, он выступает против схоластики и юридизма, ратует за преподавание богословия по Иоанну Дамаскину, с другой — решительно против автономии академий, считая, что она нужна «мыслителям, всю жизнь подвизавшимся в плагиатировании»¹². Борясь с проявлениями «революционных настроений», Антоний даже утверждал, что «лучше закрыть все четыре академии, нежели терпеть их противоцерковное разлагающее настроение»¹³... У прежних друзей и единомышленников не могло вызвать понимания его требование, чтобы по большинству богословских предметов преподавали «только лица духовные»¹⁴... Когда свидетельством *духовности* становится ношение рясы, разум умолкает... Всякие студенческие общества Антоний предлагал запретить: «студенты не должны иметь никакой организации, ни сходок, ни представительства»¹⁵.

Таким образом, мосты между Антонием и духовными школами были полностью сожжены, и не приходится удивляться, что, приехав в октябре 1909 году в Московскую духовную академию, он убедился — «из профессоров и бывших сослуживцев никто не пожелал познакомиться с ним»¹⁶... Идеал любви не выдержал испытания властью. Образ Алеши Карамазова стали вытеснять логические схемы Великого Инквизитора...

В эти годы в Антонии со всей силой проявилась склонность к «охранительному радикализму». Об этом свидетельствует его близость к так называемому «Союзу русского народа», теократическое фрондерство, своего рода никоновский папизм. Однажды он отказался от участия

в торжественном обеде в Зимнем дворце, сославшись на то, что «совершает в этот час богослужение»¹⁷. Борьба Антония за восстановление патриаршества была проникнута незримыми папистическими идеями. Его нескрываемой мечтой было такое положение Церкви в государстве, при котором патриарх мог «затмить царя»¹⁸. В «Докладной записке» Св. Синоду о патриаршестве он утверждал, что не стоит «толковать ни о каких соборах, ни о возрождении духовной школы, ни о возрождении прихода, пока не будет патриарха»¹⁹. При таких убеждениях защита им действующей монархической власти неизбежно приобретала двусмысленный характер...

В ряде случаев его высказывания прямо противоречили апостольскому преданию, каноническим нормам и реальной церковной практике. Так, он решительно выступил против браков с инославными, сказав: «Церковь не должна допускать смешанных браков православных с инославными, которые суть злейшие еретики... Если же государство разрешит такие браки, и в силу государственного закона они будут заключаться, то следует брачующихся отлучать от Церкви»²⁰.

Именно политический радикализм, теократизм и донатистские настроения проявились в нем со всей силой после Октябрьской революции, в эмиграции, когда он возглавил Русскую Зарубежную Церковь. В этой политической ситуации, — пишет современный историк, — «антисоветская позиция русских архиереев во главе с митрополитом Антонием, состоящих в каноническом подчинении патриарху Тихону, стала дополнительным поводом для обвинения против патриарха и Церкви»²¹. И призывы Антония к своему прежнему другу архиепископу Сергию (Страгородскому) «пойти на мученичество» неизбежно приобретали провокационный характер...

АНТОНИЙ И ДОСТОЕВСКИЙ

Исключительное влияние Достоевского на Антония общеизвестно. Существовала даже легенда, что Достоевский написал своего Алешу Карамазова с юноши Алеши Храповицкого, но сам митрополит опровергал ее, поскольку писатель лично его не знал²².

Достоевский для Антония — учитель не только жизни, но и пастырства. Этой теме он посвятил свою «внеклассную лекцию» для

студентов Московской духовной академии: «Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского»...

У великого писателя он прежде всего находит особый *метод*, который противоположен схоластическим рассуждениям, дедуктивным выводам и т. п. Достоевский чужд морализма, законничества или «номизма», всегда имеющего авторитарный характер. Иное дело — «интуитивная мораль», которая обращается к внутреннему опыту слушателей. «...Высокое наслаждение, которое почерпается из интуитивной философии, сливает через нее во единую массу такие многочисленные сонмы народов, как те, из которых составились конфуциане, буддисты, магометане, христиане, — и дает религии тысячелетнюю, а истинной религии вечную продолжительность»²³.

Достоевский, по Антонию, никогда не исходит из отвлеченных принципов и идей и не занимается их «иллюстрацией» или «апологией»: он «равно бичует верующих и неверующих, западников и патриотов; равно отыскивает доброе в тех и других»²⁴. Достоевский «не пропагандист, прельщаемый и прельщающий, но проповедник, исповедующийся и исповедующий, — проповедник бесконечно *искренний*»²⁵. Рассматривая творения писателя с точки зрения «пастырского богословия», Антоний видит в них обильный материал для такого подвига, который он называет «служением возрождения», считая, что именно здесь можно найти ясные ответы на вопросы: каков должен быть возрождающий? кто может содействовать возрождению? как происходит уподобление одной нравственной воли другой?

Эти темы всегда волновали Антония, и итогом его рассуждений явилась статья «Догмат искупления» (1917), в которой была поставлена задача «дознать, какую внутреннюю силою пастыря совершается, т. е. опосредствуется (ибо совершается оно Христом и Святым Духом) возрождение верующего, дабы затем найти ответ на главный вопрос <...>: чем именно искупляет и возрождает нас Господь?»²⁶

Все творчество Достоевского укрепляет в убеждении, что «для смиренного и любящего проповедника Христовой благодати нет в мире границы влияния, а только вечно расширяющаяся и просветляемая область духовного объединения людей, народов и поколений — в Христовой истине и добродетели»²⁷.

Митрополит Антоний и Иммануил Кант

Среди мысленных собеседников митр. Антония, с мнениями которых он на протяжении многих лет сверялся и полемизировал, едва ли не первое место занимает Иммануил Кант.

К изучению Канта в связи со студенческой работой о свободе воли его подтолкнул Н. Г. Дебольский, читавший в академии лекции по истории философии. И уже в магистерской диссертации Антония (1887) мы встречаемся с развернутыми рассуждениями относительно «Критики чистого разума» — в части, касающейся единства сознания. Здесь, между прочим, молодой богослов утверждает, что Кант впервые выяснил «собственным успешным примером плодотворность исследования субъективной стороны душевной жизни»²⁸.

Кант выяснил, что «всякое познание возможно лишь под условием синтеза, имеющего, однако, происхождение не из внешнего опыта, но из единства нашего самосознания»²⁹, в котором, таким образом, наличествует и представление о *свободе* трансцендентального субъекта, объединяющего наши представления: только наше *я* «может быть конечным обоснованием всего сознаваемого, т. е. первейшею истинною философии, ее *ens realissimum*»³⁰. Это сознавали и такие последователи Канта, как Фихте-Старший.

В других вещах, сопротивляющихся нашей воле, обнаруживающих перед ней свою самостоятельность, мы тоже непроизвольно полагаем некое *я*, субъект, и даже *олицетворяем* его. Сама идея *субстанции* возникает как проецирование нашего самосознания на внешнюю реальность, которая точно так же может быть понята и в качестве воли (Шопенгауэр). Поскольку и кантовские априорные категории оказываются данными «внутреннего самопознания», выясняется «самая тесная связь между принципами внешнего познания и самопознанием духа»³¹...

В магистерской диссертации кенигсбергский мыслитель выступает, по сути дела, как союзник автора, хотя здесь и присутствует раздел «Критика Канта».

Основная логическая схема работы заключается в том, чтобы через анализ актов самопознания прийти к понятию *свободного «я»* как условия познавательной деятельности. Далее, осознав *условность* отделения гносеологического подхода от психологического и нравственного, понять это «я» как *живую, нравственную творческую личность*, или

свободу, и, тем самым, утвердить именно нравственное начало в качестве условия познавательной деятельности. Наконец, обрести понятие Бога как идеального личностного, то есть свободного бытия.

Именно Кант подсказывает Антонию мысль, что самый акт «самосознания и самообъективирования совершается деятельностью, напряжением воли, волевым отношением к вещам и, следовательно, не теоретическим, но практическим разумом»³².

Однако далее выясняется, что под априорным чистым самосознанием Кант мыслит голую логическую форму, а не субъект. На самом же деле, «живым нервом всей формальной или самодеятельной стороны сознания служит не мертвое логическое единство, а именно единство личное, олицетворение вещей и осмысление действий»³³. Кант представлял сознательную жизнь «не такую, какова она есть, но каковой она должна представляться для чистого, теоретического разума»; а она есть «познание динамическое», основывается на сознании «нашей творчески-самостоятельной личности»³⁴.

Далее Антоний разворачивает мысль о влиянии воли «на содержание мышления», опираясь на М.М. Владиславлева, и, таким образом, укрепляет свой августиновский волюнтаризм современной психологической теорией. Разум вообще может только *сравнивать*, а воля способна *выбирать*.

Сама жизнь личности, по Антонию, «есть творчество в условиях»³⁵ — в сопоставлении с *безусловным* творчеством Божества. И Кант совсем не чужд такому творческому персонализму: «если нравственная точка зрения, согласно Канту, есть именно та, с которой все высшие предметы религии и философии получают полную реальность, то к свободе она стоит в преимущественной близости»³⁶. На Канта опирается Антоний и в дальнейшем, в критике нравственного детерминизма.

То, что крупнейший представитель спекулятивного теизма Ульрици связывает стремление человека к объективному знанию с нравственной природой, чувством долга, бескорыстными или объективными позывами души, Антоний считает естественным выводом из кантовской «Критики практического разума».

Творчески-свободное, «ассерторическое я Канта» помогает нам, «разрушив обман антропоморфизма внешних предметов», создать идею Безусловной Личности, которая «есть основное понятие

разума, имеющее для нашего сознания, опять-таки подобно нашему я, и формальное, и реальное значение: и положительное — деятельности, и отрицательное — свободы, которые снова объединяются в одном — в творчестве, в личности»³⁷.

Своим *этическим* учением кенигсбергский мыслитель дал нашему богослову обильную пищу для размышлений. В своих последующих работах он не мог не обратить внимания на то, что стремление Канта «твердо установить автономическую мораль в противовес нравственному гетерономизму католиков и протестантов» ведет к тому, что «его нравственная религия имеет гораздо менее соприкосновения с этими вероисповеданиями, нежели с православным аскетическим учением о духовном совершенстве»³⁸. Если Кант и «искажал по своему всякий догмат, то все же с относительной добросовестностью (! — Н. Г.)»³⁹. Есть «доля истины» и в признании им априорно данного в нашем разуме «объективного нравственного миропорядка»⁴⁰.

Однако самую изначальную посылку Канта, который «попытался сохранить практические выводы из догматов Откровения, отрешившись от их объективной основы, и подыскать для них основание в природе человеческого разума»⁴¹, Антоний принять не может. Точнее будет сказать, что по отношению к ней он всерьез не определился: отрицая ее у немецкого мыслителя, он поддерживает именно в этом вопросе следующего за ним Несмелова...

Между тем, *методологически* Кант был безупречно последователен. Если Откровение *иноприродно* разуму, то оно и не должно подвергаться обсуждению, когда речь идет о «религии в пределах только разума». Если же Откровение обнаруживает то, что разуму *родственно* и *свойственно*, значит он может уяснить его путем самоуглубления, самопознания... В рецензии на книгу Несмелова — через три года после статьи о Канте — Антоний станет утверждать, что «не разум, а именно злая воля делает человека неспособным к естественному богопознанию»⁴²... Он, наверное, все-таки отдавал себе отчет, что, признав *иноприродность* Откровения разуму, придется встать на точку зрения *гетерономной морали*, а с ней и отказаться от идеала *свободы*...

Но вот вопрос, к которому непрестанно возвращало Антония чтение Канта: если разум может открыть *свободу в себе*, зачем тогда Откровение?

Рассуждая, по определению митр. Антония, «весьма педагогично», Кант предлагает воплощенный в конкретной личности идеал нравственного совершенства представить «уже осуществившимся реально». «...Я готов согласиться, — пишет он, — что такая идея о совершенном, святом человеке является для людей некоторой нравственной силой, — под условием убеждения в ее реальности»⁴³. Антоний тут не преминул припомнить Канту его критику онтологического доказательства бытия Божия: что-де толку в ста *воображаемых* талерах... Но ведь вопрос о *критерии реальности* остается все таким же острым: могут ли служить этим критерием внешние чувства и благочестивые рассказы *без* внутреннего опыта?

Оказывается, что Кант и здесь еще способен помочь понять, «в каком именно настроении Христа, как святого и любящего человека, являющегося для меня по кантовской терминологии нравственным идеалом, опознается то таинственное единение со мною, в силу которого Он становится моим идеалом не в смысле внешнего примера для подражания, но в смысле идеала автономического, в смысле живительного элемента моего собственного нравственного сознания»⁴⁴, то есть именно в смысле *безусловной нравственной реальности*.

В кантовском «прекрасном учении о радикальном зле», бесконечно возвышающем его «над современными западными пигмеями-моралистами», «над дряблым сентиментализмом протестантской ереси», наличествует утверждение, что переход к добру есть непременно «умирание ветхого человека, его распятие со страстями и похотьми: оно, как самое болезненное из всех страданий, есть совершенное обновление сердца и принятие настроения Сына Божия в свое собственное постоянное руководительное правило»⁴⁵.

Итак, резюмирует Антоний, именно *реальные* Христовы страдания «и являются нашим искуплением». *Догматическая* его теория, по сути дела, выкристаллизовалась уже в мысленном прении с Кантом, который «собственно не далек от этих мыслей и был бы еще ближе, если бы его не отстранил от них протестантизм»⁴⁶. Здесь Антоний, наверно, забыл, как ранее *противопоставлял* Канта и протестантизму, и католицизму...

В СПОРАХ С ВЛ. СОЛОВЬЕВЫМ И Л. Н. ТОЛСТЫМ

Церковно-апологетическая деятельность митрополита Антония разворачивалась в ту эпоху, когда в русском обществе высоким авторитетом и вниманием пользовались сочинения Вл. С. Соловьева и Л. Н. Толстого. Вполне естественно, что полемике с ними он посвятил немало страниц.

Как рассказывает архиеп. Никон (Рклицкий), владыка Антоний внимательно следил за Вл. С. Соловьевым «еще с гимназических лет и подмечал некоторые уклонения Соловьева. Так, по поводу его лекций о богочеловечестве, имевших особенно шумный успех в столице, владыка говорил: „Его чтения о богочеловечестве, которые нашими невежественными критиками признавались самыми ценными и оригинальными творениями, являются почти полным плагиатом с немецкого философа Шеллинга. Это было во второй половине 70-х годов, и эти статьи из *Православного обозрения*, вышедшие потом отдельным изданием, обличил профессор Московской духовной академии П. П. Соколов в журнале *Вера и разум*, но, конечно, панегиристы Соловьева сделали вид, что они тех статей не заметили, и продолжали трубить об оригинальности этих чтений, а публика, усердно посещавшая эти лекции, продолжала встречать и провожать его дружными аплодисментами“.

Впоследствии Вл. С. Соловьев несколько раз навещал владыку Антония в Московской духовной академии, но затем он перешел на сторону революционеров, поляков и католиков, сам принял католичество и стал защищать идеи, совершенно чуждые владыке Антонию, и создал зародыш того, из чего впоследствии выросло уже в эмиграции так называемое *Софианство*»⁴⁷.

Переход Соловьева в католичество прямого подтверждения не нашел, но его папистические идеи общеизвестны, и им митрополит Антоний посвятил статьи «Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым» (1890) и «„Подделки“ Вл. Соловьева» (1891).

Сознательно отказываясь «обличать либерально-политические идеи» философа⁴⁸ — что могло быть воспринято как донос — молодой богослов сделал упор именно на понимании Соловьевым идеи Церкви как *внешней*, формальной организации, полагая что именно это уклонение мысли предвидел Ф. М. Достоевский, «который в своем „Великом Инквизиторе“ охарактеризовал папизм именно как учение,

привлекательное по своей мирской силе, но утратившее дух христианского богообщения и презрения к мировому злу»⁴⁹. Именно через понятие «церковно-государственной организации» трактует философ идею *Царства Божия*, ибо вместе с «миром» и иудеями не хочет «смотреть на религию как на начало совершенно новой жизни, само из себя дающее ей свое содержание и вытесняющее содержание ветхозаветной жизни (2 Кор. 4, 16), а лишь как на начало, регулирующее эту ветхую, греховную жизнь»⁵⁰...

В статье «Две крайности: паписты и толстовцы» (1895) митр. Антоний, не называя Соловьева по имени, а говоря о статьях «русских латинофилов», разбирает полярные искажения в понимании христианского единства: «одни понимают это единство в смысле общей административной подчиненности папе, а другие в смысле исчезновения самостоятельных человеческих сущностей в одной всеобщей сущности, в Нирване буддистов, или в бессознательном Гартмана, или в безличном же Отце жизни Толстого»⁵¹...

Собственно Л.Н. Толстой стал предметом критики Антония уже в статье «О народных рассказах Толстого» (1886) и в его магистерской диссертации (1887)⁵², а затем в речи «Нравственная идея догмата о Пресвятой Троице» (1892), где он типологически сближает писателя с тюбингенской школой богословия, делающей крайние выводы из учения Канта. К идеям и личности Л.Н. Толстого митр. Антоний и впоследствии обращался неоднократно.

Однажды, в пору своего ректорства в МДА, он даже посетил Л.Н. Толстого в его доме в Хамовниках, приехав туда в сопровождении профессора Н.Я. Грота.

В ходе этой беседы, — по воспоминаниям митр. Антония, — Толстой «особенно восставал против церковного и какого бы то ни было *учительства*, закрывая глаза на то, что его собственная деятельность как писателя была всецело, или, по крайней мере, претендовала быть именно учительной». В остальном Антоний нашел, что знаменитый писатель «показал себя весьма сдержанным и деликатным человеком»⁵³.

Резко критикуя рационалистическое морализаторство Толстого и приземленный утилитаризм его этики, митр. Антоний находил, что винить одного только писателя за искажение христианской идеи совершенно несправедливо. «Мы рады, — писал он, — укорять автора

новой веры за искажение Православия? Не себя ли самих мы укоряем? Не мы ли вместо исповедания Церкви, т. е. всемирной любви, обнаруживаем только свое житейское самолюбие и себялюбие? Наш языческий быт породил хульника нашей веры, мы сами охулили ее своею жизнью, вместо того, чтобы быть прославителями имени Божия!»⁵⁴

Находя черты искренности в его убеждениях, он ценил толстовскую критику буржуазного индивидуализма и сциентизма. Так, он полагал, что «особенно благоприятное для веры значение» имеет та часть книги Толстого «О жизни», которая «посвящена критическому разбору светских ученых понятий, внешней науки и внешнего общежития»⁵⁵.

Во время споров о допустимости церковного погребения Толстого Антоний даже «стоял за то, чтобы хоронить Льва Николаевича процессией со священником и пением „Святой Боже“ по образу допущенного Синодом чина погребения инославных»⁵⁶.

Митрополит Антоний и Виктор Несмелов

Став ректором Казанской духовной академии, архим. Антоний не упустил возможности сблизиться с профессором В. И. Несмеловым. Известно, что в определенные дни он вывешивал на дверях своего кабинета записку с просьбой его не беспокоить, так как он занят беседой с Несмеловым. Известный богослов, прошедший психологическую школу В. И. Снегирева, был близок ему своей установкой на самопознание. Несмелова занимали отчасти те же вопросы, которые ставил Антоний в своей кандидатской и магистерской диссертациях.

В отзыве на первый том несмеловской «Науки о человеке» Антоний, в частности, писал, что эта книга «представляет собою целое философское учение автора, его глубоко пережитую, основную философскую идею, разветвленную в стройную систему христианской метафизики, — христианской не в смысле искусственно подогнанной к системе наших догматов философской апологии, но в смысле совершенно свободного, из самого существа дела обнаружившегося совпадения философских построений автора с истиною Откровения»⁵⁷.

Главными у Несмелова Антоний считает две мысли, из коих одна «методологическая», а другая — «онтологическая».

Первая заключается в том, что «философствование тогда только достигает своей цели — познания истины, когда обращается не в исследование вещей, нас окружающих, но к самому человеку («познай самого себя»), и притом не к его вещественному составу или строю логических приемов мысли, но к исследованию смысла его бытия и деятельности». Предшественники Несмелова — Сократ, Кант, тюбингенская школа, Ренан и Толстой — не смогли связать нравственной идеи с метафизическими проблемами, «разветвили кантовскую ложь в целую ученую панацею», а казанский богослов «восстанавливает неразрывную связь личности» с вопросами «о душе, о мире, о Боге и будущности»⁵⁸.

«Онтологическую» идею Несмелова можно, по Антонию, также считать гносеологической и психологической. Суть ее в учении об *откровении* в уме человека идеи Бога. «...Это учение или, если угодно, это доказательство бытия Божия <...> следует прямо назвать *несмеловским*, как существует доказательство Декарта или Канта»⁵⁹.

Итак, «истина бытия Божия как всесовершенной личности» утверждается Несмеловым «на совершенно новых основаниях». Подозрение в том, что казанский профессор «придает слишком много значения естественному разуму», Антоний решительно отмечает: «не разум, а именно злая воля делает человека неспособным к естественному богопознанию»⁶⁰. Так сказать, *si voluntas recta...* Впрочем, о споре францисканцев и доминиканцев Антонию в Академии явно не рассказали, и он смело утверждает, что «только западноевропейская мысль устанавливает учение о крайней непостижимости Божества для естественного разума»⁶¹, а если уж наша «современная философия религии, или так называемое основное Богословие <...> в вопросе о богопознании становится между двумя стульями», то это происходит «под влиянием протестантских образцов»⁶². Несмелов от них как раз и помогает освободиться, и потому Антоний решительно утверждает, что его «философское и нравственное учение <...> вполне согласно с Православною Церковью не в смысле только отсутствия враждебных ее учению мыслей, но в смысле попредметного совпадения с учением Св. Писания и Предания»⁶³...

Quod licet Jovi, non licet bovi. Что не только позволительно, но даже вменяется в заслугу В.И. Несмелову, Антоний резко осуждает у кн. С.Н. Трубецкого, фактически солидаризуясь с прот. Т. Буткевичем⁶⁴...

Из недостатков труда Антоний усматривает то, что Несмелов, «установив совершенно верный принцип антропологического и этического метода богопознания, слишком настойчиво отвергает всякое значение космологического и телеологического метода»⁶⁵. Несмелов здесь был, по-видимому, так же антиметафизичен, как и Тареев...

Назвать рецензию Антония *анализом* можно очень условно. Это панегирик единомышленнику, о котором он в первую очередь вспомнит и при написании своего «Догмата искупления»...

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ И ПРОФЕССОР И. В. ПОПОВ

Кто вне всякого сомнения был очень близок Антонию по своим исходным установкам и симпатиям, даже по углубленному интересу к теме свободы воли, так это мученик Иоанн (Попов).

И. В. Попов окончил Московскую духовную академию и был оставлен при ней для приготовления на вакантную преподавательскую должность в период ректорства архим. Антония (Храповицкого), в 1892-м, а вскоре был назначен временно исполняющим должность доцента по кафедре патристики. По-видимому, ничто не омрачало их отношений до перевода ректора в Казань (1895), и будущий профессор сохранял симпатию к своему бывшему ректору и в дальнейшем.

В 1901 году он выступил с пространной рецензией на только что вышедшее собрание сочинений епископа Антония в трех томах, в которой дал, возможно, впервые, развернутую характеристику его мировоззрения и научно-богословского дарования.

«Богословская литература, — писал здесь Попов, — страдает отсутствием сочинений публицистических, которые давали бы христианскую оценку всем явлениям литературы и жизни. Этот недостаток и восполняет недавно изданное полное собрание сочинений преосв. Антония, епископа Уфимского»⁶⁶.

Итак, Антоний характеризуется И. В. Поповым как разносторонний богослов-публицист, который выполняет «высокую миссию духовного руководителя общества». Его сочинения отличает «выдающаяся наблюдательность и происходящая отсюда образность речи», каждое отвлеченное положение «стоит у него в связи с конкретным опытом жизни»; они обнаруживают «прекрасное знакомство не только

с нашими классиками — Пушкиным, Гоголем, Лермонтовым, Тургеневым, Достоевским и Толстым, но и массой второстепенных писателей».

И. В. Попов обращает внимание на «аналогию» между воззрениями Антония и Достоевского, влияние Канта и французских спиритуалистов⁶⁷ на русского богослова. «От них он унаследовал идею безусловной ценности и полного бескорыстия морали и идею автономии воли. Обе эти идеи занимают в мировоззрении автора центральное положение и служат исходною точкою для всех частных выводов»⁶⁸. Таким образом, тема «внутреннего человека» у Антония имеет отчасти тот же источник, что и у русских духовных писателей конца XVIII — первой четверти XIX века.

«Основная точка зрения преосв. Антония на христианскую религию, — пишет И. В. Попов, — нравственная»⁶⁹. Эта точка зрения равным образом была близка и самому Попову, и М. М. Тарееву, и А. Д. Беляеву, и многим другим русским богословам, в их числе и будущему патриарху Сергию (Страгородскому).

Поэтому Антоний так решительно утверждает, что «христианство состоит не в знании богословских формул» и смотрит на догматы «исключительно с нравственной точки зрения»⁷⁰. Тем не менее, они помогают понять, что «разделенное самосознание человечества есть ложь, и что стремление освободиться от этой лжи вполне разумно и обещает успех, потому что соответствует основным законам бытия вещей»⁷¹.

В учении Антония о любви И. В. Попов выделяет два аспекта. Во-первых, архипастырь отвергает понимание любви как «расширенного эгоизма»: «видеть человека, нежно любящего ближнего только потому, что в нем он усматривает самого себя, так же противно, как видеть человека, ласкающего и целующего собственную руку...» Здесь Антоний видит только «сухой расчет». Во-вторых, веря во всепобеждающую силу истинной любви, он подчеркивает, что «христианин должен служить Богу в лице бедных и нуждающихся»⁷². Он вскрывает «эгоизм, черствость и внутреннюю замкнутость того довольно многочисленного у нас класса людей благочестивых, которые утверждают, что задача христианина состоит вовсе не в том, чтобы служить ближнему, а в том, чтобы заботиться о спасении собственной души»⁷³.

Любовь, согласно епископу Антонию, «несовместима с насилиями, внешними карательными мерами, формализмом и черствою

настойчивостью в проведении абстрактных принципов, регламентированных разными уставами <...> Церковь по преимуществу должна быть царством любви и свободы»⁷⁴.

Богословская полемика Антония, согласно Попову, характеризуется благородством, чуждым «элементов раздражения, личных нападок и огульного отрицания мнений противника»⁷⁵. Более того, «в глубине своей души он носит как бы чувство своей личной ответственности за появление расколов и отпадений от Церкви»⁷⁶.

«Что же касается вопроса о средствах развития в духовно-учебных заведениях так называемой церковности, — пишет Попов, — то в его решении преосв. Антоний остается верен своему общему взгляду, что создавать жизнь можно только положительными мерами, а не запретительными или насильственно-принудительными»⁷⁷.

В дальнейшем, однако, их взгляды на духовное образование и ряд других проблем религиозно-общественной жизни радикальным образом разошлись... Вот что, в частности, писал И. В. Попов епископу Арсению (Стадницкому) в феврале 1906 года:

«...Вы, конечно, читали знаменитую третью записку преосвященного *Антония Вол[ынского]* об академиях. Как больно видеть быстрое нравственное падение человека, которого когда-то так любил и которому обязан в самом своем характере столь многим.

Господь наделил [его] необыкновенными нравственными возможностями. Гибкий ум, теплое сердце, редкая нравственная чуткость и тонкое понимание в вопросах совести... И вот политика все это вытравила... Он не постеснялся облить грязью целое учреждение, когда-то его любившее и с опасностью для себя вытянувшее его за уши из истории, в которую его всадил митр. Сергей. Он обратился в Синод с форменным доносом и с обвинениями... заведомо ложными»⁷⁸.

Считая, что «записка не есть случайная вспышка», И. В. Попов припоминает предшествующие эпизоды, свидетельствующие о клерикальной политизации умонастроений епископа Антония. Один из них весьма красноречив. Последние слова профессора В. В. Болотова «Как прекрасны предсмертные минуты!» Антонию были очень неприятны: «Он усмотрел в них „антиклерикальную кампанию“»⁷⁹.

Если сопоставить вышедшие почти одновременно работы о св. Иоанне Златоусте, принадлежащие Попову (1908) и митр. Антонию (1907),

то у последнего в самом деле дают о себе знать клерикальные мотивы. Он настойчиво пишет о любви как даре «благодати священства» практически в духе тридентского богословия, с которым долго боролся (то есть опуская *избрание* и оставляя лишь *ex opere operatum* — Достоевский вновь позабыл), и превозносит патриарха Никона, «совершенно напрасно» обвиняемого историками «в папских стремлениях»⁸⁰ ...

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ И ПРОФЕССОР Н. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ

Знаменательны по крайней мере два принципиальных столкновения митр. Антония с одним из крупнейших церковных ученых Н. Н. Глубоковским. Они касались вопросов церковно-общественных и догматических.

В первом случае спор зашел об участии в Поместном соборе единоверцев, представители которых, по мнению преосвященного, отличались «большей религиозностью, большим благочестием, чем наша интеллигенция и даже представители богословской науки»⁸¹. Поэтому он предлагал выделить отдельные места для их представителей, что ставило бы их в относительно привилегированное положение.

На это Н. Н. Глубоковский возразил, указав, что «для церковных соборов существуют и важны только основные (конструктивные) Церковные состояния: иерархия, клир и миряне. Всякие подразделения дозволительны лишь по особым специальным соображениям, и в этом случае 1-я секция Присутствия указала некоторые группы сверх отмеченных общих категорий». Далее проф. Глубоковский, возражая против участия представителей единоверцев, сказал: «Когда они выдвигаются нарочито с преувеличенным восхвалением какого-то национального и „типиконного“ Православия — с этим совершенно нельзя согласиться и по существу, и еще потому, что тут сокровенно предполагается и предпрещается опасное обособление в православной иерархии и в православной пастве».

Суть возражений архиеп. Антония заключалась в том, что в России существуют два течения: одно церковно-административное, другое народное. «Последнее представляется в монастырях и единоверческих приходах и тех приходах, которые близки к единоверию. Надо выслать на собор и тех и других. И последняя группа отличается

большей религиозностью, большим благочестием, чем наша интеллигенция и даже представители богословской науки, исполнением древних церковных канонов и истовостью богослужения».

Проф. Глубоковский ответил на это со всей решимостью: «С таким крайним суждением о русской богословской науке и о всей православной интеллигенции вообще я не согласен самым решительным образом. Вполне уважаю личное убеждение и ценю религиозное воодушевление каждого, но не могу признать их догматическим правилом веры и христианским критерием православной жизни. Превращение индивидуально-субъективного настроения в общеобязательный принцип всегда бывает опасным».

Свою речь проф. Глубоковский закончил таким патетическим возгласом: «Во имя правды принципиальной и ради солидарности жизненной я обязан исповедать, что все мы по христианскому бытию одинаково „Господни есмы“, наука же честная, хотя бы и человечески несовершенная, является священным средством нашего приближения к Тому, Кто в Себе, для всех и всегда есть абсолютный разум».

Ответ Н. Н. Глубоковского, канонически и духовно точный, Антоний оставил без комментария...

Много позднее, в связи со своей книгой о русском богословии, Н. Н. Глубоковскому пришлось высказаться и по поводу догматической концепции митрополита Антония. Совершенно очевидно, что от глубокого и всестороннего ее анализа он фактически уклонился.

«У митр. Антония в его сотериологических построениях, — пишет Глубоковский, — есть много индивидуального, гипотетического и даже совсем спорного по сравнению даже с новейшими нашими догматическими течениями науки. Очевидно, что, отвергая крайности узкопрофессиональной доктрины о сатисфакции, русское богословие, в общем, твердо удерживает библейскую идею удовлетворения Голгофским искуплением Христовым, поскольку обратное сему понимание „не согласно ни с учением, ни с богослужебной практикой Церкви“ (о. протопресвитер И. Л. Янышев в «Богословском Вестнике» 1917 г., № 10–12. С. 412)».

И далее Глубоковский пространно цитирует статью проф. М. Д. Муретова «Новый Завет, как предмет православно-богословского изучения», в которой юридической теории противопоставлена

«идеология» Голгофской жертвы. «...Некоторые писатели по вопросам богословским, смешивая ясно и непререкаемо данное в Новом Завете учение о богословском значении Голгофской Жертвы и недостаточно уразумевая идеологию жертвы, каким-то образом ухитряются отождествлять или хотя бы соединять с этой идеологией так называемую юридическую теорию оправдания, превращающую спасение человека из внутреннего духовно-телесного перерождения человека душевно-плотного по образу перстного Адама в духовно-небесного по образу Спасителя-Богочеловека — во внешне-юридическое сложение грехов со счетов божественного правосудия и (в) освобождение от наказания за грех. Ведь в Голгофской Жертве Спасителя-Богочеловека, как и во всем Его лице, было представлено всё спасаемое человечество, получившее во Христе новое рождение — духовно-телесное, подобное рождению от Адама — плотяно-душевному»⁸².

Как *правильно* понимать идеологию жертвы, Глубоковский не уточняет...

Если в оценке религиозно-общественной ситуации ему было в чем возражать Антонию, то к догматической дискуссии он явно не был готов.

КРИТИКА ЭРНЕСТА РЕНАНА⁸³

В 1916 году архиеп. Антоний выступил с рядом публичных лекций о книге Э. Ренана «Жизнь Иисуса» и вскоре на их основе выпустил небольшую брошюру. Ренан к тому времени был уже далеко не новым событием на книжных полках, и с критикой в его адрес выступало много русских писателей, начиная с Н. Н. Страхова. Так, например, кн. С. Н. Трубецкой решительно доказывал, что философия Ренана «антирелигиозна и глубоко безнравственна»⁸⁴. Частично эти отклики были известны и Антонию, но он, как гласит название сочинения, хотел посмотреть на книгу с «новой точки зрения».

Отметив, что имя Ренана входит в число самых авторитетных нигилистических авторов (на Дарвина, Ренана и Ницше «любят ссылаться молодые альфонсы в оправдание своего позорного ремесла»⁸⁵), что она «бойко расходится, особенно в еврейских изданиях, где „Елисейский Дворец“ Ренана заменен „Зимним“ дворцом»⁸⁶, Антоний констатирует,

что «“Жизнь Иисуса” привлекает внимание и далеких от революционного фрондерства русских читателей, многие из которых даже не замечают, что автор отрицает божество Иисуса Христа и Его воскресение из мертвых»⁸⁷.

Более того, Антонию не раз приходилось слышать «ходячую в дамских кругах фразу: „как бы то ни было, а меня научил любить Христа только Ренан, а не ваши попы!“». А каждый второй студент готов признать, что Ренан «отрицает Божественное достоинство Иисуса Христа, но зато он представляет Его идеальным, совершенным человеком»⁸⁸.

Антоний погружается в подробный разбор текста книги с намерением показать, что даже Л. Н. Толстой с его «Критикой догматического богословия» откровеннее и благороднее Ренана, ибо он «отрицает резче, чем Ренан, но его „изложение евангелия“ проникнуто определенным убеждением, — и его никто не читает, несмотря на популярность автора, потому что там не найти лести читателям, ни современному направлению жизни»⁸⁹.

И все же долю *искренности* в повествовании французского писателя архипастыр не мог не признать:

«Вообще же, — пишет он, — Ренан гораздо искреннее, когда в одной из первых глав противопоставлял учение измышленного им до крещенского периода жизни Иисуса, его дальнейшему, действительному учению, записанному в евангелиях: он признает, что последнее слишком высоко для людей, которым вполне довольно того аркадского благодушия, которое он навязывает Иисусу в тот вымышленный период его жизни и проповеди»⁹⁰.

Праведный гнев владыки Антония против книги Ренана по любопытному стечению обстоятельств вспылал именно в тот момент, когда он взялся за оформление *своего* догматического учения, акцентировавшего внимание именно на *человеческой*, нравственно-психологической стороне подвига Спасителя и вызвавшего резкую критику в богословской среде...

Нельзя не признать, что именно *нравственное* воздействие книги Ренана было, может быть, гораздо более широким и сильным, чем использование отдельных ее мотивов «либералами» и нигилистами. Вот что пишет, например, в своих воспоминаниях один из последних студентов дореволюционной академии Сергей Волков:

«Профессор П. С. Казанский в своей переписке с архиепископом костромским Платоном замечал: *«Говорят, некоторые из неверия пришли к христианству, прочитав книгу Ренана, говоря: если Иисус Христос был действительно такой человек, каким изображает его Ренан, то он был Бог»* (Беляев А. Л. Профессор МДА П. С. Казанский и его переписка с архиепископом костромским Платоном, вып. 1. Сергиев Посад, 1910, с. 303). Любопытно, что эта мысль пришла мне в голову еще в гимназии, когда я впервые прочел „Жизнь Иисуса“, ничего не зная о письмах Казанского. Позднее мне приходилось слышать, что книга Ренана — своеобразное „евангелие от Фомы“, который сомневается, но крепко любит и еще не удостоился вложить персты свои в язвы и раны Спасителя. Когда в 1943 г. в обстановке тяжкого и скудного жития своего в бывшем Гефсиманском скиту я снова перечитал эту книгу, мои чувства вылились в следующее стихотворение:

Когда-то в древности далекой,
 Пылая жертвенным огнем,
 Учил Христос. Тот миг высокий
 Давно исчез. И вот о нем
 Благовествует ясно, просто
 Для современного ума
 Ренан — тринадцатый апостол,
 Неверный, любящий Фома.

Странная судьба этой книги! До 1917 г. у нас ее преследовала церковная и правительственная цензура. Ни в гимназических, ни, тем более, в семинарских библиотеках получить ее было нельзя. Нет ее и теперь в наших библиотеках: тогда боялись, что она поколеблет веру, теперь же опасаются, что она может насаждать веру и возбуждать интерес к религии!»⁹¹

На самого Ренана тоже далеко не все смотрели как на законченного злодея. Так, по словам И. В. Попова, «Ренан сохранил в своем настроении много истинно христианских черт, хотя они не могли иметь никакого оправдания в его теоретических убеждениях»⁹².

К этим замечаниям многое можно было бы добавить. Например, в дневниковых записях Ф. М. Достоевского в пору его подготовительной работы над романом «Идиот» бросается в глаза неоднократное упоминание имени Ренана: психологически ярко нарисованный Ренаном образ

Христа несомненно повлиял на формирование образа князя Мышкина. А что касается русских художников, то их обращение к *психологическим* портретам Христа (Н.М. Крамской, В. Д. Поленов и другие) также, возможно, происходило не без влияния этой книги...

Но самое замечательное, что и *догмат искупления* Антония (Храповицкого) вписывается именно в эту общую для всей русской культуры второй половины XIX — начала XX века тенденцию к преодолению квазидокетизма, внутренне связанного со схоластическим юридизмом.

ДОГМАТ ИСКУПЛЕНИЯ

«Догмат искупления» — небольшая брошюра, написанная владыкой Антонием в Балаамском монастыре летом 1917 года. Она подводит итог его размышлениям над важнейшей сотериологической темой, которой он занялся еще в студенческие годы, начав работать над понятием *воли*.

«Догмат искупления» Антоний начинает утверждением своего безусловного богословского *первенства*:

«Прямого ответа на вопрос, почему для нас спасительны Христово воплощение, страдания и воскресение, ответа, сколько-нибудь ясного, не дано еще никем, если не считать маленькой передовицы в „Церковном Вестнике“ 1890 года и статейки в „Богословском Вестнике“ 1894 года, коих автором был пишущий эти строки»⁹³.

Хотя это утверждение кажется несколько нескромным, в отношении к русской богословской книжности оно почти полностью справедливо. Ближайшие предшественники и союзники Антония по критике схоластического юридизма, которых он с благодарностью вспоминает, — прот. П. Я. Светлов, В. И. Несмелов, архиеп. Иларион (Троицкий), П. П. Пономарев, Н. В. Петров, архиеп. Сергей (Страгородский) — этой темы действительно не касаются... Антоний забыл, пожалуй, только об одном видном богослове, работы которого не мог не знать, — М. М. Тарееве. Последний в своей магистерской диссертации трактовал намеченную тему шире, глубже и, если угодно, более академично, чем это удалось сделать харьковскому архиепископу... Не было, очевидно, у Антония и возможности вчитаться в сочинение святителя Иннокентия (Борисова) «Последние дни земной жизни Господа нашего

Иисуса»... Но там — о Христе как *Пути*, а Антонию все хочется найти *воздействие*.

На *главный вопрос* «чем именно искупляет и возрождает нас Господь?» Антоний предлагает отвечать, исходя из данных психологического опыта: ведь есть же примеры духовного возрождения верующего благодаря внутренней силе его духовного отца, пастыря или даже страдающей любви матери. Есть своего рода «факт, точнее, закон психического взаимодействия»⁹⁴.

Особенно впечатляюще его раскрывал «тот великий писатель земли русской, который во все свои произведения вводит картины духовного возрождения грешников» благодаря любви и состраданию таких его героев, как князь Мышкин, отец *Подростка*, великосхимник-старец и самоотверженный юноша-послушник⁹⁵...

Подобное прикосновение «возрождающей благодати не уничижает человеческой свободы, но привлекает человека к решительному самоопределению в сторону добра или зла и, следовательно, к оправданию или осуждению его самого»⁹⁶.

Итак, оказывается о возрождающей силе любви, не посягающей на свободу самоопределения, наиболее убедительно поведал Достоевский... Не положив еще пера, митр. Антоний уже почувствовал на себе неласковые взгляды «блустителей церковности» и счел необходимым оправдать *приточность* изложения:

«Пусть никто не соблазняется тем, что для изъяснения святого догмата мы, наряду со словами Свящ. Писания, пользуемся примерами из писаний мирских, одно упоминание о которых производит отталкивающее впечатление на многих духовных читателей <...> Ведь и Христос Спаситель пояснял Свои заповеди притчами, коих содержание бралось из жизни мирской»⁹⁷...

Итак, от *образов* князя Мышкина и Алеши Карамазова остается взойти к их *Первообразу*, евангельскому Христу, чтобы уразуметь спасительную силу Его страдающей любви. «Должно думать, — пишет Антоний, — что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовною скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. *В этом и состояло наше искупление*. — Вот почему Испытителем мог быть только Бог, Богочеловек,



а не Ангел и не человек, — а вовсе не потому, что нужна была для удовлетворения гнева Божия наиболее ценная жертва»⁹⁸.

Правда, вопрос о *характере воздействия* этой любви, вроде бы и несомненный, остается не вполне ясным, и сам Антоний вновь говорит о желательности «знать, по какому закону бытия происходит это общение Искупителя с искупаемыми, да и наблюдаемое нами влияние сострадающей воли одного человека на другого»⁹⁹.

И вот здесь Антоний почувствовал необходимость апеллировать к метафизическому понятию «общечеловеческого естества», которое тут же отождествил с «общечеловеческой коллективной волей». *Рассекает* это естество *грех*, эгоизм, себялюбие; объединяет — *любовь*.

«Бог не для ненависти и не для себялюбия создал человека, и сознание своей резкой отдельности от других, присущее каждому из нас, есть сознание *ненормальное*, порожденное грехом. От него люди освобождаются по мере того, как освобождаются от себялюбия, и тогда в их самосознании бледнеет самолюбивое и самоотстойчивое *я* и заменяется исполненным любви и сострадания иным существом — *мы*»¹⁰⁰.

Впереди, конечно, остается немало вопросов, над которыми долго ломали копья на Западе. Что же, или кто же является *предметом* или *субъектом* спасения — *я, личность, душа, единая природа*? как соотносятся *личность* и *воля*, каковы они в чаемом состоянии *обождения*? Если *воля* неотделима от *личности*, то личное брение и нравственное страдание Христа не может быть механически передано *всей* человеческой природе, всем индивидуальным волениям... Но Антоний, по-видимому, полагает, что для выводов относительно «объективной» стороны спасения эти вопросы не существенны.

«Спасение, принесенное человечеству Христом, — резюмирует он, — заключается не только в сознательном усвоении первых Христовых истин и Его любви, но и в том, что Своею состраждущей любовью Христос рассекает установленную грехом преграду между людьми и восстанавливает первобытное единство естества, получает доступ непосредственно в духовные недра человеческой природы, так что подчинившийся Его воздействию человек не только в своих мыслях, но и в самом характере своем обретает уже новые, не им созданные, но полученные от соединившегося с ним Христа расположения, чувства, стремления, а теперь от его свободной воли зависит или вызвать их к жизни, или злобно отвергнуть»¹⁰¹.

Здесь так принципиально важно слово «подчинившийся», то есть осуществивший волевой, сознательный акт. Иначе получается, что «расположения, мысли, чувства» приходят к человеку не через *слово, сознание*, а непосредственно, симпатически, по единству природы, так что сила Христова подвига действует даже там, где Евангелие не проповедано... И тогда остается недоумение, зачем же крестные муки, Воскресение, Пятидесятница...

Согласно пояснениям Антония, дело Христовой любви не предполагало нарушения «других законов жизни, т. е. справедливости». Его и рассматривали нередко именно с этой «второстепенной, не существенной и привходящей точки зрения, но для сынов римской правовой культуры, а равно и для иудеев, почитавшейся за нечто важное». То, что *они* способны были вместить, непроизвольно выводилось на первый план. Так же и с крестными муками: «наша природа так груба, так поработана телесным ощущениям и страху смерти, что проникнуться разумением чисто душевных мук, состоявших у Христа в оплакивании чужой греховности, ей очень трудно, если это не сопряжено с телесными страданиями и оскорблениями от ближних»¹⁰².

В самом деле, Церковь обращает свою проповедь к *ветхому, внешнему* человеку, для которого *внутренний* смысл Богочеловеческого подвига остается трудно уразумеваемым, тогда как в понятиях внешней жертвы и внешних, видимых физических страданий все, как будто, объясняется... Иннокентий (Борисов) писал об этом очень внятно.

«После разъяснений владыки Антония об искуплении, — пишет архиеп. Никон (Рклицкий), — становится до очевидности ясным, что мы искуплены от греха, проклятия и смерти не потому, что Иуда предал Спасителя, а книжники, фарисеи, первосвященники и Пилат распяли Его и тем удовлетворили божественный гнев за первородный грех, а мы искуплены потому, что Господь по Своей Состраждущей любви к человеческому роду пожелал нас Искупить и Своей любовью воссоединил нас со Своей божественной жизнью»¹⁰³.

Такую точку зрения на догматическую теорию митр. Антония разделяли далеко не все иерархи Зарубежной Церкви.

Особенно решительно критиковали ее архиеп. Серафим (Соболев) и архиеп. Феофан (Быстров). Первый решительно настаивал на возвращении к юридической теории, второй рассуждал более изобретательно.

Отмечая, что сущность теории митр. Антония «сводится к своеобразному учению об едином естестве человеческом, из которого он и старается развить все свое учение о спасении», Феофан пытается бить его учением преп. Иоанна Дамаскина о естестве — именно Иоанна Дамаскина, возвратиться к которому когда-то настойчиво призывал Антоний!¹⁰⁴

Но дело здесь все-таки в том, что вопрос *усвоения* подвига Спасителя, как бы он ни понимался (Голгофа, Гефсимания и т. д.), всегда упирается в *одну* главную проблему: сознательно или бессознательно, добровольно или принудительно этот подвиг усваивается. И поскольку одно из возможных решений означает *магизм* и *бессмыслицу*, то остается только второе, предполагающее свободное и сознательное следование Христу. Докетические и квазидокетические образы Его подвига, делающие человеческое начало в Нем пассивным орудием Божественного, могут вызывать, скорее, *почитание*, нежели стремление и готовность *подражать*. Возвышение же роли человеческого начала в Нем, добровольного и сознательного, предполагает аналогичное возвышение их роли в *усвоении* дела Христова.

По мнению епископа Агафангела, «еп. Феофан, несмотря на свою большую образованность, по существу ни в чем не обличил митр. Антония, поскольку тот никогда не отрицал *внешне описательного* значения юридической трактовки и в известной степени не отказывал ей в разъяснительной пользе. То есть, принципиально митр. Антоний ее никак не отвергал, он лишь настойчиво указывал на *отсутствие в латинских* схоластических формулировках *внутреннего содержания* и призывал всех задуматься над этим содержанием». В итоге Синод Зарубежной Церкви «без всякой неприязни к вл. Феофану (что бы там ни говорили наши недоброжелатели) по просьбе самого митр. Антония, из-за того, что вокруг его мыслей возникает много споров, принял решение не рекомендовать предложенный владыкой Антонием Катехизис, оставив этот довольно деликатный вопрос на суд Поместного Собора»¹⁰⁵...

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ И МИТРОПОЛИТ СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ)

Об отношениях Антония с будущим патриархом Сергием (Страгородским) необходимо сказать особо. Как повествует архиеп. Никон (Рклицкий), «митрополит Сергей в студенческие годы расположил к себе сердце владыки Антония своими блестящими способностями, своей благостностью и своим чисто православным пониманием богословия»¹⁰⁶. Антоний был рецензентом магистерской диссертации Сергея, а первое издание его книги «Православное учение о спасении» вышло в свет в 1898 году в Казани, когда Антоний ректорствовал в Казанской духовной академии...

В пространном примечании к «Догмату искупления» Антоний счел необходимым дополнить характеристику преосв. Сергея, прочитанную им в синодальной газете. Указав на его «активное и почти главное участие» в составлении уставов духовно-учебных заведений 1911 года, он основное внимание уделяет полному отсутствию честолюбия, «неискательности» Финляндского архиепископа, которого и магистром богословия «сделали *почти насильно*». Когда архим. Сергей временно был направлен в Афины, его попросили присылать оттуда в виде статей в «Богословский вестник» доработанные разделы кандидатской диссертации. При этом он «совершенно не знал, что из его статей сохраняются оттиски, переплетаются вместе и по окончании печатания вносятся в Совет как диссертация». По возвращении Сергея был назначен диспут, который стал настолько интересным, что по его окончании В.О. Ключевский сказал Антонию: «я буквально наслаждался эти два часа; за 24 года — эпохи академических диспутов — ничего подобного у нас не было»¹⁰⁷.

О чем Антоний при этом умолчал, нетрудно догадаться. Без *его* инициативы и поддержки как ректора МДА вся эта «интрига» вряд ли могла осуществиться...

Именно в духе глубокого понимания и сочувствия пишет о Сергии и биограф митр. Антония архиеп. Никон (Рклицкий):

«Фактически первоиерархом Русской Православной Церкви в период Временного правительства был архиепископ Финляндский Сергей, великой заслугой которого является созыв Всероссийского Церковного Собора. Он был учеником, единомышленником и другом

владыки Антония, участником всех подготовительных мероприятий по созыву Собора в период 1905–1913 годов, и очевидно, что он добился возможности созыва Собора ценой тех уступок, которые пришлось ему делать в угоду Временному правительству»¹⁰⁸.

Глубокое догматическое единомыслие двух виднейших иерархов Русской Церкви не помогло сохранить их союза, когда со всей остротой встал вопрос о *практическом* применении догмата о Церкви...

ДОГМАТ О ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНАЯ СХИЗМА

Все, что Антоний писал по поводу *догмата о Церкви*, звучало вдохновенно и содержательно, хотя именно *догмата*, то есть соборно определенного *учения* о Церкви, вселенское Православие не знает... Церковь — предмет *веры*, живой организм духа, периодически сам определяющий свои зримые и правовые границы, способы своего внутреннего устройства — через каноны. А вот *учения* о ней *нет*; точнее говоря, то, которое было заимствовано из схоластических учебников, стало во второй половине XIX века для русского богословия камнем преткновения, примерно таким же, как и учение о *самисфакции*, «догмат Искупления»...

Сам Антоний говорит об этом с полной определенностью: «та Церковь, которая есть единая, святая, соборная и апостольская, не есть то, что мы прямо видим: единство, святость и апостольство принадлежат не администрации церковной, не указам, исходящим от ее властей, а чему-то такому, во что надо *веровать*, чего нельзя видеть»¹⁰⁹...

Задавшись целью раскрыть *нравственную идею* догмата о Церкви, Антоний начинает с констатации того, что этот догмат «подвергается наиболее сильным нападкам со стороны толстовства и наиболее сильной, хотя и молчаливой ненависти со стороны всякого вообще псевдорационализма»¹¹⁰, но буквально на следующей же странице сам начинает критиковать школьные дефиниции:

«Большинство учебных определений Церкви, — пишет он, — начинается так: „Церковь есть общество, объединенное etc...“ Но ведь главнейшее определение общества заключается в его *назначении*, в его цели, а об этом ничего или почти ничего не говорится в учебной формулировке догмата»¹¹¹... Можно подумать, что была какая-то «неучебная»...

В памяти Антония не могла изгладиться история с диссертацией Е. Аквилонова, который попытался противопоставить катехизическому определению апостольское понимание Церкви как *Тела Христова*. Не называя имен, Антоний пишет, что «спорившие говорили одно и то же», но почему-то никто не считал нужным дочитать апостольские слова до конца, «и священное изречение обсуждалось на все лады *вне своей главной мысли*»¹¹².

Главная же мысль, по Антонию, заключается в том, что грех обособил, разделил людей (он вспоминает слова Василия Великого о монахах, возобновляющих в общем житии первобытную доброту, когда еще *грех не рассек естества*), а нравственное назначение Церкви как раз и состоит в том, чтобы объединить людей в любви о Христе.

Поэтому «при всяком определении Церкви должно указывать на то, что Церковь имеет назначение, во-первых, охранять невредленным сознательное содержание новоблагодатной жизни, т. е. божественное учение, <...> во-вторых, распространять божественное учение среди неверующих и, в-третьих, возводить верующих к полному проникновению этой жизнью или к полному духовному совершенству»¹¹³.

Именно эта *нравственная идея* Церкви оказалась, по Антонию, практически полностью утраченной на Западе...

В целом, в своей оценке западных исповеданий архипастырь следует мнениям, устоявшимся на Руси еще в XVI веке. Западные люди, говорит безвестный автор «Валаамской беседы», «просят сесветное житие, а мы угрожаем на будущее»... Но ближайшим образом Антоний опирается на славянофилов. Он признает, что «православное учение о Церкви Хомяковым изложено правильно, и что он вообще достаточно обнаружил превосходство православия над западными исповеданиями, утратившими понятие о нравственном *союзе верующих* и в их религиозной жизни и религиозном познании»¹¹⁴, но хочет «восполнить» его.

По Антонию, «*православная вера есть вера аскетическая*». К примеру, епископ Феофан (Затворник) «учит тому, как построить жизнь по требованию христианского совершенства», а западный епископ берет из христианства «то и настолько, что и насколько совместимо с условиями современной культурной жизни»¹¹⁵. Спасение там понимается как «внешнее воздаяние за известное количество добрых дел», там «не рассуждают и не умеют рассуждать о том, как постепенно должна

освобождаться душа от своего подчинения страстям, как мы восходим от силы в силу к бесстрастию и полноте добродетелей»¹¹⁶.

Удивительное дело, почему же тогда русское духовенство зачитывалось Иоанном Арндтом, Фомой Кемпийским и Фенелоном... Взявшись *восполнять* Хомякова, митр. Антоний усвоил всю его односторонность и тенденциозность...

Нравственная идея догмата о Церкви подверглась тяжелому испытанию после революции 1917 года, когда митр. Антоний возглавил Русскую Зарубежную Церковь.

Достаточно беспристрастный наблюдатель церковного раскола, философ Н. О. Лосский, так описал эту ситуацию в своих «Воспоминаниях»:

«Одно из печальных явлений нашей эмиграции как в Западной Европе, так и в Америке есть наличие нескольких русских православных юрисдикций. Патриарх Тихон издал 20 ноября 1920 г. указ, согласно которому русские православные епископы могут управлять своею епархией самостоятельно, пока нет нормальных сношений с Матерью-Церковью. В этом указе сказано, что желательно, чтобы епископ старался соединяться при этом с соседними епископами. Митрополит Антоний (Храповицкий), обосновавшись в Сремских Карловцах в Югославии, основал там Высшее церковное управление. В Париже возникло другое средоточие зарубежной русской церкви с митрополитом Евлогием во главе. Указ патриарха Тихона „карловчане“ стали произвольно толковать в том смысле, что будто не только соседние, а и все епархии за границею должны объединиться в одно целое с митрополитом Антонием во главе. Это притязание их, вообще канонически неоправданное, стало уже совершенно неприемлемым, когда патриарх Тихон признал, что поведение „карловчан“ опасно для жизни русской православной церкви в СССР и 22 апреля (5 мая) издал за № 347 указ, которым упразднял Карловацкое высшее церковное управление „за чисто политические от имени церкви выступления, не имеющие церковно-канонического значения“, то есть не обоснованные канонически <...> „Карловчане“ не послушались указа патриарха, утверждая, что „указ этот несомненно написан под давлением большевиков и врагов церкви“. Они продолжали свою деятельность, изменив только название своего „Управления“, дав ему имя „Временный заграничный архиерейский синод“. И этот синод был упразднен указом

патриарха Тихона от 10 ноября 1923 г. за № 106. „Карловчане“ не послушались и этого указа. Ссылка их на то, что указ патриарха вынужден давлением большевистского правительства, запутывает их в следующее положение. Они превозносят до небес патриарха Тихона за его стойкое поведение в борьбе с большевистскою властью и мечут громы и молнии против патриарха Сергия и патриарха Алексия за их компромиссы с советским правительством. Между тем, если бы указ, упраздняющий их Управление, был издан патриархом Тихоном только под давлением советского правительства, это значило бы, что поведение его, по существу, не отличается от поведения патриархов Сергия и Алексия. В действительности, однако, зная все поведение патриарха Тихона, скорее следует понять возникновение указа так: давление со стороны советской власти было, но патриарх и сам по совести мог издать указ об упразднении карловацкого Управления в наказание „за чисто политические от имени церкви выступления“, вредные для жизни русской церкви, находившейся под властью большевиков. Поэтому из всех юрисдикции русской церкви, существующих за границею, „карловацкая“ наиболее сомнительна с точки зрения канонического права»¹¹⁷.

В данном случае, однако, для нас важна не столько каноническая, сколько именно нравственная составляющая *догмата о Церкви* в практическом ее приложении митрополитом Антонием... Подлинного со-чувствия, со-переживания деятельности митрополита Сергия (Страгородского) по сохранению Церкви в условиях жесточайшего давления враждебной ей власти он не проявил, а, скорее, только провоцировал эту власть на новые гонения... Даже в ту пору, когда все внешние формы борьбы с советской властью были заведомо лишены смысла, Антоний благословляет оружие Всенародного Братства Русской Правды¹¹⁸. Это было еще одним аргументом в пользу усиления внутренних репрессий...

Идеал любви митрополита Антония вновь столкнулся и не устоял перед *искушением властью*... Не так уж трудно понять, что по своей духовной сути папистические амбиции и донатистское фрондерство — одной природы...

Любопытно в то же время, что Антоний с пониманием и со-чувствием отнесся к идеологии евразийцев, причисляя себя даже к их «друзьям», и засвидетельствовал, что присоединяется «к их мысли, которая многим писателям покажется парадоксальной, о том, что

нравственные и религиозные идеалы магометан и язычников Азии во многих отношениях ближе к русским, т. е. к чисто христианским, чем латинство и протестантство»¹¹⁹.

Широка и противоречива была натура великого архипастыря! Теоретически сознавая свое глубинное родство с евразийцами, политически он был их непримиримым противником. Теоретически будучи убежденным монархистом, он внес немалый вклад в разрушение сложившейся системы монархического правления. Теоретически отвергая образ Церкви как административно-командной системы, он практически отстаивал ультрапапистические начала ее организации... Став в 1898 году убежденным «церковным революционером»¹²⁰, он до конца дней сохранял политический азарт...

* * *

Прот. Г. Флоровский критикует митр. Антония с позиций неприкрытого *клерикализма*: у него-де «пастырством заслонено почти самое священство», он «слишком мало говорит о таинствах»; молитву понимает «как-то психологически»... И уж никак не может Флоровский простить, что к «позднейшему „византизму“ Антоний относится скорее сурово»... К тому же его построениям «...недостает метафизической перспективы», «онтологических предпосылок своего учения он не проверяет», во всем чувствуется у него «привкус психологизма или пиетизма»¹²¹...

Однако Флоровский не может не признать, что за учением митрополита Антония об искуплении «чувствуется живой и подлинный духовный опыт, некая личная встреча со Христом», и что вообще в его мировоззрении «есть большая цельность»¹²².

От Флоровского, конечно, не ускользнуло то обстоятельство, что о духовной школе преосв. Антоний Волинский отзывался «с каким-то совсем неуместным гневом и раздражением», что он «всех резче» говорил о неканоничности синодального строя и необходимости восстановления патриаршества¹²³. В то же время драматического столкновения идеала любви и искушения властью в жизни одного из ярчайших русских архипастырей Флоровский как будто даже и не почувствовал...

Примечания

1. О нем: *Бронзов А.* Протопресвитер И.Л. Янышев как профессор нравственного богословия // *Христианское Чтение*. 1899, декабрь. С 1866 по 1883 год Янышев — ректор СПбДА, впоследствии — духовник царской семьи. С Янышевым многое связывает и другого известного богослова — М.М. Тареева.
2. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 496.
3. Там же. С. 500.
4. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды, письма, материалы. М., 2007. С. 95.
5. О Фризе и его школе, в которую входил и Апелът, см., в частности, в моей статье: *Гаврюшин Н.К.* Демифологизация религии и эстетический экуменизм: Я.Г. Фриз и его школа // *Вопросы философии*. 2004, № 4. С. 148–157.
6. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Указ. изд. С. 607. Нельзя не заметить, что к Герbartу очевидным образом тяготел и проф. МДА И.В. Попов.
7. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время. 1863–1936. Кн. 2. Н. Новгород, 2004. С. 297.
8. Цит. по: *Яковлев А.И.* Церковный воитель // *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды, письма, материалы. Указ. изд. С. XVII.
9. См.: Там же.
10. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний (Храповицкий)... Кн. 1. Н. Новгород, 2003. С. 562–564. Об этом свидетельствует и проф. МДА М.А. Старокадомский в своих воспоминаниях о проф. П.П. Кудрявцеве: «Он очернил передовых профессоров и, в частности, проф. философии П.П. Кудрявцева назвал „русским Вольтером“. Это заставило прогрессивную профессору объединиться и написать „Правду о Киевской духовной академии“, в которой опровергались ложные обвинения ревизора и описывалось истинное состояние научно-педагогической работы». — Цит. по: *Гелеван В., свящ.* Жизненный путь и научное наследие профессора Московской духовной академии М.А. Старокадомского. (Канд. дисс.). Сергиев Посад, 2005. С. 200 (машинопись).
11. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Указ. изд. С. 431–467.
12. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний (Храповицкий)... Кн. 2. Указ. изд. С. 99.



13. Цит. по: *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. 1. Указ. изд. С. 563.
14. Там же. С. 280.
15. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды, письма, материалы. С. 484.
16. *Голубцов С.А., протодиак.* Стратилаты академические. М., 1999. С. 201.
17. Там же. С. 654–655.
18. Там же. С. 663.
19. Цит. по: *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. 2. С. 53.
20. Цит. по: *Яковлев А.И.* Церковный воитель. Указ. изд. С. XXIII–XXIV.
21. Там же. С. XXXVIII.
22. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. 1. С. 60.
23. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. II. 2-е изд. СПб., 1911. С. 466.
24. Там же. С. 467.
25. Там же. С. 469.
26. *Антоний [Храповицкий], архиеп.* Догмат искупления // Богословский Вестник. 1917, октябрь–декабрь. С. 287.
27. Там же. С. 495.
28. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 519.
29. Там же. С. 520.
30. Там же. С. 521.
31. Там же. С. 533.
32. Там же. С. 544.
33. Там же. С. 539.
34. Там же. С. 542.
35. Там же. С. 578.
36. Там же. С. 581.
37. Там же. С. 613.
38. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Полн. собр. соч. Т. II. СПб., 1911. С. 78. Мнение митр. Антония позднее получило независимую поддержку на Западе. См.: *Winter A.* Der andere Kant: zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Georg Olms Verlag, 2000.

39. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Полн. собр. соч. Т. II. СПб., 1911. С. 77.
40. Там же. С. 79.
41. Там же. С. 76.
42. Там же. С. 427.
43. Там же. С. 86–87.
44. Там же. С. 89.
45. Там же. С. 90.
46. Там же. С. 92.
47. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. I. С. 138.
48. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 75.
49. Там же. С. 42.
50. Там же. С. 82.
51. Там же. С. 44.
52. Там же. С. 637.
53. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. I. С. 200.
54. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 135.
55. Там же. С. 145.
56. *Голубцов С.А., протодиак.* Цит. соч. С. 232.
57. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Полн. собр. соч. Т. II. СПб., 1911. С. 418.
58. Там же. С. 420–422.
59. Там же. С. 422.
60. Там же. С. 427.
61. Там же. С. 426.
62. Там же.
63. Там же. С. 428.
64. «Попытки связать пасхальное зачатие Евангелия, — пишет Антоний, — с учением Платона о Логосе или Разуме, или даже вывести первое из последнего, создали за границей уже целую, довольно нелепую литературу, которая нашла свое отражение в докторской диссертации кн. Трубецкого „Учение о Логосе“, где автор, или — точнее — переведенные им с немецкого авторы, стараются установить такую точку зрения, будто учение Платона о Логосе отразилось весьма сильно на иудейской апокрифической литературе, а эта последняя — на Евангелии; зависимость же этой

- литературы и Иоаннова Пролога от псалмопевцев и Соломона, живших задолго до Платона, г. Трубецкой вовсе не отмечает, или, точнее выражаясь, не знает о ней». — *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 149. Возражения С. Н. Трубецкого на подобную критику содержатся в его статье «Мнимое язычество или ложное христианство? Ответ о. Буткевичу». — *Трубецкой С. Н., кн.* Собр. соч. Т. I. М., 1907. С. 149–173.
65. Там же. С. 429.
 66. *Попов И.* Библиография // Богословский Вестник. 1901, № 1. С. 171.
 67. Под «французскими спиритуалистами» надо, вероятно, в первую очередь понимать Фенелона и мадам Гюйон, что могло бы свидетельствовать о непосредственном знакомстве Антония с кругом чтения русских мартинистов начала XIX века и святителя Филарета (Дроздова). Однако мысли Антония о «западных исповеданиях» мало согласуются с таким предположением.
 68. *Попов И.* Библиография. Указ. изд. С. 176.
 69. Там же. С. 177.
 70. Там же. С. 178.
 71. Там же. С. 179.
 72. Там же. С. 181.
 73. Там же.
 74. Там же. С. 182.
 75. Там же. С. 183.
 76. Там же.
 77. Там же. С. 186.
 78. Цит. по: *Голубцов С. А., протодиак.* Стратилаты академические. Указ. изд. С. 195–196.
 79. Там же. С. 197.
 80. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Полн. собр. соч. Т. II. СПб., 1911. С. 429.
 81. Цит. по: *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. 2. С. 168.
 82. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 9.
 83. *Антоний [Храповицкий], архиеп.* О книге Ренана с новой точки зрения. Харьков, 1917.

84. *Трубецкой С.Н.* Ренан и его философия // *Трубецкой С.Н., кн. Собр. соч.* Т. I. М., 1907. С. 328.
85. *Антоний [Храповицкий], архиеп.* О книге Ренана с новой точки зрения. Указ. изд. С. 3.
86. «Книжки с таким революционным еврейским перчиком, — продолжает Антоний, — ходко шли по рукам гимназистов и гимназисток в 1906 году и следующих, и вместе с „Лигами свободной любви“ и „Огарками“ делали свое дело». — *Антоний [Храповицкий], архиеп.* О книге Ренана с новой точки зрения. Указ. изд. С. 4.
87. Там же.
88. Там же. С. 5.
89. Там же. С. 56.
90. Там же. С. 55.
91. *Волков С.А.* Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники. Письма. М., 2000. С. 552–553.
92. *Попов И.В.* Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897. С. 593.
93. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Догмат искупления // *Богословский Вестник.* 1917, июль-октябрь. С. 155.
94. *Антоний [Храповицкий], архиеп.* Догмат искупления // *Богословский Вестник.* 1917, октябрь-декабрь. С. 287–288.
95. Там же. С. 290.
96. Там же. С. 291.
97. Там же. С. 292.
98. Там же. С. 295.
99. Там же. С. 296.
100. Там же. С. 299.
101. Там же. С. 302.
102. Там же. С. 305, 312.
103. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. 2. С. 168.
104. *Феофан (Быстров), архиеп.* Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о Догмате Искупления. М., 1998.
105. *Агафангел, еп.* О Догмате Искупления по митрополиту Антонию (Храповицкому) <http://orthodoxz.narod.ru/pyb.html>
Примечательно, что теперь предметом обсуждения становится и близость

- сотериологических взглядов митр. Антония и преп. Иустина Поповича. — См.: *Хондзинский П., свящ.* Догмат любви // *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды, письма, материалы. Указ. изд. С. СIII–CV.
106. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. 1. С. 128.
107. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Догмат искупления // *Богословский Вестник.* 1917, июль-октябрь. С. 165–166.
108. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний... Кн. 2. С. 512. Ср.: Там же. С. 157.
109. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 121.
110. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Полн. собр. соч. Т. II. СПб., 1911. С. 14.
111. Там же. С. 15.
112. Там же. С. 16.
113. Там же. С. 27.
114. Там же. С. 193.
115. Там же. С. 195.
116. Там же. С. 197.
117. *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 332–333.
118. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды, письма, материалы. Указ. изд. С. 616–618.
119. Там же. С. 547–548. Далее он говорит, что «отвергавшиеся нами с непростительным безучастием» армяно-григориане, сирийцы-несториане и евтихиане, копты и абиссинцы еще ближе к русскому религиозному идеалу, чем европейцы...
120. См.: *Яковлев А. И.* Церковный воитель. Указ. изд. С. XVI–XVII.
121. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937 (=Вильнюс, 1991). С. 432–436.
122. Там же. С. 434, 436.
123. Там же. С. 478–479.



«...Прийти к опыту верующего
в простоте»: М. М. Тареев



«Высшая награда евангельского изложения — прийти к опыту верующего в простоте. Богословская наука в последнем выводе не ставит себе иной цели, как уяснить разум простой веры, живого духовного опыта».

М. М. Тареев¹

— Скажите, профессор, — обратился как-то семинарист-первоклассник к стоявшему рядом с ним на соле Успенского собора в Жировицах преподавателю, — ведь Бог *прост*, почему же у нас все так *сложно*?

Подобный вопрос возникает, конечно, далеко не впервые... Но ответ, который давно уже дал на него профессор Московской духовной академии Михаил Михайлович Тареев (1867–1934)² в своем многотомном труде «Основы христианства», звучит парадоксально и крайне дерзновенно.

«Между евангельским образом Христа и нашими понятиями, — пишет Тареев, — стоит апостольско-патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины»³...

— Как это возможно? — с возмущением должен воскликнуть всякий благочестивый читатель. — Ведь апостольско-патристическое учение и ставит целью ввести в *евангельскую простоту* и удерживать в ней...

— Цель-то оно ставит, — отвечает Тареев, — но язык его, выразительность — другие, этой цели не вполне адекватные... Язык Евангелия — образный, иносказательный, насыщенный притчами — приточный,

а догматика строится отвлеченными понятиями греческой философии...

Тареев, как никто, пожалуй, в русском богословии, уделяет важнейшее внимание именно *выразительной стороне* евангельского учения, то есть тому, что в самом широком смысле должно входить в сферу *религиозной эстетики*.

«Чтобы уловить дух Христова учения, огонь евангельского благовестия, его оригинальное содержание, — пишет он, — нужно различать в Евангелии между собственным учением Христа и ветхозаветно-иудаистическим языком, на котором оно изложено»⁴. Христос говорит притчами, его речь «приточная», и потому «буквальное понимание Его речи всегда было причиной непонимания ее со стороны Его учеников»⁵. Отсюда сам собой следует вывод, что адекватного систематического и понятийного выражения евангельское учение получить не может, а, стало быть, догматика неизбежно оказывается именно *преградой* на пути к его усвоению...

Надо сказать, что существенное различие в выразительности между Евангелием и догматическими системами в русском богословии отмечал не один Тареев. Митр. Антоний (Храповицкий) тоже как-то обронил, что «логика и метафизика суть весьма второстепенные способы познания Христа, что познается он по-преимуществу деятельною любовью»⁶... Но Антоний из этого не делал столь далеко идущих выводов, как Тареев.

Реформационный дух, следование тезису *Sola Scriptura* здесь совершенно неоспоримы, и потому, наверное, Тареев с особой, нескрываемой радостью будет прибегать за поддержкой к суждениям одного из авторитетнейших русских иерархов — святителя Филарета (Дроздова). Их и в самом деле единило убеждение в неравнозначности Писания и Предания...

Конечно же, Тареев не отрицает значения догматов, но когда говорит о нем, то недвусмысленно противопоставляет христианство церковности: «Догмат, — пишет он, — есть самое первое в церковной жизни, но не самое важное в христианстве, — не самое важное, т. е. не наиболее глубокое и сложное. Наиболее глубокое и сложное, самое изначальное в христианской жизни есть интимная духовная жизнь, разум которой содержится в Писании — в слове Христа»⁷.

Христианству, с его точки зрения, более соответствует «основное содержание протестантской этики как описание „самой христианской жизни“»⁸. Мистический опыт в этом отношении много ценнее догматики. Тареев сочувственного цитирует слова епископа Сумского Алексия: «Всякий догмат в мистике разрешается во внутреннем ходе жизни. В мистике есть продуктивная сила, а догматическая ортодоксия живет только переданным, уже готовым догматом, другими словами — мистика общему религиозному чувству в представлении дает определенное содержание»⁹. Нравственному богословию мистики бесконечно ближе, чем догматическому...

Столь крайние и резкие суждения не препятствовали тому, что богословием Тареева восторгался и даже был цензором его работ сам отец ректор Московской духовной академии¹⁰. На протяжении более чем полутора десятилетий Тареев оставался на кафедре нравственного богословия и, в конечном счете, даже был избран академической корпорацией главным редактором «Богословского вестника». Неужели накануне революции большинство ее членов вместе с Тареевым держались таких же взглядов?

Не будем торопиться с ответом. Ведь именно в те годы епископ Феодор (Поздеевский) склонен был считать «единственным верующим» среди профессоров академии *гностика* Флоренского¹¹...

Так что чаши весов уравниались: Флоренский порой откровенно берет сторону *гностиков* против, скажем, св. Ириния Лионского, а Тареев, не менее решительно, обвиняет многих свв. отцов именно в *гностицизме*... Флоренский готов дать любым сторонам литургической жизни, в том числе вызванным историческими недоразумениями, мистическое обоснование, а Тареев вообще проявляет прохладное отношение к «символическому», или «общественному» богослужению...

Эти подлинные *антиподы* по-своему дополняли друг друга, и спектр богословских мнений в Академии у Троицы распределялся между названными крайностями...

Но, пожалуй, самое неожиданное заключается в том, что в своем видении *религиозной перспективы* оба они во многом сходились: Флоренский предсказывал (1933), что Русская Православная Церковь «неминуемо *разложится* окончательно», а затем, лет через десять-пятнадцать, проявится «не старая и безжизненная религия, а вопль изголодавшихся

духом, которые *сами*, без понуканий и зазываний *создадут* свою религиозную организацию»¹²; Тареев же еще до революции 1917 года был убежден, что вслед за неминуемо грядущей религией без Бога, то есть социализмом, возродится чистое евангельское христианство...

«Искушения Богочеловека»

Сын священника Михайловского уезда Рязанской губернии, Тареев окончил Рязанскую духовную семинарию и Московскую духовную академию. В 1893 году он защитил в ней свое исследование «Искушения Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской Церкви». Однако утверждения в степени магистра богословия Тареев ждал более десяти лет... Бдительность синодальных чиновников вообще стоила ему дорого...

Цензором первого издания его книги был архим. Арсений (Стадницкий), очень благоволивший к автору, да и вообще ко многим профессорам, смевшим иметь «свое суждение». А рецензентами диссертации выступили профессор М. Д. Муретов и ректор архим. Антоний (Храповицкий), собственная догматическая система которого была сродни построениям Тареева...

Несмотря на положительный исход защиты, Синод предложил автору «заглавие сочинения изменить, самое сочинение тщательно, при руководстве Слова Божия и святоотеческих писаний, пересмотреть, особенно в тех его частях, которые имеют ближайшую связь с нынешним его заглавием и по исправлении вновь представить на рассмотрение Совета Академии»...

Чем же так обеспокоила синодальных чиновников диссертация Тареева? Да в первую очередь тем же, чем спустя четверть века навлечет на себя гнев ревнителей сатисфакционной теории митр. Антоний (Храповицкий)... Только у Тареева в данном случае каждый тезис логически выверен, подкреплён библейскими цитатами, и акцент он ставит не на Гефсиманском борении, а на нравственном противоборстве с сатаной...

Внутренний драматизм подвига Спасителя со стороны его *человеческой* природы в Евангелии раскрыт очень скупо, и это неявно

наталкивает на докетический, по сути дела, ход мысли, когда человеческая природа Христа оказывается пассивным орудием водительства со стороны Его божественной природы... Эта мнимо-благочестивая позиция предполагает в человеке не *субъект*, а *предмет* спасения и возможность внешне-магическим путем перевести его в состояние *обожения*... Богословски взвешенно выровнять сложившийся крен Тареев из русских мыслителей попытался едва ли не первым, хотя всех противоречий ему преодолеть и не удалось...

В основе подвига Христа должно было лежать не какое-либо *внешнее* деяние, а исключительное по своей значимости религиозное переживание... Здесь Тареев и митр. Антоний (Храповицкий) совершенно едины. Для Антония это любовь как со-страдание ко всему человечеству, для Тареева — отказ от *внешнего* могущества, силы, совершенства ради славы в убожестве: соединение «духовного совершенства с внешним уничтожением и духовного блаженства с внешними страданиями»¹³.

Главная богословская линия Тареева, вполне выразившаяся уже в его первой книге, — кенотическая. И сотериология его — в кенотическом подражании Христу¹⁴. Истинное богословие — именно «деятельное», нравственное, основой которого являются не отвлеченные понятия и схемы, а исторический *образ* Воплощенного Бога, примеры *Его* действия.

На это обстоятельство не мог не обратить внимание автор первой диссертации о Тарееве, американский исследователь Поль Валье: «Тареев, — пишет он, — черпает из так называемой „кенотической школы“ протестантского богословия девятнадцатого века»¹⁵. Но школа эта родилась не на пустом месте. Отнюдь не случайно Тареев уделяет исключительное внимание св. Кириллу Александрийскому, которому принадлежит честь «первого по времени и по совершенству последовательного раскрытия идеи кеносиса в святоотеческой литературе»¹⁶. Хотя выбор между св. Кириллом и блж. Феодоритом был делом очень тонким, и не бесспорно, что Тареев сделал его в полном согласии с пафосом своей системы¹⁷.

Можно также вспомнить и о спиритуалах XIII века, о Фоме Кемпийском, кардинале Берулле... Путь спасения, то есть соединения с Богом, кенотическая традиция видит в «подражании Христу», его смирению, кротости, самоуничтожению, самоистощанию... «Убогое мира

избра Господь»... Всякая метафизическая декорация, всякая религиозно-общественная проблематика отодвигаются в таком случае на второй план...

Эта подлинная *доминанта* богословского творчества Тареева проявится и в таких его работах, как «Цель и смысл жизни» (1901)¹⁸, «Основы христианства» и других. *Образ* Христа внеположен любым логическим хитросплетениям платонизма и рассудочному догматизированию; перед «славой в унижении» меркнет всякий социальный проективизм...

Новое издание магистерской диссертации Тареева вышло в свет в 1900 году под названием «Искушения Господа нашего Иисуса Христа. Комментарий на Мф. 4, 1–11, Мр. 1, 12–13, Лк. 4, 1–13» и было удостоено премии митрополита Макария за 1902/03 год¹⁹.

19 декабря 1901 года Совет Московской духовной академии рассмотрел прошение «преподавателя Рижской духовной семинарии», кандидата богословия Михаила Тареева, где он просил возобновить ходатайство перед Св. Синодом об утверждении его в степени магистра богословия²⁰. На сей раз прошение было удовлетворено, и 6 сентября 1902 года Тареев прочитал в МДА две пробные лекции, о чем в «Богословском вестнике» сообщалось следующее.

«Лектор окончил курс в Московской Академии в 1891 году и на год был оставлен при ней в звании профессорского стипендиата. Затем он последовательно проходил преподавательские должности в Псковской (до 1899 г.) и Рижской духовных семинариях <...> утвержден в звании магистра Свят. Синодом 18 февраля 1902 года. Обе прочитанные им лекции — и на тему по собственному избранию: «Типы религиозно-нравственной жизни», и на тему по назначению Совета: «Религия и нравственность» — были признаны Советом удовлетворительными и награждены продолжительными рукоплесканиями многочисленных слушателей»²¹.

Так, с 1902 года Тареев занял кафедру нравственного богословия в МДА... Этим годом можно вполне датировать и завершение *первого* этапа его творческой биографии, в центре которого, несомненно, была *догматическая проблематика*. Как отмечает П. Валье, примерно с этого времени он практически полностью отходит от догматики, сосредоточиваясь на библейском богословии, этике, религиозно-общественных вопросах и развитии своего «субъективного метода»²².

Впрочем, сказать можно решительнее: теперь Тареев начинает свою, гораздо более фундированную, чем у Л. Н. Толстого, *критику догматического богословия*, а вместе с ним и всего отягощенного *гностическими интересами* «церковного Предания»... В известном смысле вся его деятельность оказывается своеобразной богословской апологией толстовского противопоставления «живой жизни» по Евангелию мертвенной догматике и сухому гностико-аскетическому «преданию»... Именно от «догматики» он хочет вернуться к живому образу евангельского Христа...

Но для этого надо переступить не только через догматику, но и вообще через «научно-критическое богословие» как сухую, логически-отвлеченную конструкцию и подняться до «субъективного метода», который для Тареева несомненно *выше* «научного»...

Тематика вступительных лекций Тареева в значительной мере отражает его новые творческие интересы, и на ней следует задержать внимание. В частности, она характеризует своеобразие его подхода к изучению религиозной психологии и общественной жизни. Для этой цели он охотно привлекает *образы художественной литературы*.

«ТИПЫ РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ». ТАРЕЕВ И ДОСТОЕВСКИЙ

Опираясь на русские романы последней четверти XIX века, Тареев в своей первой лекции выявляет два основных направления религиозно-нравственной жизни, в которых преобладает либо *земное*, либо *божественное* начало.

В первом направлении он выделяет два типа. Для одного религия является ценным средством достижения земных целей; его представляет образ Потапа Максимыча Чапурина из романа Мельникова-Печерского «В лесах»: Чапурин — гурман, любитель почета и богатства, деспотичен и самонадеян; благочестие полагал «полезным и приятным», всегда первым шел к целованию Евангелия...

Второй тип характерен тем, что имеет все интересы в религии, но в религии — только *свои* интересы: расположился в алтаре как дома; убежден, что дело Божие совершается человеческими силами. Этот тип выражен образом Великого Инквизитора из романа Достоевского «Братья Карамазовы».

В другой группе художественных образов Тареев выделяет преобладание *божественного* начала, которое, правда, может проявляться по-разному. В одном случае встречаются подавление плоти, бегство от людей («мир есть скверна»), экстаз и «умное делание». Тут, как говорит Тареев, «мистическая вера дает содержание уму, затрогивает чувство и не доходит до воли». От одностороннего аскетизма она ведет к безжизненному интеллектуализму. Идеал такого типа — жизнь на кладбище, «община покойников»... Ярким его примером является образ Григория Лозовского из романа И. Н. Потапенко «Живая жизнь»...

Иной вариант того же типа — крайний интеллектуализм и морализм, представленный образом Е. Марфина из романа А. Ф. Писемского «Масоны». Марфин всех «обращал извне», «заел молодость и весь век Сусанны»...

Наконец, последний и, несомненно, высший тип религиозно-нравственной жизни характеризуется свободным проникновением божественного начала в границы и формы человеческого существования. В русской литературе он представлен образом Алеши Карамазова, для которого служение Богу состоит «в живой вере и деятельной любви»; он убежден, что «вся жизнь человека должна быть богослужением»²³. Как религиозный идеал Тарееву предстает *тот же* литературный герой, что и митр. Антонию (Храповицкому), хотя последнему Алеша больше нравился в одежде монастырского послушника...

Образ Алеши Карамазова напоминает об особой связи богослова с творчеством знаменитого русского писателя, что проявилось уже в магистерской диссертации Тареева. «Тареев, — пишет о. Г. Флоровский, — нигде ни разу, — даже в статье о Достоевском, — не отмечает своей близости к нему в истолковании искушений Христа, в придании им универсально-исторического значения — хотя вряд ли возможно сомневаться во влиянии Достоевского на его построение»²⁴. Не сомневается в этом влиянии и П. Валье, который обратил внимание на единственный, но чрезвычайно знаменательный фрагмент «Искушений Богочеловека», в котором прямо идет речь о Достоевском²⁵.

К своим рассуждениям об искушениях Спасителя («как три слова, сказанные в пустыне Сыном Божиим, выражают во всей глубине смысл истинной религиозной жизни и истинного спасения людей, а потому выражают смысл и всего богочеловеческого подвига Христа Иисуса,

так и три слова злого духа мира, Им подслушанные, ярко и рельефно выражают весь смысл стихийного мирского настроения, мирской цивилизации, — весь смысл той жизни, свободу от которой впервые провозгласил Христос») Тареев делает следующее важное примечание:

«Отрицательная критика, оспаривая историческую достоверность евангельской истории искушений, между прочим находит предложения злого духа нелепыми, простоватыми, несоответствующими обычному понятию о хитрой и умной природе злого духа. Но здравый смысл, не испорченный мелочным отрицательным критицизмом и способный к глубокому и внутреннему пониманию предмета, говорит другим языком. Послушаем русского писателя. „Если было когда-нибудь на земле совершено настоящее, громовое чудо, то это в тот день, в день этих трех искушений. Именно в появлении этих трех вопросов и заключалось чудо“. Если бы эти три вопроса забылись и надо было их опять восстановить, „и для этого собрать всех мудрецов земных — правителей, первосвященников, ученых, философов, поэтов, — и задать им задачу: придумайте, сочините три вопроса, но такие, которые мало того что соответствовали бы размеру события, но и выражали бы сверх того в трех словах, в трех только фразах человеческих, всю будущую историю мира и человечества, — то могла ли бы придумать вся премудрость земли, вместе соединившаяся, хоть что-нибудь подобное по силе и по глубине тем трем вопросам, которые действительно были предложены могучим и умным духом в пустыне?.. Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле“. (Достоевского *Братья Карамазовы*). — Отбросив поэтические вольности и преувеличения, — резюмирует Тареев, — мы получим разумную речь, которая не без пользы может быть прочитана и специалистами-экзегетами»²⁶.

Итак, *основная* тема магистерской диссертации М. М. Тареева имеет ближайшую опору, если не прямой источник вдохновения, в знаменитом романе Ф. М. Достоевского, на который, со своей стороны, опирается и митр. Антоний в «Догмате искупления»...

«РЕЛИГИЯ И ПРАВСТВЕННОСТЬ». ТАРЕЕВ И КАНТ

Во второй лекции, на тему «Религия и нравственность», Тареев, подобно И. В. Попову («Естественный нравственный закон»), отстаивает идею *нравственного прогресса* человечества, который проявляется, в частности, в «этизировании религии». Религия, — говорит он, — «становится этической по мере того, как сам человек развивается до морального сознания»²⁷; «этизирование религии — это исторический факт»²⁸. Среди представителей «этической религии» он называет Канта, Эмерсона, Л. Н. Толстого. Создаваемые на ее принципах этические общества, братства ставят нравственное поведение «выше всего, — выше религиозных учений и обрядов, выше всех материальных благ»²⁹.

Христианство, по Тарееву, вообще есть «светлая область автономного разума», которой «более всего чужды суеверия религиозного мистицизма — гностические, культовые и стихийно-эстетические»³⁰. О значении критической философии в преодолении гностицизма Тареев говорит вполне недвусмысленно:

«Религиозное познание опирается на критическую философию, которая имеет незаменимое значение в деле изгнания из области религиозного мышления всяких гностических суеверий»³¹.

«Автономно-этическое движение» он называет «важным шагом в истории духовного прогресса»³². По словам нашего богослова, «величественная» философия Канта — это «эхo христианства»³³, а подлинная «духовная религия» примыкает к «этическому разуму», и от нравственности ее отличает только *вера*: «Что в нравственности есть долг, здесь — верующая любовь»³⁴.

Иной раз он даже говорит об «этическом теизме»³⁵, который содержит очевидные проблески трансцендентного. «В отношении метафизическом, — пишет Тареев, — нравственное сознание представляет самым фактом своего существования наиболее яркий просвет в потусторонний мир. Долг, по словам Канта, есть „именно то великое, что возвышает человека над самим собою <...> и что имеет под собою весь чувственный мир“»³⁶.

Отсюда совершенно прозрачным становится переход к определению *самой сути* христианской веры:

«...Вера в Иисуса Христа <...> не есть только вера во внешне-объективный факт; но спасительная вера состоит во внутреннем перевороте верующего, она есть утверждение духовно-божественного во внутренней жизни человека, его собственное усилие сделать вечную жизнь действительностью для самого себя. Вера человека в Сына Божия есть необходимо его вера в свое богосыновство, и потому ее начало необходимо предполагает пересмотр земных ценностей, переоценку благ»³⁷...

До тех пор, пока в *основе* «веры» остаются чудо, тайна и авторитет, она еще не вера, а пред-верие, преддверие веры...

Таким образом, не только Достоевский, но и автономная этика Канта составляет общую платформу Тареева и митр. Антония (Храповицкого)...

В итоге Тареев провозглашает такого рода *симфонию* религии и нравственности, при которой обе они выступают как *средство* раскрытия идеала *духовной свободы*:

«Нравственность облекает религию и воплощается в праве; она принимает от религии абсолютность и от права условность... Без этической культуры нет истинной религии, но мера культурности не есть тем самым мера религиозности и религиозность сама собою не создает культурности, подобно как без физического питания невозможна духовная жизнь, но мера питания не есть мера духовного развития. Отсюда высшее начало духовной жизни — полная свобода»³⁸...

ДИАЛЕКТИКА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ. ТАРЕЕВ И ГЕГЕЛЬ

«Кантианство» Тареева не распространяется за пределы мотивов автономной этики. В отношении *объективности* духа, историософии, диалектики ему существенно ближе Гегель. Русский богослов готов применять гегелевские схемы диалектического развития к истории религиозного сознания.

«Данная без субъективной восприимчивости, — пишет Тареев, — духовная идея есть пустой звук, пустая отвлеченность, логическая игра ума. Эта субъективная восприимчивость, это откровение идеи и определяется законом диалектического развития, законом следования тезиса, антитезиса и синтеза»³⁹.

«...Духовный идеал, — читаем в другом месте, — не дан нам в безусловной форме, равной и одинаково понятной для всех времен, для всех наций и для всех личностей, но он открывается и усваивается людьми по степени субъективной подготовленности, по закону диалектического развития, по закону следования тезиса, антитезиса и синтеза. Этот закон уясняет, почему каждая новая ступень откровения духовной жизни сопровождается бурным восстанием против старых идолов, отвержением прежних идеалов, и почему вместе с тем в новых идеалах мы узнаем старые вековечные образы, так что духовное развитие является обнаружением того, что от века сокрыто в душе»⁴⁰.

«Нам нужно понять не хронологию ветхозаветную, а *логику* ветхозаветной религии, *логику* (курсив мой — *Н. Г.*) ее развития. Факты или моменты еврейской религии нам нужно разместить в порядке их эволюционной постепенности, или внутренней последовательности, в порядке, который определяется собственным характером каждого факта, его отношением к ближайшим, предшествующему и последующему фактам. Мы не отправляемся от известной формулы: „что разумно, то и действительно“, но мы рассматриваем из данной исторической действительности только ту существенную последовательность, которая оправдывается сознанием народа или его представителей, мы имеем в виду не внешне-фактическую историю религии, а историю сознательного или разумного усвоения ее людьми»⁴¹.

«Христианство в истории религий то же, что разум в природе: христианская антитеза иудейству есть антитеза бесконечного конечному, абсолютного условному, свободного стихийному, творческого и вечного временному и ограниченному»⁴².

Наконец: «мы устанавливаем ту *логику* (курсив мой — *Н. Г.*), которая привела к христианству»⁴³.

Итак, Тарееву христианство представляется «антитезисом» ветхозаветной религии, он охотно готов выявлять *логику* его происхождения... Это очень напоминает «Естественный нравственный закон» И. В. Попова, с поправкой на метафизическую платформу: у Тареева, хотя бы декларативно, — Гегель, у Попова — несомненный позитивизм...

«Абсолютность христианства только тогда может совместиться с условностью исторической формы, когда то и другое относится

к разным сферам: абсолютность помещается в духе, а форма признается внешнею условностью»⁴⁴.

Однако во всей полноте гегелевский метод Тареев явно не усвоил, он далеко не всегда вспоминает о том, что каждое понятие есть *единство противоположных моментов* и потому нередко допускает срыв своих построений в чисто эмоциональные крайности... *Объективированные* формы духа, такие, например, как *государство*, Тареева на самом деле практически не занимают. Но и *тело, плоть* для него с *христианской* точки зрения совершенно безразличны... Борясь с крайностями *аскетизма*, Тареев сам незаметно уклоняется в *спиритуализм*. Христианство для него — дело *личности*, и метод раскрытия мировоззренческой позиции — тоже «*субъективный*»...

«СУБЪЕКТИВНЫЙ МЕТОД»

Согласно Тарееву, *научное* богословие, упрекая догматическое за то, что «оно придает догматическую ценность тому, что в христианских первоисточниках есть только исторический язык... само в положительных конструкциях приходит только к обобщениям, к тому, что называют религией Нового Завета, и, таким образом, теряется в широких горизонтах церковно-исторической науки, не удерживает своей основоположительной ценности»⁴⁵.

Особенность же *субъективного метода* состоит в том, что он позволяет обсуждать «не ту сторону христианства, которая образует общепринятую церковную формулу и общепризнанную внешне-научную рамку христианской религии, но то в христианстве, что лежит за этою формулою и за этою рамкой и что неизбежно предполагает субъективное переживание, индивидуальное освещение»⁴⁶.

Все христианство, согласно Тарееву, «можно обозреть издали, со стороны, холодным умом, *more geometrico*, изложить его в абстрактных формулах — и это будет догматическим учением о христианстве; ничего не опуская, исчерпывающим образом, обозреть изнутри человеческой души, взглянуть на него интимным зрением, подойти к нему со стороны духовных ощущений, духовного вкуса, понять его сердцем, постигнуть его непосредственной верой, оценить его опытно — и это будет нравственно-субъективным учением о христианстве»⁴⁷.

Понимание, по Тарееву, неотделимо от личного опыта и переживания: «Как в области эстетической один понимает музыку, другой живопись, так и в истории духовной жизни один понимает одни явления, напр., одну религию, другой — другие явления, один понимает одну ступень исторического развития, как центральную, другой другую. Зерно понимания всегда дано в опыте собственной духовной жизни»⁴⁸.

Субъективный метод, таким образом, получает двойное оправдание. Он отчасти прикрывает автора от «недреманного ока» синодальной бюрократии и в то же время позволяет вписать его построения в парадигму новейших научных установок Дильтея, Вундта, Виндельбанда, Риккерта, а также «субъективной школы» русской социологии — Лаврова, Михайловского, Кареева⁴⁹...

Как отметил П. Валье, «Тареев смотрел на субъективную школу социологии в значительной мере в свете ее защиты со стороны Струве, что явилось для него главным основанием считать ее принципиально гармонизирующей с его собственным (богословским) субъективизмом»⁵⁰.

Это наблюдение очень показательное. Оно не только подчеркивает идейный авторитет П. Б. Струве в глазах видных русских богословов (вспоминаются сразу же о. Г. Флоровский, о. С. Булгаков, С. Л. Франк), но и характеризует социально-политическую ориентацию Тареева. «Отнюдь не случайно, — пишет П. Валье, — что в своей философской этике Тареев многим обязан П. Б. Струве, ведущему теоретику конституционно-демократической (либерально-буржуазной) партии. Кроме того, оппоненты Тареева в области теологии культуры — типичные соперники буржуазных либералов: консервативные превозносители традиционного общества, с одной стороны, и утопические радикалы всех мастей, с другой»⁵¹.

С учетом всего, что Тареевым было высказано в адрес догматики, «субъективный метод» должен был не только заменить ее «нравственным богословием», но, в конечном счете, способствовать формированию всеобъемлющей *христианской философии*. «...Нравственное учение о христианстве, являясь в виде специальной науки как учение о христианской жизни, почти незаметно переходит в *христианскую философию*, иначе сказать, нравственное учение о христианстве как наука о христианской жизни отделяется от христианской философии неуловимую гранью: христианская философия есть высшая форма нравственного

учения о христианстве»⁵². Так что теперь получается: *theologia ancilla philosophiae...*

РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННЫЕ ВЗГЛЯДЫ

Тареев, несомненно, не был ни консерватором, ни радикалом. Если не *практически*, то, во всяком случае, *теоретически* он исповедовал, причем порой с заметным азартом, *социальный индифферентизм*.

«Вопросы науки и искусства, — утверждает он, — не могут быть христианскими вопросами; как не может быть христианского вопроса об электричестве, о телефоне, так и не должно быть христианского вопроса о театре, о безубойном питании, хотя и много ныне охотников ставить такие вопросы»⁵³.

Государство по отношению к *духовной жизни* есть внешняя, иноприродная форма (какой уж тут гегелизм!). «Государство, основанное на Евангелии, это *contradictio in adjecto...*»; «патриотизм можно примирить с евангелием только при помощи лицемерия и софистики»⁵⁴; «...войну нельзя оправдать с точки зрения евангельской»⁵⁵...

«Домострой», точно так же, невозможен в принципе, как и любая попытка приспособить Евангелие к потребностям обыденной жизни. Она на деле означает простое привнесение «остатков иудейской нравственности и обрывков житейской языческой мудрости»⁵⁶... Нельзя проповедовать Евангелие детям, потому что они заведомо не могут его понять...

Приговор социальной проблематике Тареев произносит с позиций *персонализма* и *спиритуализма*. В то же время, порой он ясно сознает, что полное разделение личной и общественной религиозно-нравственной жизни в корне невозможно: «Одно из необходимых условий духовной жизни составляет общественность. Человек может быть нравственным только в обществе подобных себе, и условия общежития образуют необходимую основу духовной жизни. Кто не имеет стыда, кто не знает чувства чести, от того не ждите даже начатка духовного развития»⁵⁷.

При своем, в целом отрицательном, воззрении на социальную проблематику, Тареев все же не мог не рассуждать о Церкви как социальном организме. *Практически* же он был очень внимателен ко многим

вопросам религиозно-общественной жизни, объехал множество обителей, освещал деятельность религиозных братств и является редчайшим примером богослова, выступающего в качестве литературного критика и даже рецензента театральных постановок. Он дал наиболее подробный и взвешенный анализ *социалистических идей* с религиозной точки зрения накануне революции 1917 года⁵⁸.

«Он предсказывает, — резюмирует А. Бродский, — скорое появление учения, которое объединит в себе католическую идею власти, православную веру в чудо и протестантское стремление к благополучию, но отвергнет всякую религию вообще. Это в полном смысле эсхатологическое событие: оно знаменует конец „церковного христианства“. После этого христианство сможет возродиться как подлинная евангельская лично-духовная религия. Таким переломным в судьбе христианских народов учением, по мнению богослова, является... материалистический социализм К. Маркса и Ф. Энгельса»⁵⁹.

И тем не менее, вопросы религиозно-общественных преобразований Тареев *в принципе* считал чуждыми Евангелию. Он держался в стороне от политических партий и кружков, его невозможно представить среди участников «Христианского братства борьбы». В 1907 году в журнале «Христианин» он, в частности, писал, что все, кто увлекаются трудовыми братствами, толстовскими колониями или христианским социализмом, «разменяли религиозную ценность на рыночные монеты», они «волочат святыню по улицам», «заменяют религиозное ведение дешевыми программами...»⁶⁰

* * *

Хотя, как мы видим, политические взгляды Тареева являлись достаточно умеренными, нельзя сказать, что его академическое бытие было безмятежным и спокойным. По воспоминаниям С. Н. Постникова, в период ректорства архиеп. Феодора (Поздеевского) Тареев ощущал себя «как школьник»⁶¹. О том же свидетельствуют сохранившиеся письма Тареева к архиеп. Арсению (Стадницкому)⁶².

В 1916 году вместе с Тареевым в оппозиции к ректору академии епископу Феодору находилось большинство профессоров и доцентов. Среди них в первую очередь должны быть названы В. П. Виноградов,

Н. Л. Туницкий, Н. А. Заозерский, В. А. Соколов, С. И. Смирнов, И. В. Попов, А. И. Покровский, Н. Д. Протасов.

В это время, как отмечает П. Валье, Тареев отнюдь не был изолированным мыслителем, каковым его пытались представить многочисленные критики, но являлся подлинным лидером «либерального крыла» академической профессуры⁶³, которая и доверила ему редактирование последних номеров «Богословского вестника» (май 1917 — декабрь 1918)⁶⁴.

После закрытия МДА Тареев некоторое время работал в Военном электротехническом институте, располагавшемся в ее помещениях.

«Жизнь, — рассказывает мемуарист С. А. Волков, — научила его ценить и понимать значение Церкви для христианства и для каждого человека в частности. Как мне довелось слышать от близких ему людей, после закрытия Академии он продолжал свою научную работу дома и состоял в „Церковной группе Иоакимова подворья“, то есть не порвал с Церковью и не примкнул ни к каким „обновленцам“»⁶⁵.

Каковы же были его экклесиологические взгляды?

ЭККЛЕСИОЛОГИЯ

Учение о Церкви у Тареева принципиально пневматологично и персоналистично. Церковь он хочет видеть прежде всего изнутри.

«Нельзя отрицать того, что соединение верующих в общество делает неизбежным общественный строй, что оно является исторической силой, которой обетована победа над миром, и что приобретает таинственные свойства, которые превышают индивидуальные возможности в отношении к природе. Не отрицая этих сторон церковной жизни, не нужно только забывать, что центр тяжести евангельского воззрения не здесь, а в религиозно-этическом генезисе христианской Церкви. Сыны евангелия слагаются в „свою“ церковь по сущности духовной жизни, по действию любви их друг к другу, — и все основные свойства христианского общества вытекают из существенных начал личного христианского опыта»⁶⁶. То же самое, надо заметить, говорит и И. В. Попов, опираясь на св. Иоанна Златоуста⁶⁷.

В значительной мере Тареев делает акцент на *внутреннем* делании — так сказать, на «внутренней Церкви», подобно И. В. Лопухину,



которого, возможно, и не читал, или Канту — и противопоставляет ее «внешней», культовому, «символическому богослужению».

Впрочем, не так уж сложно найти у него преемственность даже с московским святителем Филаретом (Дроздовым), особенно если вспомнить символическое толкование последним ветхозаветной *скинии*, согласно которому «престолом Божиим» мыслится душа человека... Критика «культового богослужения» ветхозаветными пророками излагается Тареевым с особой симпатией...

«О культовом богослужении избранного народа пророки говорят такую строгую речью, которая не имеет себе ничего подобного во всемирной литературе. Иегова пресыщен всесождениями овнов и туком волов, Ему не угодна кровь быков, агнцев и козлов, для Него омерзительно курение, нестерпимы новомесечия и сabbоты, Он ненавидит праздники, для Него тяжелы священные собрания, Он не обоняет запаха жертв, не слушает звуков праздничных гуслей, отвращается от протянутых к Нему рук, закрывает глаза Свои от постов и самоистязаний. Он отвергает самую мысль человека угодить Ему жертвами и приношениями, Он отвергает жертвы как Бог правды и любви»⁶⁸.

Эсхатологические воззрения Тареева ярко подчеркивают его персоналистические и еkkлесиологические установки. Личность и личные духовные подвиги для него важнее общественных, а историческая действительность Церкви — предмет Божьего суда. «Его суд над отвергнутым Израилем — это прообраз Его суда над историческою действительностью церкви...»⁶⁹ То же самое пророчили аббат Иоахим Флорский и его последователи в XIII веке...

«Ничего чувственного, земного мы не можем переносить в свои представления о загробной жизни, поскольку духовная жизнь, которая переступит порог смерти, есть божественная жизнь в нас, и воскресение обуславливается единственно ее предопределенною сцепленностью со смертью и ее неизбежною победою над смертью, так что совершенно не остается места ни для языческого спиритуалистического гностицизма, ни для иудейских чувственных представлений о воскресении. Также нет никакого места в христианской эсхатологии и для религиозного юридизма, и жизнь по воскресении нельзя рассматривать как грядущую награду, придающую загробной жизни необходимо характер чувственный, земной»⁷⁰.

Отношение Тареева к *инославию* достаточно традиционно для русского богословия. В *католичестве* он отмечает преобладание церковно-юридической внешности над духом христианской жизни; применение земной силы — власти, авторитета, закона — во имя христианских благ... В *протестантизме* — интеллектуализм веры...

Протестантству не хватает не только *аскетической* основы, не только благолепия *обрядового богослужения*, имеющего глубокое символически-воспитательное значение, но, главное, — живой веры и деятельной любви, которая и есть *само Предание*.

У протестантов «мистическая вера, пассивное настроение», «отрицательная свобода — свержение ига римско-католического авторитета»; их культурный прогресс «не есть собственно проявление христианского духа» — вырождение в гносис и рационализм — церковь богословов.

«Истинное православие» противопоставляется Тареевым русскому обрядоверию, старообрядчеству («тоже национальная форма христианства»).

Один из самых ключевых вопросов в учении о Церкви, согласно Тарееву, это отношение к Св. Писанию и Св. Преданию. И здесь он самым бескомпромиссным образом определяет *различие* православия и инославных учений.

«В православии, — пишет Тареев, — признаются два вида христианского учения: учение Слова Божия и учение церковно-догматическое. Католичество и протестантство в вопросе об источниках христианского учения держатся взглядов односторонних: католичество признает исключительно принцип предания (принцип церковности, принцип церковного учительства), а протестантство — исключительно принцип писания (принцип христианства). При кажущейся противоположности этих принципов в односторонности католичества и протестантства есть что-то общее»⁷¹.

Принцип «отечества», или «предания», по убеждению Тареева, представляет собой систему «чуждого православия подавления духовной самостоятельности авторитетом власти, подавления духовной свободы административным произволом»⁷². Он нарочито порой заменяет термин «предание» понятием «отечества», поскольку в первом полностью исключает момент *учительства* (предание есть «непрерывная преемственность



духовной жизни, живой веры и деятельной любви»), а во втором как раз он и доминирует. Поэтому правильно сказать, что Тареев борется с пониманием предания как учительства, или «отечества».

Поддержку своему отношению к «преданию» Тареев находит у московского святителя Филарета (Дроздова), который в письме к рязанскому архиепископу Гавриилу по поводу «Священной Герменевтики» просил: «споспешествуйте охранению учения от уклонений, благонамеренных по цели охранить предание, но небезопасных по мыслям, унижающим достоинство Священного Писания»⁷³.

Среди *православных* богословов «протестантствующими», по Тарееву, как раз и являются те, «которые исповедуют принцип „отечества“. Это верно, хотя и парадоксально»⁷⁴.

«Однако самым выразительным образчиком протестантствующего произвола по принципу святоотеческого учения служит у нас богословствование славянофилов, богословствование Хомякова»⁷⁵.

Ссылаясь на суждение А. В. Горского («смешивает богодухновенные писания с произведениями собственно церковными»), Тареев утверждает, что этот приговор в отношении А. С. Хомякова «столь же справедливый, сколь и бесповоротный». Ему как раз и важно подчеркнуть *различие в достоинстве* Священного Писания и текстов святоотеческих, написанных по разным поводам и для церковного сознания значимых далеко не в одинаковой мере.

«Наиболее странным в учении Хомякова о Церкви, — продолжает Тареев, — нужно признать то, что он позволяет себе говорить за Церковь, не считая своим долгом справиться, как сама Церковь смотрит на Писание: его учение о Церкви поражает крайним догматизмом речи <...> В концепции Хомякова, в его смешении богодухновенных писаний с произведениями церковными обнаруживается католическая тенденция, — тенденция католичествуящего произвола. Но так как до папы он не дошел, то церковный авторитет у него превращается в личный, т. е. протестантский произвол»⁷⁶.

Сделав «винегрет из двух исповеданий Запада, бессознательно для себя самого он назвал его православием. Это не острота, а действительная характеристика Хомякова»⁷⁷.

Надо заметить, что в своем критическом отношении к богословию Хомякова Тареев не был одинок, хотя в духовно-академической среде

авторитет видного славянофила из года в год только укреплялся. Вот что писал, в частности, кн. С.Н. Трубецкой: «богословие Хомякова и его последователей не соответствовало древним нормам православия и заключало в себе уклонение от них, чрезвычайно богатое неожиданными последствиями»⁷⁸.

Отношение к Хомякову — это едва ли не единственное, в чем Тареев сходил с Флоренским. В Хомякове, как пишет С.И. Фудель, Флоренский «подозревает либерально-протестантствующего альтруиста, а потому боится, что под его влиянием усилятся в Церкви непонимание авторитета, канонов, начала страха и власти»⁷⁹.

ПЕРСОНАЛИЗМ И «СВОБОДА ПЛОТИ»

В статье «Дух и плоть» (1905) и ряде других работ Тареев выдвигает как «необходимое условие духовной жизни» свободу творчества и свободу личности»⁸⁰. Христианство вообще «есть *дело личности*»⁸¹. «Глубина религии дается лишь в личном творчестве»⁸². Порой слово «творчество» он употребляет в отношении деяний самого Спасителя⁸³. И в «Основах христианства» он настойчиво говорит о праве личности на «полную свободу интимной религиозной жизни»⁸⁴. «Царство Божие, — по Тарееву, — есть царство личностей, абсолютно-ценных, духовно-свободных»⁸⁵.

Не раз цитировались такие парадоксальные его суждения:

«Свобода духа необходимую точку опоры может иметь только в свободе плоти. Свобода плоти — в полноте и самобытности плотской жизни, — в полноте ее радостей, ее страстей, особенно радостей брачных... Плотская жизнь, во всей полноте своего развития, имеет в себе этические основы»⁸⁶.

«Так как Евангелие не может определить плотской жизни, то ей должна быть предоставлена полная свобода»⁸⁷.

«Для Евангелия — плотская жизнь есть природная жизнь, которая сама по себе ни свята, ни греховна»⁸⁸.

Идея *свободы плоти* столь же дорога Тарееву, как идея автономии этического разума, ибо свобода *гения* в художественном творчестве не может иметь опоры в началах рассудочных, а нуждается в *бессознательном*, сокровенном разуме природы, проявляющем себя в жизни *тела*...

Идея «свободы плоти», сопряженная к тому же с обостренно личностным, если не индивидуалистическим пониманием христианского подвига, высказанная Тареевым и произвольно трактуемая его критиками, проявлялась вполне определенно *до* Тареева, и именно в той традиции, которая не чужда была знакомства с Фомой Кемпийским и Фенелоном, то есть с мистической книжностью *devotio moderna* и квиетизма.

Я имею в виду И. Гаманна, великого современника Канта. Этот, можно сказать, самый «русский» из всех немецких мыслителей — если под русскостью понимать отрицательное отношение к «системам», дискурсивным построениям, «метафизике», короче — рационализму, а с другой стороны — тягу к афористичности, метафоре, загадке, *impromptu*... У Гаманна уже выражена идея индивидуальности как *всечеловечности*, — которую Достоевский развернет по отношению к *русским* (мы-де — «всечеловеки»), а его последователь Карсавин оформит в виде понимания личности как *стяженного всеединства*.

По словам В.А. Кожевникова, именно Гаманну, «определявшему жизнь как действие (*“Leben ist actio”*) и выводившему деятельное начало в человеке не из мыслительных, а из чувственных побуждений, ему, настаивавшему на теснейшей зависимости духовной стороны человеческого организма от телесной, — ему чувства и страсти представлялись главными деятелями природы в человеке. Как замысел нашей деятельности, так и ее выполнение имеют свое основание „в плодотворном лоне страстей“; сама мысль не в состоянии избавиться, да и не должна избавляться от их могучего влияния, если мы хотим, чтобы она не оставалась бессильною, безжизненною, если „разум должен облекаться в плоть и кровь“. Страсти необходимы; страсти полезны; ими надо пользоваться, как членами тела; урезывать их, „уродовать“ — значит лишать нас возможности ощущения, а следовательно и понимания, так как, по Гаманну, одно с другим неразрывно. Только „неблаговоспитанная мораль может пренебрегать страстями“, и, наоборот, „быть может, единственная услуга, которую могла бы оказать нам философия, — это управлять методически и целесообразно нашими страстями“. Не устранять природу, следовательно, не уничтожать страсти должны мы, а давать им простор, сообщая им должное, соответствующее их способностям назначение, — мысль, неразрывно связанная с учением о гениальности, понимаемой в смысле творчества

самобытную природою человека, оставленную во всей ее полноте, цельности и стихийной силе»⁸⁹.

* * *

Идея «свободы плоти» многих наводила на мысль о близости Тареева представителям «нового религиозного сознания», в первую очередь, Д. С. Мережковскому и В. В. Розанову. От подобного *духовного родства* Тареев отказывался с полной категоричностью.

Признаваясь, что «прошел через увлечение» книгой Д. С. Мережковского о Толстом и Достоевском, он в дальнейшем отзывается о ней резко, что объясняет результатом «обманутых ожиданий, разоблаченного фокуса»⁹⁰.

«Если согласиться, что церковно-историческое христианство — скопчество, то религия Мережковского — хлыстовство, и больше ничего... У Розанова — иудейство, у Мережковского — хлыстовство»⁹¹...

Правда, литературную деятельность В. В. Розанова «на пользу этики зачатия» он вспоминает «с глубочайшею благодарностью», сравнивая этот *голос разума* с бесчувственностью «народной религиозной совести, которая, однако, очень чувствительна к ритуальным мелочам, окружающим таинство брака»⁹². Но это отнюдь не означает, что он готов идти за Розановым во всех его крайних выводах.

«Для меня, — пишет Тареев, — радость семьи, белая детская рубашечка, зеленая березка так же дороги, как и для Розанова. Но для меня дорого и евангелие... И поэтому для меня вся религиозная проблема сводится к вопросу о примирении „реальной действительности с религиозной святостью“, о примирении евангелия с культурным прогрессом и мирскими радостями»⁹³.

Полагая, что Тареев обычно «слишком суживает» объем понятия *аскетизм*⁹⁴, С. М. Зарин находит, что испытывая воздействие терминологии Розанова и Мережковского, с которыми он ведет спор, в работе «Дух и плоть» Тареев высказывается слишком обобщенно, резко и парадоксально, что может «подать повод к значительным недоразумениям и, — по крайней мере отчасти, — справедливым нареканиям...»⁹⁵

Рассматривая «Философию евангельской истории» (1903), С. М. Зарин приходит к выводу, что, критикуя чрезмерно приземленное,

грубо-плотское понимание Воскресения Христова некоторыми новейшими писателями, Тареев уходит в другую крайность, доходя «до полнейшего и решительного исключения из человеческой идеальной природы телесного элемента, всякого, соприкасающегося с чувственностью момента», а «если быть строго последовательным», и до уничтожения в человеке «его личной отдельности, определенной, конкретной индивидуальности»⁹⁶.

Поскольку этот вывод противоречит энергично развиваемому Тареевым *персонализму*, его, скорее, надо отнести на счет словесных неточностей. Во всяком случае, у Тареева можно найти высказывания прямо противоположные. «Если сущность духовной жизни в любви, которая с силою взаимности соединяет учеников евангелия в духовное общество, — пишет он, — то вполне возможно предположить, что сыны Божии, и в качестве сынов воскресения объединенные любовью, будут иметь объективную реальность друг для друга, — будут не только живы для Бога, но и живы друг для друга. И если эту объективность назвать соматичностью, то мы имеем понятие соматического воскресения. Нужно только помнить, что <...> это — мистическая тайна, которую мы можем предчувствовать в опыте любви, но не можем представить себе рационально»⁹⁷.

БОГОСЛОВИЕ И МЕТАФИЗИКА

Вопрос о соотношении *богословия* и *метафизики* является одним из самых запутанных. Прежде всего потому, что в качестве актуального он чаще всего даже не осознавался. Начиная с Оригена, «учителя александрийского», христианская метафизика, любомудрие и богословие, скорее, отождествлялись, создавая подлинно *Гордиев узел*... Справедливо как-то заметил митр. Антоний (Храповицкий), что «логика и метафизика суть весьма второстепенные способы познания Христа, что познается он по-преимуществу деятельною любовью»⁹⁸...

Однако «Гордиев узел» богословия и метафизики вполне можно терпеливо и вдумчиво *распутать*, уяснив исторические обстоятельства и конкретную роль тех или иных вероучительных положений, которые в самом деле порой становятся непреодолимой преградой между «взыскующими града» и Евангелием, подобно стройному, но высокому

и глухому иконостасу, отделяющему мирян, или «лаиков», от клира и алтаря... Догматы, как и иконостас, вовсе нет нужды *ломать*, но вот *понять* вызвавшие их к жизни обстоятельства совершенно необходимо, ведь далеко не очевидно, что Евангелие открывается человеческому сердцу через *учение* о Св. Троице ...

Констатируя перевес «богословской стороны» в деле и учении Христа над стороною «человечески-исторической», Тареев утверждает, что «догматические формулы, в условном понимании их, для многих делают недоступною евангельскую истину в ее исторической чистоте»⁹⁹.

Не с того же ли, в самом деле, начинал и Л. Н. Толстой в своей «Критике догматического богословия»?.. Тареев же порой откровенно следует за Толстым в отдельных частных вопросах — например, в определении понятия искусства¹⁰⁰. Более того, Толстой, по его словам, «глубоко понимает христианский закон, во всяком случае глубже, чем защитники так называемого нового христианства»¹⁰¹. В этом сочувствии Толстому Тареев близок митрополиту Антонию (Храповицкому).

Но в то же время Тареев, разумеется, идет не по пути ниспровержения догматов, а хочет показать их исторически обусловленную роль; и психологическая интроспекция не умаляет для него истинности Богосыновства...

Историческая роль догматики для Тареева заключается в том, что она удовлетворяет чисто *метафизические* запросы определенной культурной среды, причем эти интересы он предпочитает называть *гностическими*... «Догматическое богословие, — по его словам, — имеет своим предметом гностическую сторону христианской религии, т. е. ставит себе целью христианское решение вопросов о потустороннем мире, а нравственное богословие имеет целью христианское решение вопросов практической жизни»¹⁰².

Итак, догматическое богословие *отождествляется* Тареевым с христианской метафизикой, тогда как богословие нравственное и есть богословие *κατ' ἐξοχή*, богословие в собственном смысле, которое отвечает на вопрос, как должна строиться *свободная* и потому единственно спасительная деятельность человека *о Христе*.

Тареев ясно дает понять, что в старинном разделении богословия на «умозрительное» и «деятельное», *doctrina de credendis* и *doctrina de*



agendis, собственно *богословием* является именно второе, то есть «нравственное», тогда как первое удовлетворяет гностическим интересам и фактически тождественно *христианской метафизике*, подвергнутой беспощадной критике Кантом. Вместе с кенигсбергским мыслителем он готов искать «царство» и «свободу» только в сфере «практического разума».

Евангелие, — подчеркивает Тареев, — «не учит отдельно вере и жизни, не имеет религиозно-гностической задачи, не дает нам теоретического познания потустороннего мира; оно отправляется из опыта божественного переживания, оно учит о божественной жизни, как она открывается в человеческом опыте, оно научает нас жить божественною жизнью, творить истину: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν»¹⁰³.

Метафизика, — иудейская, платоническая, синкретическая — вообще *всякая возможная метафизика*, равно как и космология, натурфилософия, — является лишь *фоном*, если угодно, *внешней декорацией* для этой деятельности. Иначе как же можно было бы проповедовать Христа всему миру — и тунгусам, и аборигенам Австралии?

Поэтому Тареев, не без основания, настаивает, что элементы иудейского гносиса «служат лишь безразличною формою для нового евангельского учения. Если бы мы стали систематизировать эти элементы по евангелию, то в результате мы получили бы чистое иудейское богословие. Наше схоластическое богословие и есть, главным образом, систематизация гностических элементов, и оно непосредственно при- мыкает к иудейскому богословию, не затрагивая чистого евангельского учения»¹⁰⁴.

Но это далеко не просто *размежевание*. По Тарееву, гностическое начало в догматике неотделимо от *юридизма*, и потому оно обречено искажать самую суть дела Христова. Он не просто идет в русле той критики юридизма, которую вели Сергей (Страгородский), П. Я. Светлов, Антоний (Храповицкий), Тарасий (Курганский) и другие, но, скорее, занимает в этой группе ведущее положение.

«Несение людских грехов и болезней новозаветным Спасителем, — пишет Тареев, — должно быть истолковано единственно в смысле Его реального подвига и фактических результатов Его духовного дела, но никак не в смысле старых договорно-юридических понятий, с которыми имеет дело гностическая теория искупления»¹⁰⁵.

Критика юридизма оборачивается у Тареева в гневную полемику не против латинской схоластики, как это не раз уже бывало, а против «греческого» гностицизма, причем легко заметить, что различения между *гнозисом* и *гностицизмом* он намеренно не проводит или не желает проводить.

КОРЕНЬ ЗЛА — ВИЗАНТИЗМ

Именно Византия, как представлялось нашему богослову, отравила Русь ядом гностицизма и аскетизма...

«Я, — писал Тареев, — присоединяюсь к Ивану Грозному, который сказал Поссевину: „На греков нам не указывай: они для нас не Евангелие. Мы веру держим истинную христианскую, а не греческую“. Что у Ивана Грозного сорвалось с языка в пылу полемики, то нужно выставить сознательным началом богословствования. Все народы призваны к сотрудничеству на ниве Христовой, и время уже нам страхнуть с себя исконное греческое иго, потребовать своего почетного места за духовной трапезой Христа»¹⁰⁶.

В то время, когда писались эти строки, Русская Церковь еще не без труда и внутренних борений освобождалась от плена латинской схоластики, а о еллинском полоне тогда если и задумывались, то лишь по поводу раскола XVII века... Тареев хватил далеко и без должной осмотрительности. В результате, по сути, все греческие отцы оказались у него повинны в гностицизме... Но не прислушаться к его словам все же нельзя...

В России «в течение долгих веков богословствование состояло в повторении греческой письменности, без свободных обнаружений собственной души <...> Греки отождествляли свое национальное дело, свою национальную христианско-философскую мысль с церковным преданием <...> Навстречу этим притязаниям эллинизма шло наше исконное самоунижение, самооплевывание <...> Греческий гений проявил себя в христианской философии *интеллектуализмом* в его крайней форме, именно — *гностицизмом*, который вместе с магией образует главный состав *мистицизма* и который неизбежно сопровождается *аскетизмом*; греческое богословствование характеризуется аскетическим гностицизмом и гностическим аскетизмом. Свой интеллектуализм и гностицизм



греческое христианское богословствование наследовало от античной философии. Зависимость св. отцов и учителей Церкви от греческой философии, особенно от Платона и Плотина — общепризнанный факт»¹⁰⁷.

В своих, не свободных от тенденциозности, обобщениях Тареев даже забывает, что святые отцы писали не только на греческом, но и на латинском, сирийском и даже новых языках...

«Святоотеческое учение — мы имеем твердые основания сказать это — есть сплошной гностицизм, греческий гностицизм. Гностицизм существенно связан с аскетизмом (ср. проф. Болотова *Лекции*), который и входит в основной состав святоотеческого учения. Заимствованная у греческого язычества времени его упадка, при широком влиянии восточных учений, аскетическая тенденция в византинизме достигла крайней степени развития. Византинизм — это аскетическая система жизни; византийская литература — специфически аскетическая литература... Гностицизм и аскетизм — вот что подарила нам греческая традиция. В этом факте лежит объяснение того, почему вопрос о предании имеет для нас общекультурный интерес: святоотеческая литература была проводником в нашу культуру чужого, национально-греческого, упадочного, гностико-аскетического мирозерцания и миропонимания. В значении гностицизма и аскетизма — центр тяжести вопроса о принципе „отечества“ в богословии. Гностицизм и аскетизм — заклятые враги русского гения <...> Византийский гностицизм сковывал русскую религиозную мысль, душил наше богословское творчество, не давал взойти нашей собственной философии сердца, сушил ее корни, сжигал ее ростки. Византийский аскетизм отравил нашу волю и исказил всю нашу историю»¹⁰⁸.

При самой глубокой симпатии к национальным чувствам Тареева нельзя не признать, что в его рассуждениях избыточествуют неточные формулировки и неоправданные обобщения, а главное — они принципиально антиисторичны. Как бы складывалась сама великорусская нация, ее дух и характер без византийской иконы, книжности, церковного устава? И разве не вполне естественно, что свой духовный путь она начинала с ученической подражательности?

Тем не менее, отрицательное или, во всяком случае, критическое отношение к духовной зависимости Руси от византизма было характерно не для одного только Тареева. Флоровский — понятное

дело, с неодобрением — констатирует его и у митрополита Антония (Храповицкого):

«К позднейшему „византизму“ Антоний относится, скорее, сурово и сожалеет, что „наше религиозное сознание воспитано совершенно в направлении этого, исключительно отрицательного склада духовного саморазвития, исчерпывающегося в одной борьбе со страстями и мало знающего о положительных плодах царствия Божия, о жизни в радостной любви к людям“. Всегда чувствуется этот некоторый привкус гуманистического оптимизма...»¹⁰⁹

То же самое может быть сказано и о другом крупном богослове, стоявшем в оппозиции к Антонию по церковно-политическим вопросам, — С.В. Троицком...

Выход из «византийского тупика» Тареев видел в возрождении исконной русской философии сердца, провозвестником которой был опальный архимандрит Феодор (Бухарев)...

«...Мировоззрению А.М. Бухарева, во всяком случае, не может быть отказано в замечательной стройности и последовательности. И по существу его центральная идея о гармоническом сочетании христианской духовности с мирской, или светской жизнью, обладает всеми признаками истины живой и глубоко коренящейся в мировой душе и в историческом организме. Скрепленная же с его личным подвигом, она создает ему заслуженную славу, сияние которой падает на русскую богословскую школу»¹¹⁰.

В симпатии к Бухареву Тареев тоже сблизился со своим антиподом — свящ. Флоренским...

Таким образом, то разделение мирской, светской жизни и христианской духовности, на котором обычно настаивал Тареев, носит у него — пользуясь кантовским термином — чисто регулятивный характер. В противном случае их пути с А.М. Бухаревым принципиально разошлись бы...

Примечания

1. Тареев М.М. Евангелие. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. С. 17.
2. Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. М., 1999. С. 92–93.
3. Тареев М.М. Христос. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. С. 7.

4. Тареев М. М. Евангелие. Указ. изд. С. 7.
5. Там же.
6. Антоний (Храповицкий), еп. Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 85.
7. Тареев М. М. Новое богословие // Богословский Вестник. 1917, август-сентябрь. С. 178.
8. «Более соответствует христианству основное содержание протестантской этики, — отмечает он, — как описание „самой христианской жизни“. Оно почти совпадает с направлением восточно-христианской аскетики. В наших системах нравственного богословия оно находит самое широкое применение» — и ссылается далее на пособие епископа Пензенского Иннокентия. — Тареев М. М. Религиозная жизнь. Сергиев Посад, 1910. С. 213.
9. Тареев М. М. Религиозная жизнь. Указ. изд. С. 199.
10. В письме к преосв. Арсению (Стадницкому) от 18.06.1909 Тареев, в частности, указывал: «Ректор был не только моим цензором, но и редактором: помещая мои статьи в своем журнале и в тексте, и в приложениях. Я могу представить десятки его писем, в которых он излагал свой восторг пред моим богословствованием. Если же в самое последнее время он начал действовать против меня, то это... „его дело“, а не мое». — Цит. по: Голубцов С. [протоиак.] Московская духовная академия в революционную эпоху. М., 1999. С. 234–235.
11. Об этом дважды рассказывал А. Ф. Лосев в своих беседах с В. В. Библихиным: «Компания, в которой я оказался с епископом Федором, не очень казенная была. Я спросил: Как Вы такого декадента и символиста, как Флоренский, поставили редактором „Богословского вестника“ и дали ему заведовать кафедрой философии? — Все знаю... Символист, связи с Вячеславом Ивановым, с Белым. Но это почти единственный верующий человек во всей академии был!» — См.: Библихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 69, 269.
12. Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991, май-июнь. С. 101.
13. Смирнов К. А. Имманентная философия христианства (о М. М. Тарееве). Пг., 1914. С. 15.
14. Особенности кенотического богословия М. М. Тареева подробно рассмотрены в книге: Röhrig H.-J. Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev. Leipzig: Benno Verlag, 2000.
15. Valliere P. R. М. М. Tareev: A Study in Russian Ethics and Mysticism. Columbia University, 1974. Р. 12. Пользуясь случаем, приношу благодарность профессору Полю Валье, приславшему мне копию своей диссертации, которая, к сожалению, осталась неопубликованной.

16. Смирнов К.А. Имманентная философия христианства (о М.М. Тарееве). Указ. изд. С. 16.
17. П. Валье отмечает эту, казалось бы не вполне логичную, расположенность Тареева именно к св. Кириллу Александрийскому, а не к Антиохийской школе (*Valliere P.R.* Op. cit. P. 76). Однако Тареев полностью признает, что «о действительности человеческих немощей Иисуса Христа, условности и постепенности Его человеческого развития, трудно сказать лучше, чем это делает Феодорит», но «свобода самоуничтожения» Христа у Кирилла выражена, по его мнению, столь твердо, что можно закрыть глаза на видимую его «уступку докетизму» (*Тареев М.М.* Христос. Указ. изд. С. 113), да и, по сути дела, теопасхизму...
18. Переиздана в антологии: «Смысл жизни». Под ред. Н.К. Гаврюшина. М., 1994. С. 123–242.
19. Голубцов С. [*протоиак*]. Цит. соч. С. 93.
20. «В 1892 году мною было напечатано и представлено в Совет Академии, на соискание степени магистра богословия, исследование „Искушения Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историею дохристианских религий и христианской Церкви“. Последовавшая в надлежащем порядке, на коллоквиуме, защита мною диссертации признана Советом удовлетворительною. Но Святейший Синод, не отказав мне в искомой степени безусловно, однако, „предложил мне заглавие сочинения изменить, самое сочинение, при руководстве Слова Божия и святоотеческих писаний, пересмотреть“ (Указ на имя Его Преосвященства, Преосвященнейшего Александра, Епископа Дмитровского, от 14 мая 1893 года за № 2138). Во исполнение сего указа мною было представлено в 1895 году в Совет, в рукописи, сочинение „Искушения Господа нашего Иисуса Христа“. Новое издание. Представленные в 1898 году в Совет отзывы рецензентов одобрили сочинение и именно в том смысле, что мною исполнено повеленное в указе Святейшего Синода. С своей стороны Совет, признав диссертацию удовлетворительною для степени магистра, разрешил мне, как я уведомлен отношением академической канцелярии от 7 июля 1898 г. за № 268, „печатание диссертации с тем, чтобы я по крайней мере за две недели до защищения представил 50 экземпляров напечатанной диссертации“. В настоящее время диссертация эта мною напечатана, но мне думается, что я не обязан вновь защищать диссертации. В упомянутом указе Святейшего Синода буквально сказано так: „1) предложить Тарееву заглавие сочинения изменить, самое сочинение тщательно, при руководстве Слова Божия и святоотеческих писаний, пересмотреть, особливо в тех его частях, которые имеют ближайшую связь с нынешним его заглавием и по исправлении вновь представить на рассмотрение Совета Академии. 2) О имеющем затем последовать постановлении академического Совета

- донести в свое время Святейшему Синоду <...> Новый коллоквиум указом не предполагается». — Богословский Вестник. 1902, № 12. С. 320–321.
21. *Б-ский*. Из академической жизни // Богословский Вестник. 1902, № 11. С. 371–372.
22. *Valliere P.R.* Op. cit. P. 78.
23. *Тареев М.М.* Христианская свобода. (Основы христианства. Т. IV). 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. С. 35.
24. *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М. С. 116, прим.
25. *Valliere P.R.* Op. cit. P. 63.
26. *Тареев М.М.* Испытания Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историею дохристианских религий и христианской Церкви. М., 1892. С. 232–233.
27. *Тареев М.М.* Религия и нравственность // Богословский Вестник. 1902, № 10. С. 78.
28. Там же. С. 79.
29. Там же. С. 91.
30. *Тареев М.М.* Христианская свобода. Указ. изд. С. 172.
31. Там же. С. 339.
32. *Тареев М.М.* Истина и символы в области духа. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. С. 91.
33. *Тареев М.М.* Евангелие. Указ. изд. С. 205. Тем не менее, делая на всякий случай поклон в сторону церковной власти, он тут же цитирует влиятельного иерарха: «правила этики, отрешенные от догматов, оказались у Канта не только не обоснованными научно, но и взаимно противоречащими друг другу» (*Антоний (Храповицкий)*, еп. Полн. собр. соч. Т. II. С. 31).
34. *Тареев М.М.* Христианская свобода. С. 173.
35. Там же. С. 171.
36. *Тареев М.М.* Религиозная жизнь. Сергиев Посад, 1910. С. 178. Ср.: там же, на с. 180, пояснение к знаменитым словам Канта о двух вещах, всегда наполняющих его душу изумлением: «Отношение между этими мирами — звездным, природным, в котором человек исчезает как незаметная точка, как мимолетное явление, и внутренним, моральным миром моей личности — создает существенное содержание религиозной проблемы: нравственным сознанием, по философии Канта, постулируются бытие Бога, нравственный миропорядок и бессмертие души».
37. *Тареев М.М.* Христос. С. 229.
38. *Тареев М.М.* Религия и нравственность. С. 123.

39. *Тареев М.М.* Евангелие. С. 21.
40. Там же. С. 24.
41. Там же. С. 28.
42. Там же. С. 27.
43. Там же. С. 30.
44. *Тареев М.М.* Истина и символы в области духа. С. 134
45. *Тареев М.М.* Евангелие. С. 12.
46. *Тареев М.М.* Христос. С. 7.
47. *Тареев М.М.* Христианская философия. Ч. I. Новое богословие. М., 1917. С. 9.
48. *Тареев М.М.* Евангелие. С. 18.
49. *Тареев М.М.* Христианская философия. Ч. I. Новое богословие. С. 11.
50. *Vallier P.* Op. cit. P. 93.
51. *Ibid.* P. 226.
52. *Тареев М.М.* Христианская философия. Ч. I. Новое богословие. С. 13.
53. *Тареев М.М.* Истина и символы в области духа. С. 151.
54. Там же. С. 150
55. Там же. С. 149.
56. Там же. С. 152.
57. *Тареев М.М.* Евангелие. С. 23.
58. Об этом см. в весьма дельной, но довольно редкой брошюре: *Бродский А.И.* Михаил Тареев. СПб., 1994. С. 58–67.
59. Там же. С. 57.
60. *Тареев М.М.* Одинокие // Христианин. 1907, № 2. С. 308. Цит. по: *Голубцов С., протодиак.* Московская духовная академия в революционную эпоху. Указ. изд. С. 111.
61. «...Как школьник себя чувствовал и профессор М.М. Тареев с его „Учением о нравственности“. Об этом М.М. сам говорил на лекциях. Может быть, Феодор делал это не по собственной инициативе <...>, послушно выполняя волю „пославшего его“ и ревностно выполняя преподанное ему». — *Постников С.Н.* Воспоминания об Академии (1910–1915) // Встреча. 1997, № 2(5). С. 21. О напряженном бытии Тареева свидетельствуют и его письма к преосв. Арсению (Стадницкому). — См.: *Голубцов С., протодиак.* Цит. соч. С. 233–235.
62. Там же.

63. *Vallier P.* Op. cit. P. 39–40.
64. Издание его было официально приостановлено решением Правления академии от 2 марта 1919 г. в связи с заявлением редактора «о невозможности продолжать издание журнала вследствие тяжелых условий переживаемого времени». — Цит. по: *Голубцов С., протодиак.* Из истории «Богословского вестника» // Богословский Вестник. Сб. науч. трудов. Вып. II. Сергиев Посад, 1998. С. 27.
65. *Волков С. А.* Возле монастырских стен. М., 2000. С. 136.
66. *Тареев М. М.* Евангелие. С. 349.
67. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. Сергиев Посад, 2004. С. 389.
68. *Тареев М. М.* Евангелие. С. 94–95.
69. Там же. С. 359.
70. Там же. С. 357.
71. *Тареев М. М.* Новое богословие // Богословский Вестник. 1917, октябрь-декабрь. С. 198.
72. Там же. С. 207
73. Там же.
74. Там же. С. 210.
75. Там же. С. 211.
76. Там же. С. 212.
77. Там же. С. 213.
78. *Трубецкой С. Н., кн.* Собр. соч. Т. I. М., 1907. С. 446.
79. *Уделов Ф. И.* Об о. Павле Флоренском. Paris. Б.г. С. 82.
80. *Тареев М. М.* Истина и символы в области духа. С. 133.
81. Там же. С. 135.
82. *Тареев М. М.* Евангелие. С. 20.
83. Там же. С. 290.
84. *Тареев М. М.* Христос. С. 6.
85. Там же. С. 145.
86. *Тареев М. М.* Истина и символы в области духа. С. 123–124.
87. Там же. С. 152.
88. Там же. С. 166
89. *Кожевников В. А.* Философия чувства и веры в ее отношении к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. Ч. I. М., 1897. С. 287.

90. Тареев М. М. Истина и символы в области духа. С. 101.
91. Там же. С. 169.
92. Тареев М. М. Христианская свобода. С. 82.
93. Там же. С. 406.
94. Отмечая, однако, что в одном месте Тареев весьма *точно* определяет значение аскетизма в христианстве, С. М. Зарин указывает, что в данном случае он следует за формулировкой о. И. Л. Янышева, который и сам заметил эту «преемственность». — Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. Кн. I. СПб., 1907. С. 202, прим. 4; Янышев И. Л., *протопресв.* Православно-христианское учение о нравственности. 2-е изд. СПб., 1906. С. 202.
95. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. Кн. I. Указ. изд. С. 204.
96. Там же. С. 199.
97. Тареев М. М. Евангелие. С. 357.
98. Антоний (Храповицкий), *еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 85.
99. Тареев М. М. Христос. С. 7.
100. Тареев М. М. Истина и символы в области духа. С. 181.
101. Там же. С. 151.
102. Тареев М. М. Евангелие. С. 8.
103. Там же. С. 9.
104. Там же. С. 159.
105. Там же. С. 320. В этой же книге Тареев прямо связывает *юридизм с гностицизмом* (см. с. 316).
106. Тареев М. М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917, октябрь-декабрь. С. 219.
107. Там же. С. 215–220.
108. Там же. С. 224.
109. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 432–433.
110. Тареев М. М. Христианская свобода. С. 324.



«Сила и слава Церкви»: И. В. Попов



«...Сила и слава Церкви создается не железным мечом императора, не пышностью культа, не привилегиями духовенства, не проклятиями инакомыслящих, а единственно осуществлением евангельской любви во взаимных отношениях верующих»¹.

Мч. Иоанн Попов

Характеризуя ученость профессора И. В. Попова, архиепископ Иларион (Троицкий) говорил своим соузникам по Соловецкому лагерю: «если бы, отцы и братья, все наши с вами знания сложить вместе, то это будет ничто пред знаниями Ивана Васильевича»². Его утверждение не было преувеличением... Потому-то богословское наследие и церковно-общественная позиция И. В. Попова представляют исключительный интерес.

В русском богословии мученик Иоанн Попов³ был одним из ярких ревнителей *антиохийской* традиции⁴, вершину которой он видел в творчестве св. Иоанна Златоуста. Характерной чертой антиохийцев Попов считал преобладание «морального элемента над мистическим, обостренный интерес к нравственной самостоятельности»⁵.

Противоположная, мистическая установка вызывала у него активное неприятие. *Мистикой* для него было все, что ставит так называемую «непосредственную» любовь к Богу, обычно культивируемую в затворничестве, выше любви, проявляемой через любовь к ближнему.

Религиозный идеал Попова, как и Иоанна Златоуста, — это любовь к ближним в конкретных условиях мирской жизни, в которые поставлен

человек, а не попытка найти и создать *иные* условия в *отрыве* от них⁶... В этом именно подвиге любви и состоит *сила и слава Церкви*.

* * *

Сын священника, Иван Васильевич Попов (1867–1938) окончил Смоленскую духовную семинарию (1888) и Московскую духовную академию (1892), был оставлен при ней и, год спустя, назначен исполняющим должность доцента по кафедре патристики. Здесь, в МДА, в 1894 году он впервые встретился со своим ровесником архимандритом Сергием (Страгородским). Их пути потом не раз пересекались, как и богословские интересы... Здесь же познакомился он и с архимандритом Антонием (Храповицким), который тогда был ректором и во многом казался молодому богослову близким по духу...

Первую пробную лекцию Попов прочел о Тертуллиане. В дальнейшем он посвятил много трудов церковным мыслителям христианского Запада, хотя и Восток также постоянно привлекал его внимание.

Защита магистерской диссертации «Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности» (1897), по-видимому, способствовала его избранию действительным членом Московского психологического общества при Императорском московском университете (1898) и назначению экстраординарным профессором МДА по кафедре патристики (1898).

В 1901–1902 годах Иван Васильевич был направлен на стажировку в Берлине и Мюнхене. Там его поразила четкость изложения и блестящая память профессоров, своеобразие общественной жизни студентов.

Посетив одно религиозное собрание, исполненное религиозной патетики, Попов, по его словам, «оказался слишком позитивным» для того, чтобы подобное представление могло на него подействовать, хотя и не усомнился в искренности «некоторых, по крайней мере, членов собрания»⁷.

В самом деле, будучи совершенно чуждым всякого мистицизма и отвлеченной метафизики, И. В. Попов, порой незаметно для себя, усваивал отдельные элементы позитивистических умозрений, столь распространенных в ту эпоху, и в его магистерской диссертации сему примеров немало...

Вернувшись из-за границы, Иван Васильевич с 1903 по 1906 год был редактором «Богословского вестника», но атмосфера политической напряженности и подозрительности побудила его отказаться от этих обязанностей. С 1907 года он совмещает работу в МДА с преподаванием в Императорском московском университете.

Докторскую диссертацию о блж. Августине И. В. Попов предпочел защищать в Петроградской духовной академии (1917)⁸.

Основной базой научных изысканий Попова служили, конечно, труды западных, прежде всего немецких, богословов и церковных историков. Но он был прекрасно начитан и в философской книжности, испытал известное влияние Канта и Гегеля, читал Ренана и Ницше. Весь этот круг чтения не мог не отразиться на характере его рассуждений и даже на терминологии.

«ЕСТЕСТВЕННЫЙ ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН»

Внимание И. В. Попова к *естественному нравственному закону* вполне соответствовало его симпатии к антиохийской богословской традиции, о которой он позднее так ярко напишет в своем исследовании о св. Иоанне Златоусте (1908). Ведь именно в этой школе преобладал интерес к *нравственно-психологической*, а не отвлеченно-метафизической проблематике, и принципиальное внимание здесь уделялось образу Христа именно со стороны Его *человеческой природы*...

Своей задачей И. В. Попов поставил, во-первых, дать критический анализ наиболее заметных и обоснованных этических теорий, продолжавших вызывать интерес в конце XIX столетия, а затем и положительное раскрытие собственной точки зрения⁹.

В основе этики *утилитаризма* (И. Бентам, Дж. Милль) Попов находит убеждение в изначальной эгоистичности человеческой природы и отрицание возможности бескорыстных движений воли с точки зрения теории познания. В связи с этим он критикует также *гедонистическую этику*, рассматривает взгляды Рибо, даже опыты Вейсмана и проблему наследования приобретенных признаков... В отношении последней он делает вывод, что она не решена окончательно и «продолжает разделять биологов», а потому сей камень в здании эволюционной этики «нужно признать по меньшей мере ненадежным»¹⁰.

В целом, утилитаризм, согласно Попову, оказывается одной из форм *эвдемонизма*, но весь характер христианства «как религии самопожертвования» говорит против эвдемонистического понимания нравственности¹¹.

Под рубрикой «мораль бескорыстных чувств» И. В. Попов объединил взгляды весьма различных по духу и времени жизни мыслителей — Кирхмана и Шопенгауэра, Шефтсбери и Хатчесона... В учении И. Кирхмана (1802–1884) на первое место выдвигается «чувство уважения». По мнению Попова, последнее неотделимо от чувства удовольствия, а стало быть, и не вполне бескорыстно; оно «не имеет никаких преимуществ сравнительно с другими чувствами, предметом которых служит собственное я», оно «не уясняет возможности происхождения содержания нравственности из произвольных волений авторитета», оно «приобретает истинно-нравственный характер <...>, если соединяется с любовью»¹².

Однако сама тема «уважения» не прошла для Попова бесследно. Нравственное поведение, с его точки зрения, ведет к «самоуважению»: «Когда поступающий согласно с требованием нравственности чувствует свое единство с повелевающим авторитетом, исчезает чувство подавленности, собственного принижения, которым начинается уважение, заповедь авторитета перестает быть чуждой и воля исполняющего отождествляется с волею заповедающего»¹³. Эта тема была прекрасно разработана еще пиетистами XVIII века, и герой романа К. Ф. Морица «Антон Райзер» (1783–1790) постепенно тоже пришел к пониманию того, что основой добродетели (*Basis der Tugend*) является самоуважение (*Selbstachtung*)...

Нравственная система Шопенгауэра, в которой в качестве идеала выдвигается самоотречение, представляется Попову противоречивой: «самоотречение высоко, если оно имеет своею целью достижение положительного идеала, но воздержание, налагаемое на себя с единственной целью самоуничтожения, есть бегство с поля битвы. Это — нравственность пассивного Востока, подавленного противоречием идеала и действительности и потерявшего надежду на лучшее будущее»¹⁴. Относительно *активного* Запада Попов в это время, видимо, не терял определенных надежд...

С Шопенгауэром дело обстоит так же, как и с утилитаризмом, «только в обратном виде». Утилитаристы, «желая оправдать эгоизм,

ссылаются на то, что другие люди суть только наши представления, призраки, существующие лишь в единой реальности — нашем я. Шопенгауэр, с целью оправдать сострадание, утверждает наоборот, что наше я в его отдельности от других есть призрак, действительно же существует единая реальность — не я»¹⁵.

Утилитаристы в этом рассуждении как-то вполне безоговорочно отождествились с солипсистами, но изящество риторического приема неоспоримо...

Переходя к Шефтсбери и Хатчесону, Попов отмечает, что «значение чувства ценности в деле нравственности было понято шотландскою школою», однако ею не было показано «каким образом эти чувства возникают и <...> почему они соединяются с определенными действиями, намерениями и склонностями, а не какими-либо иными»¹⁶.

Вершину этических учений занимают творения Канта и Гербарта.

Кант отрицает моральность действий, совершаемых по склонности¹⁷. Вся его аргументация «имеет такой вид, как будто он заботится главным образом о разумных существах и выяснении закона их нравственной деятельности, человека же касается между прочим, — лишь в такой мере, в какой по свойствам своей природы он приближается к бесплотным духам»¹⁸.

Эти рассуждения И. В. Попова очень напоминают спор И. В. Лопухина с митр. Платоном о принципе «бескорыстной любви» у Фенелона, когда московский святитель сказал, что такая любовь «разве для Ангелов, а не для людей»¹⁹, а равно и замечание В. В. Болотова о св. Иоанне Златоусте, «который идеал священства развил до такой высоты, что он мог быть осуществлен только ангелами»²⁰.

По мнению Попова, чтобы человек «был морален в своем существе, а не со стороны только своего разума, необходимо, чтобы известное состояние чувства входило в состав требований нравственного закона»²¹. Совсем не очевидно, однако, что Канта правомерно отделять от «морали бескорыстных чувств»! Достаточно было бы вспомнить то, что он пишет о *чувстве уважения* и как эти его замечания соотносятся с его же «наблюдениями над чувством возвышенного»²²...

Что же касается Гербарта, то в его нравственном учении выделяются эстетическое начало и принцип единения воли. Гербарт, по сути

дела, и есть та вершина, с высоты которой русскому богослову удобнее всего изложить собственный обобщающий взгляд на «естественный нравственный закон».

Различие между Кантом и Гербартом, согласно И. В. Попову, невелико: «Кант приходит к своим формулам путем непоследовательности, изменяя формальной точке зрения, а Гербарт совершенно последовательно, так как его исходной точкой были не формальные понятия, связанные с нравственными идеалами, а самое содержание нравственных правил»²³.

Гербарт нуждается в коррекции только в связи с тем, что нравственность «не есть вид эстетических отношений, но лишь явление, аналогичное им», что «содержание отдельной воли и отношение между волями суть понятия соотносительные и взаимно обуславливающие друг друга», что содержание нравственности сводится «к идее благожелания, т. е. согласия и единения воль»²⁴.

Собственная позиция И. В. Попова, в которой идея *согласия и единения воль* играет не менее важную роль, сводится к тому, чтобы дать положительный синтез этических теорий, сделав его смысловым центром понятие *любви*. Очень ощутимо, что его философские симпатии развиваются параллельно и в одном направлении с идеями митр. Антония (Храповицкого), хотя ряд немаловажных нюансов, касающихся их расхождений, нельзя оставить без внимания.

ЧУВСТВО И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

«Нравственный закон, как принцип, определяющий деятельность воли, — согласно И. В. Попову, — должен иметь основу в одном из ее стремлений. Но стремления не даны нам непосредственно. Мы можем судить о них или на основании чувств, в которых они выражаются, или на основании представлений, которыми они возбуждаются»²⁵. Чувство, по Попову, вообще есть результат удовлетворения или неудовлетворения какого-нибудь стремления.

Итак, чувства и представления — зеркало воли. Как они различаются между собой и как эту волю отражают? Как они соотносятся с сознанием, или со-вестию, и как участвуют в созидании *духовной личности*? Именно эти вопросы и волновали И. В. Попова на протяжении всей его

творческой деятельности, не исключая и работы над «Миросозерцанием блаженного Августина».

«В человеческой душе, — пишет он, — самым подвижным и изменчивым элементом служит представление. Чувство, напротив, более устойчиво. Вследствие этого умственное развитие всегда опережает развитие чувства. Этим, между прочим, объясняется тот весьма распространенный факт, что люди очень часто бывают лучше своей философии. Очень часто человек исповедует самую вредную доктрину, но остается добродетельным»²⁶.

Одна из важнейших идей И. В. Попова — это возможность переноса *конкретных* чувств на *отвлеченные* представления и понятия. Чисто *логическое* обоснование нравственности в духе кантовского автономизма его принципиально не устраивает. В нравственности он видит, в первую очередь, *переживание* и *сопереживание*.

«Естественный нравственный закон» основан прежде всего на различении *чувств* и *представлений*, соотнесении их с *нравственным идеалом*, изучении того, как соотносятся *воля* и *сознание*. В центре внимания, таким образом, необходимо должно оказаться понятие *совести*.

Совость, — по Попову, — есть «сложное состояние духа». В ее состав входят элементы постоянные (такие как чувства долга, нравственного одобрения, ценности) и изменяющиеся, или второстепенные (чувства удовольствия или страдания, связанные с осуществлением «благожелательных склонностей»). Но есть в ней и *представления*, и элементы *рефлексии*.

В итоге совесть оказывается возможным определить как «сознание, обнимающее собою представление о нравственном законе или идеале, оценку его с точки зрения субъекта и его деятельности и возникающее вследствие этого радостное или мучительное чувство»²⁷. Это определение, которое не свободно от тавтологии (со-знание и со-ведение суть одно и то же — *conscientia*), Попов иллюстрирует примерами из художественной литературы (У. Шекспир, В. Гюго и т. д.).

ИДЕЯ НРАВСТВЕННОГО ПРОГРЕССА

Не может быть никаких сомнений, что И. В. Попов принципиально *разделял* позитивистскую идею прогрессивного развития человечества даже в *нравственном* отношении.

Убежденный в том, что, постепенно перенося свои чувства любви и взаимной поддержки на более широкие представления, человек неизбежно возрастает в нравственном плане, Попов высказывает такие положения, которые вполне естественно было бы слышать от увлеченного читателя Конта и Спенсера. «Расширение объема нравственных отношений, — утверждает он, — шло постепенно, так сказать, концентрическим кругами»²⁸.

«Чтобы создать идеалы, охватывающие собой все человечество, — продолжает Попов, — нужно было иметь сознание высоко развитое в формальном отношении, способное к широкой обобщающей деятельности, к отвлеченному мышлению, и в то же время богатое содержанием — наблюдениями и опытом. Было бы странно, если бы человек, в языке которого нет слова даже для выражения понятия дерева, который не умеет считать далее десяти, мог в то же время создать для себя понятие о стоической республике богов и людей и слить с этим понятием чувства любви и благопожелания. Противоречило бы всем законам развития симпатии, если бы первобытный человек мог понимать и сочувствовать каждому человеческому существу»²⁹.

Итак, оказывается простая *симпатия* к другому должна пониматься как результат некоего социального и научного развития. Невольно приходит на память сочинение далекого от богословской проблематики князя П. А. Кропоткина «Взаимная помощь как фактор эволюции»³⁰. Последний стремился противопоставить учению Дарвина о *борьбе за существование* универсальный принцип *сочувствия* и *взаимной поддержки*, проявляющийся даже в животном мире и являющийся смутным отражением христианской любви. И. В. Попов, возможно, сам того не замечая, мыслит, напротив, в типичной конто-спенсеровской системе представлений.

«Закон распространения чувств с конкретных образов на отвлеченные понятия, — говорит он, — объясняет, почему на каждой ступени нравственного развития общие этические понятия соответствуют достигнутой ширине объема нравственных отношений. Там, где



предметом любви является только единоплеменник, вызывать чувство может только понятие племени, но не человечество»³¹.

В общем, достаточно достичь *понятия* человечества и *распространить* на него чувство любви, прежде относившееся только к близкому родственнику, и в нравственном прогрессе совершится существенный скачок. Непонятно только, почему же Каин убил *родного брата* Авеля, и почему такого рода *братоубийство* остается существенным фактором общественной жизни даже в пору бурного расцвета общественных наук...

Однако христианство, по Попову, вполне включается в схему общественного прогресса и находит в ней свое место.

«Торговлею финикиян и греков, — пишет он, — военными походами Александра Македонского, проникавшего даже в Индию, образованием всемирной римской монархии, распространением латинского языка — впервые были подточены те стены, которые отделяли в древнем мире один народ от другого. Эти внешние обстоятельства расшатали национализм древних обществ и подготовили почву для принятия и распространения христианского учения о любви ко всякому человеку»³².

Сказано очень смело, только что же это первые христиане, удручая апостолов, тянулись друг к другу по принципу *крови*, родства, да и по сей день не оставляют националистических симпатий и пристрастий? Или нужен еще один всемирный завоеватель и Всемирная торговая организация, чтобы еще раз удобрить почву? Решительно возражал против утверждения, что «развитие добра идет параллельно с развитием знания», во многом единомысленный с Поповым митр. Антоний (Храповицкий)³³...

Греческие философы, пишет Попов, исходя из понятия Логоса «как внутренней движущей разумной силы мира», признали в человеческом разуме часть этого Логоса. «Достаточно было выразить эту мысль в религиозной форме, чтобы получилось представление о Боге как Отце всех людей. Эта форма выражения особенно свойственная Эпиктету. Соответственно этому все человечество представлялось как одно целое, как одна семья. Христианство, проповедуя равенство всех людей, вводило эту мысль в сознание человечества тоже при помощи усиленной проповеди о единстве происхождения человеческого рода.

Таков глубокий смысл библейского повествования о происхождении человека от одной четы»³⁴.

Иными словами, стремление человечества к *единой* воле Отца Небесного вполне объяснимо из *имманентных* соображений, оно — результат особого взаимодействия чувства и ума, итог некоей прогрессивной эволюции, прослеживаемой на филогенетическом и онтогенетическом уровнях³⁵... Аналогичной, по тем временам весьма распространенной схемой пользовался и М. М. Тареев. «Биологическая эволюция, — писал он, — повторяется в эмбриологическом развитии; религиозно-историческая эволюция повторяется в лично-религиозном развитии»³⁶.

Но Тареев вряд ли бы согласился с утверждением И. В. Попова, будто развитие наук, общих понятий *подготовило почву* для распространения Евангелия. Для него науки и понятия — гносис, и учение Христа выражается не *логически*, а *приточно*. Тареев здесь гораздо тоньше, ибо Попов мыслит в стандартной схеме «от мифа к Логосу».

«Первобытный миф, — пишет он, — был в свое время объяснением природы, выражением миропонимания. Это — зарождающаяся наука и философия»³⁷. И именно *прогресс науки* — о чем все время и твердили позитивисты — «способствует возникновению идеи человечества как одной братской семьи»³⁸.

Таким образом, историософия И. В. Попова в весьма заметной мере проникнута позитивистскими представлениями... Из их круга автор вырывается только в связи с темой Божественного Откровения.

«Свое завершение расширение объема нравственных отношений получило тогда, когда на помощь естественному развитию явилось Божественное Откровение — в христианстве. Объектом нравственных отношений христианство поставляет весь мир живых существ, который, не исчерпываясь людьми и природой, охватывает собою царство духов»³⁹.

Впрочем, и здесь выясняется, что *буддизм* не чужд такого чувства вселенской любви, а усилению последней может даже способствовать учение о *переселении душ*⁴⁰. Как только «пассивный Восток» поднялся до таких нравственных высот *помимо* европейского научного и общественного прогресса?





Еще одним свидетельством позитивистической ориентации Попова в ранний период его творчества являются отдельные черты его *эстетических воззрений*.

«Эстетическое действие природы, — пишет он, — основывается на ее олицетворении. Природа в этом случае представляет собою грандиозный символ. Нужно иметь достаточно внутреннего содержания — широкие обобщения и глубокие чувствования, — чтобы наполнить ими этот великий символ. Но пока человек сам не обладает еще такими богатствами, для него природа мертва. Для человека, незнакомого с элементарными сведениями в астрономии, для человека с вялым воображением звездное небо есть просто поверхность, испещренная блестящими точками. Чтобы почувствовать себя в ясную ночь на грани бесконечности и погрузиться в трепетное созерцание величественного, нужно вызвать в своем воображении представления о действительной величине небесных тел, о неизмеримости пространства, разделяющего их, о правильности их движений, о миллионах очей, любовавшихся ими и скрывшихся в могиле, тогда как они продолжают по-прежнему ярко сиять на небосклоне»⁴¹.

Отсюда пришлось бы заключить, что Гомер был лишен поэтического видения звездного неба!..

* * *

В свое время критические отклики на книгу И. В. Попова были довольно скупы. А. И. Введенский, выступавший на защите диссертации официальным оппонентом, нашел лишь, что взаимоотношение понятий «нравственного закона», «идеала» и «нравственных чувствований» в исследовании установлено недостаточно точно⁴². По мнению же Н. Виноградова, «автор не совсем ясно различает утилитаризм от эвдемонизма и едва ли справедливо отрицает присутствие эвдемонистического элемента в самой возвышенной морали»; он напрасно «с особенною силою вооружается против ассоциативной психологии, которую он потом ценит очень высоко при объяснении происхождения и развития нравственных чувств и идеалов» и также ошибочно «придаст столь первенствующее значение акту воли на самых ранних ступенях развития в ущерб чувству»⁴³.



Довольно подробно на критике «Естественного нравственного закона» остановился С. М. Зарин⁴⁴. Полемизируя с Поповым, он, в частности, отмечает, что у него «высшей целью христианского совершенства поставляется именно „созерцательная“ любовь к Богу», а любовь «деятельная» им «сознательно и намеренно игнорируется». По мнению же Зарина, «дела», поступки являются не только «следствием внутреннего религиозно-нравственного настроения», но и служат «вместе с тем и *средством* воспитания, укрепления и поддержания этого настроения». Он считает необходимым «констатировать важное различие между настроением, перешедшим в поступок, и таким, которое в дело не перешло, хотя бы и помимо воли известного субъекта»⁴⁵. С. М. Зарин также полагает, что вопрос об отношении «созерцательной любви к Богу, с одной стороны, и деятельной любви к ближним, с другой», вообще о взаимоотношении «созерцания» и «деятельности» «далеко не так прост, как это представляется у проф. И. В. Попова»⁴⁶.

По-видимому, отмеченные С. М. Зариным моменты действительно в этой работе, напоминающей принципиальные установки П. Абеляра⁴⁷, И. В. Поповым еще не были проработаны в полной мере. Но в позднейшем исследовании о св. Иоанне Златоусте относительно *созерцательной* и *деятельной* любви он выскажется с большей определенностью...

«Естественный нравственный закон» — работа, по-своему, очень знаменательная. Она свидетельствует об упорном стремлении русских богословов конца XIX века связать откорректированный кантовский принцип автономного нравственного закона с откровением Божественной Любви, и митр. Антоний (Храповицкий), В. И. Несмелов, М. М. Тареев и И. В. Попов рассуждают принципиально в одной общей парадигме...

Однако если Несмелов строит свою религиозную антропологию на основании анализа сознания и абстрагируясь от чувственных представлений, то Попов движется как раз через анализ последних и эмоциональной сферы. Он полагает, что нравственные типы и идеалы создаются под влиянием опыта и чувства нравственной ценности; их развитие обусловлено процессом абстрагирования и через него создается идеал полного, постоянного и всеобщего единения воли.

ПАТРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

И. В. Попова, как уже говорилось выше, в равной мере интересовали как восточные, так и западные церковные писатели, главным образом первых пяти столетий, хотя исследование о блж. Августине и оказывается в его творчестве центральным. В патрологических трудах Попова несомненно отразились его общетеоретические интересы и симпатии, и поэтому мы попытаемся кратко зафиксировать те выводы, к которым он в них приходит.

Богословский идеал св. *Афанасия Александрийского* представляет, согласно И. В. Попову, «дальнейшее развитие и платоническое истолкование сотериологии св. Ирины, возникшей на почве харизматических явлений древней Церкви. Все отличительные особенности учения св. Афанасия о спасении сводятся к влиянию платонизма и удобно объясняются отсюда»⁴⁸.

Однако достаточной определенности в сотериологической теме св. Афанасию достичь не удалось. В связи с этим Попов делает весьма ответственный вывод общетеоретического характера. «Вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим, — пишет он, — составляет один из труднейших богословских вопросов, не поддающихся рациональному выяснению. Поэтому переход благ воплощения с личности Богочеловека на верующих в Него в патристической литературе по большей части лишь констатируется, но редко возводится в философски обоснованную теорию. В воззрениях св. Афанасия этот пункт также отличается большой неясностью»⁴⁹.

Без малейших оттенков смягчения И. В. Попов характеризует использованный в трудах св. отца принцип *причастности*, заимствованный непосредственно у неоплатоников. «Св. Афанасию, — пишет он, — предносилось платоническое учение о причастии всего индивидуального общим идеям, когда мысль его останавливалась на идее связи Исккупителя и искупленных. Это учение, конечно, не нашло себе подробного развития в применении к выяснению догмата реальной связи верующих во Христа со своим Главой, но это объясняется, во-первых, тем, что св. Афанасий не задавался целью писать догматическую систему, а во-вторых, тем, что в самой платонической философии смысл учения о причастии всех вещей идеям оставался неясен и более служил предметом чувства, чем понимания»⁵⁰.

Критика Поповым платонического спиритуализма св. Афанасия также совершенно бескомпромиссна. По поводу аллегорической трактовки текста Св. Писания на тему «мысленного рая» он замечает, что у св. Афанасия «нормальная жизнь человека сводится, как и в философии Платона, к внутренней жизни ума <...> Если все силы духа поглощены размышлением о Боге, то у человека не должно оставаться досуга для практической деятельности, поэтому отрицательным выражением того же идеала созерцания служит отрешение „от всего человеческого“, то есть от всех форм жизни, свойственных человеку как обитателю этого чувственного мира. На примере этого взгляда можно видеть, как иногда философские тенденции производят насилие над самым священным текстом. По Книге Бытия, хотя Адам и беседовал с Богом, однако не был свободен от всего человеческого, потому что еще до грехопадения ему дана была заповедь возделывать и хранить рай (Быт. 2:15)»⁵¹.

Подобная установка, как мы уже знаем, И.В. Попову была совершенно чужда: Афанасий слишком «александриец», чтобы дотянуться до антиохийской трезвости и экзегетической акривии... М.М. Тареев цитирует эти выводы своего коллеги по МДА с особым сочувствием: для него они — лишнее свидетельство того, что *гностицизм* пронизывает святоотеческие тексты гораздо глубже, чем принято думать⁵²...

У св. *Василия Великого* И.В. Попов находит очевидные черты *оригенизма*. Кесарийский архиепископ был «практическим деятелем, и вопросы догматические сами по себе мало его интересовали. Поэтому его учение о Св. Троице было направлено к той же цели сближения не доверяющих друг другу православных элементов, которой была посвящена и его практическая деятельность... Слабая сторона терминологии Василия Великого заключается в том, что она могла возбуждать упрек в требожии... Снисходя к слабым, св. Василий в своих проповедях остерегался именовать Духа Св. Богом, что соблазняло его монахов. В учении Василия Великого о личном свойстве Духа Св. отражаются взгляды Оригена...»⁵³

Таким образом, единство Церкви *в духе* св. Василий ставил выше споров о догматических нюансах, порой даже весьма принципиальных... В сравнении с Иоанном Златоустом он проигрывает явным образом: «Дух Василия был обращен преимущественно к внешнему»⁵⁴.



Точно так же черты *оригенизма* и влияние *неоплатонизма* И. В. Попов отмечает у *св. Григория Богослова*. Подобно Василию Великому, он — из новоникейской партии, толкующей «единосущие» в смысле «подобосущие»; но решительнее называет Св. Духа Богом.

«Григорий Богослов, — пишет И. В. Попов, — вместе с Василием Великим тщательно изучал Оригена. Это отразилось на его богословской системе, в которой есть много отзвуков оригенизма. Сюда относится своеобразная переработка оригеновского учения о вере и гнозисе, учение о том, что Бог выше сущности, учение об уме как посредствующем начале, через посредство которого возможно было соединение бесплотного Логоса с душой и телом человека, учение о существовании в загробном мире очистительного огня для грешников, некоторая неуверенность в учении о вечности мучений. Из философских влияний на системе Григория более всего отразился неоплатонизм»⁵⁵.

Инициатором греха, по св. Григорию, явился человеческий ум⁵⁶. Поэтому он непременно должен быть воспринят Сыном Божиим для врачевания; учение Аполлинария Лаодикийского отвергается, но, разумеется, без ожесточения, так как одной из замечательных черт св. Григория «служит его терпимость к еретикам и иномыслящим»⁵⁷...

Яркие черты *оригенизма* открываются и у *св. Григория Нисского*. Он «защищал сотериологическую теорию Оригена, согласно которой Сын Божий воплотился для того, чтобы обольстить диавола, скрыв Свое Божество под видом смиренного человека, а страдал и умер для того, чтобы по договору с сатаной заплатить ему Своей душой за освобождение всего рода человеческого»⁵⁸. Учение Григория Нисского об апокатастатисе, слишком хорошо известное, имеет тот же источник.

Недвусмысленно четко Попов констатирует подложный характер Ареопагитских сочинений. В них он отмечает *чистый неоплатонизм* и *эзотеризм*: «Учение Псевдо-Дионисия Ареопагита отличается мистическим характером и стоит в полной зависимости от философии Прокла <...> Через это посредство в сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита проникает терминология, символика и некоторые понятия, свойственные древним мистериям»; ареопагитики «оказали большое влияние на последующую византийскую литературу своим мистицизмом и символизмом в истолковании богослужения»⁵⁹. Еще более резко и откровенно он

высказывается на эту тему в частном письме к своему другу профессору С. И. Смирнову⁶⁰.

Как И. В. Попов относился к мистике и мистицизму, ясно без долгих пояснений. Ни люциферическая метафизика, ни омфалопсихия, ни тонкости соподчинений внутри небесной бюрократии его никак не занимали... Ведь *причастность* — больше «предмет чувств, чем понимания»...

«СВ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ И ЕГО ВРАГИ»

Иоанн Златоуст — едва ли не самый любимый И. В. Поповым из древних отцов (хотя он признает, что константинопольский святитель «шел по стопам Григория Богослова»⁶¹), и в очерке его жизни и творчества он, вне всяких сомнений, рельефно выражает и *свой собственный* церковный идеал.

Лейтмотивом этого исследования вполне могут служить слова самого святителя: «Никто не остался бы язычником, если бы мы были действительными христианами»⁶².

Как и позднее, в биографии блж. Августина, И. В. Попов уделяет большое внимание формированию личности Златоуста, его устойчивых привычек, обусловленных воспитанием, тому, что латиняне называли *habitus*.

Благодаря семейному воспитанию Иоанн *усвоил* «то чувство чести и достоинства, которые развиваются у лучших представителей высших классов, инстинктивно стремящихся согласовать свое моральное состояние с выдающимся положением в обществе», и его с юности «отталкивало все низменное, грубое, вульгарное»⁶³.

Уже тогда он был убежден, что «свобода и внешнее благосостояние или, вернее, свобода и привычка, пристрастие к внешнему благополучию не совместимы»⁶⁴. У него образовалась *привычка*, «тщательно поддерживаемая в течение всей жизни, довольствоваться малым и самым необходимым». С изумлением и негодованием пишет он о лицемерных монахах, «которые по-видимому распялись для мира», но ищут мирских благ «более, чем миряне»⁶⁵...

В Иоанне Златоусте Попов видит яркого представителя *антиохийской богословской школы*. В чем же ее характерные особенности?

«Две выдающиеся черты характеризуют собой это направление. Первая черта — преобладание в религиозности антиохийцев морального элемента над мистическим, обостренный интерес к нравственной самостоятельности, высокая оценка моральной воли, ее усилий и подвигов»⁶⁶.

Говоря языком *Западной Церкви*, это, конечно, *пелагианская* тенденция, и не случайно на Востоке с таким скрипом проходило осуждение Пелагия... Эта линия была по существу своему и *антиклерикальной*, потому что только клир имел сугубое пристрастие к «благодати», которую можно было бы приватизировать *ex officio*... Православие же и в XIX веке сознавало себя «полупелагианством»...

Если христология антиохийцев была «асимметричной», то, несомненно, в сторону усиленного внимания к *человеческой* природе Спасителя: она связана с идеей «существа, достигающего божественного достоинства энергией нравственной самостоятельности <...> В учении о личности Иисуса Христа школу характеризует адопцианство в различных его формах и видах»⁶⁷...

Осужденное Церковью учение Павла Самосатского о личности Христа важно, согласно Попову, своей тенденцией раскрытия нравственных усилий Спасителя со стороны Его *человечества*: «человек Иисус пламенел неизменной любовью к Богу, воля его была чиста и нравственные подвиги высоки. За это по мере его нравственного преуспеяния Бог ниспосылал ему все большую благодать»⁶⁸.

Та же тенденция проявляется у ученика и соотечественника Павла, мученика Лукиан, которого называют «Арием прежде Ария», у «друга Иоанна Златоуста Феодора Мопсуетского», и общего руководителя подвижнического кружка антиохийской молодежи Диодора⁶⁹.

«Феодор, — подчеркивает И. В. Попов, — признавал безусловную свободу воли и свободные усилия считал исходной точкой в деле спасения. Только по мере веры и трудов ниспосылается человеку благодать Св. Духа, не оправдывающая и не освящающая его в настоящей жизни, а лишь несколько помогающая ему бороться с силой греховных наклонностей, живущих в нашей душе. В соответствии с этим взглядом на спасение стоит и христология Феодора, проникнутая традиционным адопционизмом»⁷⁰.

В явной форме адопционизм в это время проявляться уже не мог, но способен был «сказаться в богословских теориях, касающихся вопроса о соединении природ в исторической личности Искушителя». Феодор с особенной настойчивостью говорит о нравственных усилиях и победе Спасителя. «Не чуждый склонности ко греху, искушений и общечеловеческих слабостей, Христос вел борьбу со Своей плотью и искушениями душевными»⁷¹...

Надо заметить, что именно эта «антиохийская» тенденция стала характерной для таких современников И.В. Попова, как М.М. Тареев, митр. Антоний (Храповицкий), прот. П.Я. Светлов, патриарх Сергей (Страгородский), С.М. Зарин и других.

Иная черта антиохийской школы касается способов толкования Св. Писания.

В своей экзегетике антиохийская школа «оставила в стороне то, что было самого дорогого для Оригена, и посвятила свои силы главным образом тому, что в Александрии признавалось менее важным. Не отрицая вполне типологического значения писания, антиохийские экзегеты с особенной любовью занимались выяснением прямого, буквального, исторического смысла Библии <...> Они впервые почувствовали, какой неисчерпаемый источник нравственного обновления, какой лучезарный свет содержится в просто и буквально понимаемом тексте Писания, и это связывает вторую отличительную черту антиохийской школы — исторический метод толкования Библии — с первой — преобладанием нравственного интереса в ее религиозном настроении»⁷².

Именно из этого круга Златоуст «вынес глубокое уважение к моральной стороне религии и умение пользоваться непосредственным смыслом Библии для проведения в жизнь высоких нравственных идеалов»⁷³. Отсюда становится понятным, какими существенными чертами характеризуется в сознании Иоанна Златоуста идеал *Церкви*.

«Его воля, — пишет Попов, — направлялась не к тому, чтобы из Церкви сделать учреждение, покоящееся на внешних устоях политического, правового и экономического характера. В этом отношении антиохийский проповедник является прямой противоположностью Василия Великого <...> Его сила и значение не в административной деятельности и не в созидании стен церковных из материалов, не имеющих прямого отношения к религии»⁷⁴...



Как известно, опираясь на прямолинейное толкование Лук. XIV, 23 (*cogite или compelle intrare*), блж. Августин призывал *наильно* приводить в христианство⁷⁵. Полной ему противоположностью в этом отношении был константинопольский святитель.

«В руках епископа того времени, — пишет И. В. Попов, — легко могла оказаться и власть гражданская, и физическая сила верующих масс, составлявших уже большинство. Но св. Иоанн Златоуст был решительным противником таких средств <...> Во всех его многочисленных сочинениях мы не найдем ни одной строки, которая изобличала бы в нем желание опираться в своей религиозной деятельности на власть императора, склонившегося перед Крестом и снявшего свой венец перед останками мучеников. Напротив, с ясностью, не допускающей никакого сомнения, он говорит: „Непозволительно христианам ниспровергать заблуждения принуждением и насилием; нам заповедано словом, убеждением и кротостью совершать спасение людей“»⁷⁶.

Златоуст не одобрял издания указов против язычников, был чужд фанатизма в полемике против сектантов. «Не язычников и не еретиков нужно ненавидеть, часто повторяет проповедник, а порок и ересь <...> Как тонкий психолог, он хорошо видел, что путь религиозной вражды есть наклонная плоскость, вступив на которую человек неудержимо катится вниз, постепенно замыкаясь в своей ненависти ко всему миру»⁷⁷.

Всем сердцем разделяя точку зрения Златоуста, И. В. Попов даже утверждает, что «и по существу дела произносить анафему непозволительно»⁷⁸.

Заслуга константинопольского святителя перед Церковью не состоит также «в выяснении ее вероучения <...> Для истории догматов толстые фолианты его творений не дают ничего»⁷⁹. Считая чистоту веры «необходимым условием спасения, он постоянно приглашал слушателей веровать в простоте, не обнаруживать излишней пытливости и помнить, что „природа рассудочных доводов подобна лабиринту, нигде не имеет конца и не позволяет мысли утвердиться на каком-нибудь основании“. Он не переставал повторять, что тот, кто содержит правильные догматы, а живет по язычески, непременно лишится вечной жизни»⁸⁰.



МИСТИКА И РЕЛИГИЯ

Св. Иоанн Златоуст «не был мистиком, и в его обширных томах трудно отыскать мистические элементы»⁸¹. Явно был чужд мистике и сам И.В. Попов, но как он понимает ее соотношение с *религией*?

«Мистика и религия, — пишет он, — не одно и то же, и эти два понятия далеко не покрывают друг друга. Мистика есть одна из форм религии. Гранью, отделяющей ее от других форм религии, служит способ понимания любви к Богу, составляющей основу всякой религии. Человек может любить Бога или непосредственно, сосредоточивая на представлении о Нем весь запас своего чувства, или же в лице ближних. Первая форма любви к Богу и создает мистику. Она фатальным образом ведет к искусственной культуре чувства, к уединению, к замкнутости, к экстазу и к прочим отступлениям от законов жизни и природы, в которые поставлен человек Самим Богом. Вторая форма, оставаясь, по существу, не менее религиозной, не удаляет человека из условий естественной и нормальной жизни. Она не отрицает, а преобразует природу и общество. У Златоуста мы ничего не найдем ни о созерцании, ни о мистическом экстазе, ни о специальной культуре чувства, ни о любви к Богу, отрешенной от деятельности и любви к человеку»⁸².

С этой позицией в неразрывной связи находятся взгляды на *общественное служение Церкви*.

ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ. РАВСТВО И СВОБОДА

«В идеальном христианском обществе, по учению Златоуста, — пишет Попов, — не должно быть никакого неравенства. Отличительная черта христианского общества — это любовь, которая связывает между собой всех его членов. Но „любви свойственно отвергать всякое неравенство, не знать преимущества и достоинства, но нисходить к низшему из всех“. Отсюда истинных христиан не должны разделять жестокие слова „твое“ и „мое“, тем более что это не соответствует воле Божией, так ясно выраженной в создании мира»⁸³.

Св. Иоанн Златоуст даже храмовое благолепие ставил ниже дел милосердия⁸⁴. Средства, «полученные путем сокращения расходов на содержание епископского дома и продажи церковных имуществ»,



он употребил «на помощь бедным и на построение обширной странноприимницы»⁸⁵.

Однако он не был социальным реформатором, его творениям «идеал развивающегося общества совершенно чужд»⁸⁶.

Не был социальным реформатором и мученик Иоанн. Хотя ректор МДА епископ Евдоким (Мещерский) считал, что И. В. Попов «из красных и враг монашества»⁸⁷, ученому-патрологу в равной мере были чужды как попытки революционного изменения сложившихся общественных отношений, так и апология социального неравенства. И в этом он также был единомыслен с константинопольским святителем.

И. В. Попов отмечает, что Златоуст призывает рабов не к восстанию, а к поискам *внутренней свободы*. Он имеет в виду «создать в душе раба состояние величайшей активности и этим возвысить его нравственно. <...> Чувствуя себя служителем Бога, такой раб был бы свободен от самого горького в рабстве — от чувства принуждения, так как внутренне в каждый момент своей жизни — и противясь господину, и подчиняясь ему — сознавал бы себя совершенно свободным». Принимая точку зрения Златоуста, И. В. Попов все же предупреждает об опасности «превратить благовестие нравственной свободы в призыв к пассивному повиновению»⁸⁸.

Подобная позиция константинопольскому святителю была чужда. Даже после своего первого изгнания он «не побоялся выступить против императрицы, когда ее распоряжения оказались в противоречии с требованиями религии»⁸⁹. Святитель был убежден, что «если гражданская власть злоупотребляет силой, священник должен обличить ее, должен обратиться к ее совести»⁹⁰. С ним в унисон был настроен и русский богослов...

Но на первом месте у Златоуста всегда стояла *конкретная личность*. Она для него — «совершенно отдельный атом», и ее нравственное развитие «не зависит от влияний, исходящих от общества как целого»⁹¹. Эта своеобразная *монадология*, или, по определению И. В. Попова, «известного рода индивидуализм», предполагает обновление общества исключительно через отдельную личность, а не путем какого-либо схемостроительства. И если Златоуст и сравнивает иногда Церковь с *организмом*, «в котором каждый член имеет свое назначение и необходим для целого», эта аналогия в его сознании «не связана

с той полнотой содержания, которая характеризует современные учения об обществе»⁹². Иными словами, конкретная *личность* для Златоуста, как и для И.В. Попова, как и для Ф.М. Достоевского, *больше* так называемого *целого*, ибо последнее есть понятие *отвлеченное*. Именно здесь истоки и суть *христианского персонализма*... Впрочем, еще более рельефно эту позицию выразил М.М. Тареев.

В самой краткой формуле значение константинопольского святителя состоит в том, что «он посвятил все свои силы и помыслы религиозно-нравственному обновлению христианского общества. Он был совестью мира, в котором жил и действовал»⁹³.

РЕЛИГИЯ КАК ТВОРЧЕСТВО: «ИДЕЯ ОБОЖЕНИЯ В ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ»

Одну из своих главных задач И.В. Попов видел в том, чтобы дать конкретно-историческое истолкование столь важного для всей Церкви термина *обожения*, приобретавшего с течением времени новые оттенки и толкования. Поэтому в первую очередь он уточняет, что «на языке древних народов слово *Бог* не имело того безусловного значения, с которым оно употребляется нами»⁹⁴. Так, Св. Писание называет Моисея *богом* по отношению к фараону, Григорий Богослов — благотворителя по отношению к нищему... Для того времени *стать богом* «не значило вырасти до величия Абсолютного и вознестись до беспредельности Его совершенств. В понятии бога необходимо мыслились только бессмертие, блаженство и сверхчеловеческая полнота и интенсивность жизни»⁹⁵. Об этом И.В. Попов пишет и в работе о св. Афанасии⁹⁶.

С его точки зрения, далеко не случайно, что идея *обожения* особенно интенсивно развивается, начиная с IV века. С этого времени «свобода творчества в области спекулятивного освещения христианства сокращается. Уже не один догмат, но мало-помалу и понимание Свящ. Писания, становясь традиционным, приобретает силу обязательности. Тогда личное благочестие прорывает для себя новый канал, по которому может двигаться свободно, и создает так называемую мистагогию. Если все символ, то символ и культ. Каждение, пение, чтение, входы и выходы епископа — все это образы, полные глубокого смысла, и вместе с тем ничего нет здесь установившегося, традиционного, обязательного.

Религиозная мысль и воображение, влагая в обряды соответственно особенностям настроения всякий раз новый смысл, в этой свободе благочестивого творчества с глубоким волнением переживает историю своего спасения»⁹⁷.

С этой *мистагогией* И. В. Попов и связывает одну из форм понимания *обожения*, которую именует «идеалистической». Она теснейшим образом связана с неоплатонизмом, особенно с ареопагитиками.

Другая же форма понимания *обожения*, называемая им «реалистической», менее интеллектуалистична. Она уходит корнями «в самую глубь народной веры, всегда положительной и осязательной»⁹⁸. Правда, таких ее представителей, как свв. Ириней Лионский, Афанасий Александрийский и Кирилл Александрийский, трудно по богословской части объединить *со старушкой, плетущейся с котомкой за плечами к чудотворной раке*. Между тем, именно *такую* старушку противопоставляет Попов «утонченным концепциям» Достоевского, Хомякова и Соловьева, чтобы иллюстрировать свою мысль о расслоении религиозной жизни всякого народа «на несколько пластов»⁹⁹...

Представителей «реалистической» трактовки *обожения* характеризует, согласно И. В. Попову, то, что они активно «пользовались образами смещения и растворения, но сопровождали последние высказываемой или подразумеваемой оговоркой, которая отнимала у них грубо чувственный, материальный смысл»¹⁰⁰. Что же касается богословов «идеалистического» направления, то для них «точкой физического соприкосновения человеческой природы с Божеством служит ум, который, будучи обожен общением с Богом, передает обожение и телу»¹⁰¹.

Идея *обожения*, согласно И. В. Попову, была чужда «банального эвдемонизма» и именно вокруг нее «вращались все вопросы догматики, этики, мистики». Однако среди выделенных форм ее понимания не нашлось места *нравственному* «уподоблению», или «подражанию» Божеству, о котором много говорили еще дохристианские философы и которое так близко должно было быть ревнителю антиохийской традиции... И совсем не вяжется с противопоставлением *банальному эвдемонизму* итоговый вердикт этой идее: «ее зерно — жажда физического обновления — составляет существенную и необходимую часть всякой религии»¹⁰².

Как-то «материалистически» звучит это «физическое обновление», и слишком поспешно перебрасывается мост ко *всякой* религии... Разве не в различных отношениях находятся друг к другу упования *личного* и *родового* спасения? Конечно, перед лицом отверстой могилы и угрозы постепенного остывания солнца, как говорит Попов, «не перестанет человек стремиться к тому, чтобы стать богом»¹⁰³, но почему-то здесь, в этом принципиальнейшем месте, не показывает он коренного различия путей *Каина* и *Авеля*, — т. е. кознодея, технократа, мнящего «украсть бессмертие», с одной стороны, и «кроткого и смиренного сердцем», способного *стяжать* его нравственно-аскетическим подвигом, с другой...

И невольно думается, что протест М. М. Тареева против чрезмерно «плотского» понимания Воскресения Христова имел весьма широкие основания...

Воля, сознание и личность: «МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА»

Учение блж. Августина в России изучалось мало и фрагментарно, что, разумеется, лишало русскую богословскую мысль важнейшего источника для уяснения истории Западной Церкви. До начала XX века отдельным сторонам творчества этого св. отца были посвящены работы профессоров Киевской духовной академии К. И. Скворцова¹⁰⁴ и Казанской духовной академии Л. И. Писарева¹⁰⁵, а также несколько статей в повременных изданиях. Лишь кн. Е. Н. Трубецкой предпринял основательный анализ религиозно-общественных взглядов епископа Иппонийского на фоне всей его идейной эволюции¹⁰⁶.

Исследование И. В. Попова, по сути впервые, открыло русскому читателю подробнейшую биографию св. отца и эволюцию его гносеологических и онтологических воззрений. А поскольку блж. Августин, как никто другой, сочетал в себе напряженную интроспекцию с самым широким теоретизированием, его личный опыт особенно наглядно увязывался с динамикой философских убеждений.

Еще со времени работы над *естественным нравственным законом* Попова особенно интересовали тончайшие детали становления новой духовной *личности*, преодолевающей своим подвигом природно-



чувственный порядок бытия. Поэтому биография Августина позволяет ему проверить и собственные теоретические положения.

«Жизнь Августина *до возникновения в нем новой личности* (курсив мой — *Н. Г.*), — пишет Попов, — была утомительной погоней за временными благами, возбуждавшими жажду, но не утолявшими ее»¹⁰⁷. Покой, благодаря неоплатоникам, он обрел в любви к неизменному Богу, но не потерял и ощущения ценности мгновений временной жизни, ибо стал видеть их в лучах вечности. Тот, кто держит в руках кинематографическую ленту, образы которой «блеснули и исчезли, не насытив желания», удерживает «всю совокупность этих мгновений»¹⁰⁸. В Боге и через Бога человеку доступна *вся* «кинолента» мирового бытия. Так *новая личность* рождается с *новым взглядом* на мир, укорененным в Божестве, усилением воли сменившим ценностные ориентиры...

Гносеологическая теория Августина, согласно И. В. Попову, почти полностью тождественна неоплатонической и может уясняться только в сравнении с последней.

«Премудрость Божия, как космический Ум неоплатоников, есть совершенное мышление, от которого зависит дискурсивное мышление человека. Но у Плотина космический Интеллект есть вместе с тем и интеллект человека. Бл. Августин, исходя из идеи неизменяемости, решительно отождествил высшую сторону человеческого мышления с Богом. Далее, Плотин видел руководящие принципы мышления в идеях, бл. Августин свел их к принципам. В гносеологии Плотина центр тяжести падает на элемент чисто познавательный, бл. Августин интересуется почти исключительно суждениями ценности»¹⁰⁹. Наконец, в отличие от Плотина, он не рассматривает интеллектуальный свет как физическое явление, потому что мышление и бытие для него *не тождественны*: Бог сотворил мир *из ничего*... В то же время, как рефлекс преодоленного манихейства, у Августина осталось предрасположение «к буквальному пониманию тех мест Писания, где Бог называется светом»¹¹⁰.

Личный духовный опыт Августина вообще самым непосредственным образом сказался на его гносеологии. Поддавшись поначалу «детским заблуждениям манихейства», он на время переходит к скептицизму Новой Академии, от которого его освобождает Плотин. «Наконец, он убеждается, что тех же результатов он достиг бы, если

бы с большим доверием отнесся к Церкви и отдался бы с дней ранней юности под ее руководство»¹¹¹.

Если в отечественной науке И.В. Попов обращался к теории познания блж. Августина едва ли не впервые, то на Западе эта тема была трактована неоднократно. Поэтому важно подчеркнуть, что русский богослов не пошел по пути пересказа зарубежных исследований, а осуществил их критическую перепроверку и встал на точку зрения, отличную от доминировавшей в его эпоху. Попов справедливо заметил, что гносеология Августина традиционно рассматривается исходя из томистской ее рецепции, что отнюдь не гарантирует аутентичности. Гораздо надежнее здесь более традиционные францисканцы, не столь зависимые от перипатетических воззрений, и близкие к ним секулярные магистры. Сопоставив собственные наблюдения с суждениями Бонавентуры и его сторонников, он убедился в правильности своих выводов...

С религиозной точки зрения, в области гносеологии наибольший интерес представляют ответы на следующие вопросы:

- что такое *вера* и как она соотносится со *знанием*?
- что такое *авторитет* в делах веры?
- что такое *чудо*, и при каких условиях оно может служить опорой для веры?

Поскольку мы уже знаем, что ум, по Августину, *божественен*, то не приходится удивляться, что *вера* оказывается у него только *первой ступенью* знания. «Когда в человеке пробуждается ум, он находит душу во власти чувственности, которая не позволяет подняться ей в область отвлеченной истины»¹¹². Поэтому необходима «борьба воли с навыками мысли, ослабляющая пристрастие к чувственному постепенно»¹¹³. В этой-то борьбе помогают изучение *свободных наук* и *вера*.

Свободные науки выявляют целый ряд необходимых для познания Бога понятий, отучают человека смотреть на все с точки зрения чувственности. Из них особенно полезны *диалектика* и *математика*. Однако они «доступны лишь самому ограниченному кругу лиц», требуют очень много времени для изучения. Поэтому надежнее подчиниться *авторитету католической Церкви* и принять *верою* ее учение¹¹⁴.

Вера, по Августину, есть «принятие той или другой мысли с сочувствием или согласием»¹¹⁵. Она имеет своим основанием авторитет и «стремится превратиться в знание»; знание есть награда за подвиг веры.

Однако для того чтобы пойти путем веры, необходимо в известном смысле получить на это санкцию разума, нужно *испытание авторитета*.

Первый признак истинного авторитета, по Августину, это его кафоличность, «распространенность среди всех стран и народов» (так станет рассуждать и Викентий Лиринский), второй — достигаемые благодаря ему результаты, третий — исполнение пророчеств, четвертый — чудеса. Но блж. Августин в то же время «ставит убедительность чудес довольно невысоко»¹¹⁶: чудо поражает чувство и воображение, мало затрагивая разум; бывают чудеса ложные, и необходим критерий для их различения; наконец есть одно, безмерно превосходящее прочие чудо — вселенское распространение Евангелия.

Таким образом, ставя *знание* выше *веры*, Августин не может не признать, что «в одном отношении вера зависит от знания, а в другом, — знание от веры»¹¹⁷.

Экклесиология Августина в связи с труднодоступностью и своего рода «элитарностью» *знания* оказывается двойственной: в ее основе не образ Пятидесятницы, равно объединяющей апостолов даром Духа Святого, а деление на избранное меньшинство и водимое большинство.

Августиновской теории грехопадения и полемике с Пелагием И. В. Попов, вероятно, намеревался посвятить второй том своего труда... Но можно не сомневаться, что в этой части он остался бы верен своим антиохийским корням... В данном случае он только в общих чертах рассматривает учение о природе зла, выясняя, что Августин отступает от «церковной традиции и приближается к дуалистической теории»¹¹⁸. Поэтому справедливость возражений Юлиана Экланского становится совершенно бесспорной... И. В. Попову оставалось только выразить эту мысль в удобоприемлемой для бездумного консерватизма форме¹¹⁹.

В основном, онтология Августина лишь немногими чертами отличается от платиновской; «почти совершенно совпадает с учением Платина» и его триадология¹²⁰, а имеющая тот же источник идея «безусловной простоты божественного существа в той форме, которую дал ей бл. Августин, была новостью в патристической литературе и надолго сохранила свое влияние в истории средневековой философии»¹²¹.

ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОЗИЦИЯ

Достаточно широко известно, что в пору ректорства епископа Феодора (Поздеевского) корпорация Московской духовной академии фактически раскололась. Отнюдь небесполезно уяснить, на какой стороне находился, в целом достаточно сдержанный, И.В. Попов. О его позиции недвусмысленно свидетельствуют его письма.

Вот что он писал в 1910 году архиеп. Арсению (Стадницкому): «...В Академии, скажу, не жизнь, а мука. Атмосфера невыносимая, не очищается, а все более сгущается. Ректор не оправдал надежд <...> Вы можете судить о той атмосфере шпионства, взаимного недоверия, прислужничества и подсиживания, которая нависла над Академией»¹²².

Спустя три года, в 1913-м, тому же адресату: «...Время Вашего ректорства, ... когда мысленно сравниваешь с настоящим, то получается такое ощущение, как будто служишь совсем в другом учреждении». В 1915-м: «...Отчуждение между ректором и корпорацией все более и более возрастает»¹²³. В 1916-м: «...Теперь скоро будем распекать *Туберовского*, почему-то преследуемого ректором. Вообще, за последнее время у нас не проходила ни одна диссертация без скандала, и я воображаю, какой будет спектакль по поводу моего *Августина*, которого заканчиваю печатанием. Хотя это и больно, а кажется, придется искать беспристрастной оценки в какой-нибудь другой академии»¹²⁴.

Как известно, И.В. Попов так и поступил. Докторскую диссертацию о блж. Августине он защитил в Петроградской духовной академии...

Наконец, последнее письмо, от 5 ноября 1916 года: «...Вы не можете себе представить, сколько сил берет Академия, и как она нас терзает. Она погубила Голубцова и преждевременно свела в могилу С.И. Смирнова. Ни одного [заседания] Совета не обходится без подлости. Бедный С.И. в прошедшем году по неделям не мог оправиться от Советов, на которых распинали Туберовского, Покровского и др. Ректор выгнал Громогласова, Мишина, Знаменского, Высотского. Виноградов — его пятая жертва»¹²⁵.

Когда 11 марта 1917 года в МДА по поручению Синода приехал с ревизией профессор Петроградской духовной академии Б.В. Титлинов, к нему на квартиру пошли, «кроме Тареева, Попова и Туницкого, на которых студенты, ездившие в Петроград, указали как на наиболее



недовольных ректором, еще Туберовский, Россейкин, свящ. И. Смирнов, Орлов, Протасов, Серебрянский, Мишин»¹²⁶. Эта же группа профессоров и преподавателей на заседании совета МДА 4 мая 1917 года предложила восстановить в званиях и должностях А. И. Покровского, Д. Г. Коновалова, В. П. Виноградова и И. М. Громогласова¹²⁷.

Таким образом, позиция И. В. Попова в отношении ситуации в МДА была совершенно однозначной. К политике ректора, епископа Феодора (Поздеевского), он относился резко отрицательно.

Разошелся И. В. Попов в своей оценке церковно-общественной жизни и с архиеп. Антонием (Храповицким), о трудах которого в начале XX века дал сочувственный отзыв в «Богословском вестнике». Вот что он сообщает в письме к преосв. Арсению (Стадницкому) от 10 октября 1909 года: «Со съезда русских людей в Академию приезжал преосв. *Антоний Волынский*. Из профессоров и бывших сослуживцев никто не пожелал повидаться с ним. Не был у него и я. О чем стали бы мы теперь говорить с ним? Что угнетает меня, [то] для него, может быть, только приятно, и наоборот»¹²⁸.

Таким образом, религиозно-общественные взгляды И. В. Попова существенно отличались от воззрений таких архипастырей, как Антоний (Храповицкий) и Феодор (Поздеевский). Главное, по-видимому, что вызывало его недовольство, — это дух администрирования, клерикально-бюрократическая атмосфера, нагнетавшаяся в церковной среде. Его идеал церковной жизни, как мы уже знаем, был вполне определенно высказан в 1908 году в книге «Святой Иоанн Златоуст и его враги»...

Революционные события 1917 года потребовали от И. В. Попова более конкретно определить свое отношение к проблеме *Церковь и Государство*.

Как известно, 13 (26) ноября 1917 года, когда на значительной части бывшей Российской империи власть уже находилась в руках большевиков, Поместный собор, членом которого был И. В. Попов, приступил к обсуждению доклада о правовом положении Церкви в государстве. Составленный С. Н. Булгаковым проект «Декларации» исходил из принципа, по которому в России «всякая власть должна быть христианским служением», а полное отделение Церкви от государства рассматривалось как невозможное. В текст соборного «Определения» предлагалось внести пункт об обязательном православии главы государства и министра

исповеданий. Он вызвал возражение известного канониста профессора Н. Д. Кузнецова: «В России провозглашена полная свобода совести и объявлено, что положение каждого гражданина в государстве <...> не зависит от принадлежности к тому или иному вероисповеданию и даже к религии вообще... Рассчитывать в этом деле на успех невозможно».

Большинство членов Поместного собора не вняли этому доводу, и в окончательном виде в «Определение» был внесен следующий пункт:

«7. Глава Российского государства, министр исповеданий и министр народного просвещения и товарищи их должны быть православными...». Отдельным пунктом (22) объявлялось, что церковное имущество «не подлежит конфискации и отобранию...»¹²⁹ С этим последним пунктом, как известно, явно не согласились бы такие *православные* возглавители государства, как Петр I и Екатерина II...

Как член Поместного собора 1917–1918 годов Попов, возможно, и поддержал проект С. Булгакова, хотя утверждать однозначно этого нельзя, так как в протоколах его высказываний не зафиксировано. Несомненно лишь, что до декабря 1919 года Попов не входил в конфликт с властью, но и тогда он действовал в рамках закона, обратившись в Совнарком с протестом по поводу намечавшегося изъятия мощей преп. Сергия¹³⁰.

В дальнейшем И. В. Попову приходилось вновь возвращаться к вопросу об отношении Церкви к Советскому государству. Оказавшись сосланным на Соловки, он в 1926 году подготовил там текст «Памятной записки соловецких епископов».

Любопытно, что именно Соловки дважды в русской истории стали свидетелями *апогея* церковного раскола, и оба раза — по вопросу о *внешней власти*. В XVII столетии монастырь 12 лет сопротивлялся попыткам вооруженной силой ввести *новые церковные обряды*. В XX веке именно здесь была составлена «Памятная записка соловецких епископов» (1926), в которой отклонялась форма сотрудничества с *внешней властью*, провозглашенная обновленцами, а год спустя, по сути дела, подтвержденная декларацией митрополита Сергия (Страгородского).

Если в смуте XVII века современникам разобраться было трудно, то в смуте XX исторический опыт уже мог, наверное, подсказать, что *противостояние* внешней власти для Церкви равнозначно *уподоблению*

этой власти, что в качестве составной части аппарата прежней империи Церковь неизбежно будет восприниматься новыми хозяевами как *враждебный институт*. «Искушение властью» может быть не только «положительным», заманивающим отождествить себя с нею, но и «отрицательным», побуждающим противостоять ей и тем самым опять же с нею встать на один уровень, ибо с кем общаешься, тому и уподобляешься... Политически «Памятная записка» ничего Церкви не принесла.

Что Церковь — не «единство внешней организации» — это неоспоримо, однако и внешняя организация имеет свое значение, и своим заявлением И. В. Попов и подписавшие обращение епископы *ничего не достигли...*

Следственное дело И. В. Попова показывает, что он не раз проявлял именно *политическую* неосмотрительность; особенно губительным для него могло быть признание в личном знакомстве с И. А. Ильиным, известным органам ОГПУ в качестве яростного антисоветчика.

Сразу после появления Декларации 1927 года Попов называл ее в письме к Михаилу Гребинскому «бесстыдной ложью», а митрополита Сергия — соучастником и пособником¹³¹. Однако спустя несколько лет, в 1934-м, И. В. Попов, по его собственному признанию, отраженному в протоколе следственного дела, виделся в Москве с патриаршим местоблюстителем митрополитом Сергием: «разговоры проходили о нашей прежней работе, учебе, весь разговор был воспоминанием из жизни академии, был и разговор относительно экспедиции на северный полюс»¹³². Таким образом, нормальные отношения с патриаршим местоблюстителем у Попова восстановились, когда его «праведный гнев», вызванный Декларацией 1927 года, поостыл и политические реалии стали очевиднее...

* * *

Слова, которыми И. В. Попов характеризовал св. Иоанна Златоуста, вполне могут быть отнесены и к нему самому: «он посвятил все свои силы и помыслы религиозно-нравственному обновлению христианского общества. Он был совестью мира, в котором жил и действовал»¹³³.

Примечания

1. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. Сергиев Посад, 2004. С. 389.
2. *Польский М., протопресв.* Новые мученики Российские. Т. I. Джорданвилль, 1949. С. 201–202.
3. Прославлен в лике святых постановлением Священного Синода Русской Православной Церкви от 30 июля 2003 г. Впервые подробный обзор его жизни и трудов был дан в статье: *Скурят К. Е.* Патрологические труды профессора МДА И. В. Попова // *Богословские труды*. Сб. 30. М., 1990.
4. Отмечая «докетический оттенок богословствования» Кирилла Александрийского, В. В. Болотов пишет, что именно в сравнении с ним выясняется «высокое значение антиохийского направления: оно открывало дорогу крайностям Феодора мопсуэстийского и Нестория и заблуждениям несторианства, но, несмотря на это, оно имело великую миссию, уясняло историческое лицо Христа более, чем крайне догматизирующие александрийцы. Антиохийская школа была носителем такой идеи, без раскрытия которой христианское богословствование было бы неполным и незаконченным». — *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. IV. История Церкви в период Вселенских соборов. 3. История богословской мысли. М., 1994 (=СПб., 1917). С. 230–231.
5. Там же. С. 325.
6. Хотя подобная позиция не у всех иночествующих может обрести понимание, среди них высказывались аналогичные взгляды. Например, в начале XVI столетия московский митрополит Даниил написал сочинение с характерным названием «Послание о житии, и еже место ли спасает, или нрав», в котором призывал в *своей душе* искать «места духовнаа о Христе» (ЛЗАК, 1909. С. 86.).
7. *Попов И. В.* Письмо к С. И. Смирнову. Цит. по: *Дамаскин (Орловский), игум.* Житие мученика Иоанна (Попова) // *Реутов Православный. Духовное обозрение*. 2005. № 1 (7), январь. С. 15.
8. *Голубцов С. А., протодиак.* Московская духовная академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. М., 1999. С. 71.
9. Протодиакон С. Голубцов обратил внимание на то, что, по мнению проф. С. М. Зарина, «исследование И. В. Попова своим замыслом и общою постановкой вопроса обязано влиянию весьма интересной книги Голля» (*Голубцов С. А., протодиак.* Стратилаты академические. М., 1999. С. 174; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. Кн. I. СПб., 1907. С. 186). Однако С. Зарин, указывая на книгу *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt. (Leipzig. 1898), имеет в данном случае в виду не «Естественный нравственный закон», а статьи И. В. Попова



- «Религиозный идеал св. Афанасия» и «Мистическое оправдание аскетизма в творениях препод. Макария Египетского».
10. *Попов И. В.* Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897. С. 148.
 11. Там же. С. 149.
 12. Там же. С. 225–226.
 13. Там же. С. 202.
 14. Там же. С. 246.
 15. Там же. С. 247–248.
 16. Там же. С. 300.
 17. На это обстоятельство обратил внимание в своей магистерской диссертации и Антоний (Храповицкий), но он очевидным образом склонен принять кантовскую точку зрения: мораль Хатчесона «Кант справедливо называет гетерономической». — *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900. С. 585. Ср.: Там же. С. 549, прим.
 18. *Попов И. В.* Естественный нравственный закон. Указ. изд. С. 330.
 19. См. в моей книге: *Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд. М., 2001. С. 32.
 20. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. IV. История Церкви в период Вселенских соборов. 3. История богословской мысли. Указ. изд. С. 164. В том же духе ведет спор с патриархом Сергием (Страгородским) и архиепископ Серафим (Соболев).
 21. *Попов И. В.* Естественный нравственный закон. С. 331.
 22. Уважение, по Канту, — это чувство, спонтанно произведенное понятием разума; произвольное, сознательно-добровольное самоумаление перед внезапно открывающимся высшим принципом: «...Уважение есть представление о ценности, которая наносит ущерб моему себялюбию. Следовательно, это есть нечто такое, что не может рассматриваться ни как предмет склонности, ни как предмет страха, хотя оно имеет нечто аналогичное и с тем, и с другим. Предмет уважения есть, таким образом, только закон, и притом закон, который мы налагаем на самих себя и, тем не менее, как необходимый сам по себе». — *Кант И.* Соч. В 6-ти т. Т. IV (1). М., 1965. С. 237.
 23. *Попов И. В.* Естественный нравственный закон. С. 400.
 24. Там же.
 25. Там же. С. 595.

26. Там же. С. 593.
27. Там же. С. 178.
28. Там же. С. 574.
29. Там же. С. 582–583.
30. *Кропоткин П.А.* Взаимная помощь как фактор эволюции. СПб., 1907.
31. *Попов И.В.* Естественный нравственный закон. С. 591.
32. Там же. С. 587–588.
33. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. Указ. изд. С. 589.
34. *Попов И.В.* Естественный нравственный закон. С. 592.
35. Если вдуматься, оно вполне соответствует и сочувственно излагаемой И.В. Поповым (в плане ее нравственно-психологического значения) тенденции антиохийской школы к *адопционизму*: «В учении о личности Иисуса Христа школу характеризует адопцианство в различных его формах и видах». — См.: *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. I. Указ. изд. С. 325.
36. *Тареев М.М.* Евангелие. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. С. 32.
37. *Попов И.В.* Естественный нравственный закон. С. 584.
38. Там же. С. 588.
39. Там же. С. 578.
40. Там же. С. 576–577.
41. Там же. С. 585.
42. *Голубцов С.А., протодиак.* Стратилаты академические. М., 1999. С. 173.
43. *Виноградов Н. (Рец.).* Иван Попов. Естественный нравственный закон // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 42 (II). С. 147.
44. *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. Кн. 1. Указ. изд. С. 182–186.
45. Там же. С. 184.
46. Там же. С. 186.
47. «Бог мерит не тем, — пишет Абельяр, — что люди делают, а тем, с какой душой они могут делать [нечто]; и не в поступке, а в намерении (intentio) поступающего состоит заслуга или подвиг». — *Абельяр П.* Теологические трактаты. М., 1995. С. 261.
48. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. I. С. 93.
49. Там же. С. 84.

50. Там же. С. 86.
51. Там же. С. 74.
52. *Тареев М. М.* Новое богословие // Богословский Вестник. 1917, октябрь-декабрь С. 223.
53. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. С. 198–200.
54. Там же. С. 328.
55. Там же. С. 208.
56. И. В. Попов дает основания полагать, что в этом вопросе св. Григорий и св. Афанасий занимали различные точки зрения: «...причиной греха, — пишет он, — св. Афанасий признает плоть и плотские пожелания, удовольствия, чувственность вообще» (там же, с. 88). Однако точнее он высказывается в другом месте, где речь идет об изменении *предмета мысли*: «по совету змия человек оставил мысль о Боге и обратился к тому, что было для него ближе — к своему телу и удовольствиям, свойственным ему» (там же, с. 76). В таком случае, и по св. Афанасию причиной грехопадения было *отвлечение ума* от Бога на чувственные удовольствия.
57. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. С. 206.
58. Там же. С. 216.
59. Там же. С. 318.
60. «...В течение 2-х недель, — пишет он 16 июля 1907 года, — я успел проштудировать ареопагитики и Апостольские Постановления... меня просто бесят бессовестно-откровенные епископальные тенденции. Когда знаешь, что такое были епископы IV–VI вв. и читаешь лицемерные уверения в их святости и боговдохновенности, становится тошно...». — Цит. по: *Голубцов С. А., протодиак.* Стратилаты академические. Указ. изд. С. 210.
61. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. С. 336.
62. Там же. С. 338.
63. Там же. С. 322.
64. Там же. С. 324.
65. Там же.
66. Там же. С. 325.
67. Там же. С. 326.
68. Там же. С. 325.
69. Там же.
70. Там же. С. 326.

71. Там же.
72. Там же. С. 327.
73. Там же.
74. Там же. С. 328.
75. PL T. 33. Col. 330.
76. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. I. С. 328.
77. Там же. С. 332.
78. Там же. С. 333.
79. Там же. С. 329.
80. Там же.
81. Там же.
82. Там же. С. 330. Любопытно сопоставить это рассуждение И.В. Попова с позицией митр. Антония (Храповицкого) в его критике взглядов Л.Н. Толстого: «В одном из прежних сочинений, — пишет он, — Толстой прямо говорит: мы должны любить не Бога, которого и нельзя любить, но ближнего, которого можно любить, так что нам дан закон любить Бога в ближнем своем <...> Между тем, приведенная заповедь закона говорит о любви к Богу не в переносном, а в прямом смысле <...> Итак, если наш автор отвергает эту первую и большую заповедь, то пусть он по крайней мере не изъясляет притязаний на тождество своего нравственного учения с учением Христовым» (*Антоний (Храповицкий), еп.* Полн. собр. соч. Т. III. С. 179–180). Позволим себе высказать предположение, что если непосредственную любовь к Богу интерпретировать чисто отрицательно, как устойчивое отвержение всего, что чуждо бескорыстному духу Христовой любви, она легко будет сочетаться с любовью к Богу через любовь к ближнему...
83. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. I. С. 360.
84. Там же. С. 337.
85. Там же.
86. Там же. С. 382.
87. *Голубцов С.А., протоиак.* Стратилаты академические. Указ. изд. С. 177.
88. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. I. С. 380.
89. Там же. С. 359.
90. Там же. С. 354.
91. Там же. С. 381–382.

92. Там же.
93. Там же. С. 331.
94. Там же. С. 17.
95. Там же. С. 18.
96. Там же. С. 92.
97. Там же. С. 45.
98. Там же. С. 19.
99. Там же. С. 18.
100. Там же. С. 21.
101. Там же. С. 33.
102. Там же. С. 48.
103. Там же.
104. *Скворцов К.[И]*. Блаженный Августин как психолог. Киев, 1870.
105. *Писарев Л. И.* Учение блаж. Августина, епископа иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1904; *Он же.* Авторитет Августина, епископа иппонского, в области христианского богословия по суду древних христианских писателей. Казань, 1903.
106. *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892.
107. *Попов И. В.* Личность и учение бл. Августина. Ч. I. Сергиев Посад, 1916. С. 218.
108. Там же. С. 223.
109. Там же. С. 167.
110. Там же. С. 168.
111. Там же. С. 422.
112. Там же. С. 465.
113. Там же. С. 466.
114. Там же. С. 471.
115. Там же. С. 473.
116. Там же. С. 483.
117. Там же. С. 484.
118. Там же. С. 566.

119. «Мы уже отметили выражения бл. Августина, где ничто представляется как бы некоторой силой, влекущей вещь к небытию и разрушению. Конечно, когда Юлиан указал на это, ему легко было противопоставить филологический смысл слова nihil, легко было сказать, что ничто, как совершенное небытие, не может иметь никакой силы, однако о реальности нужно судить не по его названию, а по его действию и проявлениям. Сколько бы ни убеждали циклопа Полифема, что Никто, лишивший его единственного глаза, есть совершенное небытие, пустота и бессилие, однако самый факт боли и потери зрения гораздо красноречивее говорил бы ему о реальности того, имя которого обозначает нереальность». — *Попов И. В.* Личность и учение бл. Августина. Ч. II. Указ. изд. С. 567. С Поповым фактически солидаризуется и С.В. Троицкий, который писал, что «Пелагий, Юлиан и другие прекрасно опровергали теорию Августина, искусно попадая в самое слабое ее место — ее дуалистические предпосылки» (*Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Париж, s.a. С. 140).
120. Там же. С. 584–586.
121. *Попов И. В.* Личность и учение бл. Августина. Ч. II. С. 583.
122. Цит. по: *Голубцов С. А., протодиак.* Московская духовная академия в революционную эпоху. Указ. изд. С. 56.
123. Там же. С. 58.
124. Там же. С. 59.
125. Там же.
126. Там же. С. 60.
127. Там же. С. 66.
128. Там же. С. 210.
129. Цит. по: *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. 1917–1990. М., 1994. С. 20.
130. *Голубцов С. А., протодиак.* Стратилаты академические. Указ. изд. С. 183.
131. *Дамаскин (Орловский), игум.* Житие мученика Иоанна (Попова) // Реутов Православный. Духовное обозрение. 2005. № 1 (7), январь. С. 15.
132. Там же. С. 19.
133. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. С. 331.

МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ И БОГОСЛОВИЕ
БРАКА: С. В. Троицкий

«Ни Церковь, ни государство не являются источником брака. Напротив, брак есть источник Церкви и государства. Брак предшествует всем общественным и религиозным организациям»¹.

С. В. Троицкий

Последний из могикан русского церковного права, Сергей Викторович Троицкий (1878–1972), имел весьма широкий круг научных интересов. Он писал по вопросам догматики, каноники, истории Западной и Восточной Церкви, религиозной философии. На протяжении всей своей долгой жизни он не только свято хранил верность Русской Православной Церкви, но и активно защищал ее позиции как публицист, ученый-правовед, адвокат. Практически все острые дискуссии по догматическим и церковно-общественным вопросам проходили при его участии. Но, пожалуй, самое удивительное заключается в том, что ему удалось сделать подлинным смысловым центром своих разнообразных изысканий глубоко обоснованную, хотя и не бесспорную, богословскую и метафизическую теорию *брака*.

Троицкий заканчивал духовную академию и формировался как богослов в ту пору, когда взоры русской интеллигенции были прикованы к Религиозно-философским собраниям, проходившим в столице под председательством ректора Санкт-Петербургской духовной академии — епископа Ямбургского Сергия (Страгородского), в 1901–1903 годах². Одно из центральных мест на них было отдано проблеме церковного

понимания *брака*, и едва ли не весь спектр возможных мнений был озвучен и получил обсуждение... Надо было сделать *свой* выбор.

В НАЧАЛЕ БЫЛ БРАК...

Первая опубликованная работа С.В. Троицкого была, по сути дела, его программой на многие десятилетия, в рамках которой появились такие исследования, как «Диаконисы в православной Церкви», «Второбрачие клириков», «Христианская философия брака». Она называлась «Что же такое брак?»³

Участники Религиозно-философских собраний относительно брака не пришли к какому-либо определенному выводу и, как аргументирует здесь Троицкий, именно по той причине, что вопрос о браке *как христианском таинстве* был поставлен прежде вопроса о *сущности* брака. Нельзя «искать учения о сущности брака там, где его нет и быть не могло, где оно предполагается уже данным»⁴.

Эту сущность, по Троицкому, можно видеть *либо* в рождении детей, *либо* в любви супругов. Если удастся доказать, что любовь и деторождение «есть нечто единое, всегда неразрывное», то можно, конечно, оба ответа объединить. Большинство считает сущностью брака деторождение, но Троицкий предлагает принципиально иную точку зрения, уходящую своими корнями в соловьевскую теорию любви. Свою аргументацию он начинает с ветхозаветной экзегезы, доказывая, что Священное Писание «в деторождении видит продолжение творчества Божия, не имеющее неразрывной связи с браком»⁵.

Розанов, — считает Троицкий, — «прав, когда утверждает, что „с точки зрения церкви, если повенчанные, сейчас же, из церкви выйдя, разъедутся по разным городам и никогда друг с другом не увидятся, то брак есть, состоялся, осуществился“»⁶. Так сказать, *per opera operatum...*

Правда, далее Троицкий будет доказывать, что *форма* заключения брака *условна*, переменчива, что сущность его не в ней, а во взаимной любви, для которой *деторождение* — совсем не главное и не существенное, ибо размножение в природе происходит и неполовым путем, а стало быть, и любовь не связана необходимым образом с родовой жизнью. Она принимает «чисто индивидуальный характер, в силу которого именно

это лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение, как единственное и неизменное, как цель сама в себе»⁷.

В противовес П. И. Лепорскому, В. В. Розанову, Т. А. Налимову Троицкий утверждает, что «в благословении Божиим „раститесь и множитесь“ вовсе нет заповеди о браке», это не заповедь, а благословение, «такое же, какое дано было и животным»; он даже говорит, что «от свободы первого человека зависело стать мужем»⁸... Углубляясь далее в религиозно-антропологическую тему, Троицкий высказывает мысль, что и «извлечение Евы» из ребра Адама, то есть деление его плоти, должно было пройти для него неосознанно по двум причинам: во-первых, «оно не было целью его стремления и в противном случае его свобода нарушалась бы»; во-вторых, единство сознания «может быть связано только с индивидуальным, неделимым телом», и процесс его деления «должен был быть бессознательным»⁹.

Для Троицкого это один из самых принципиальных моментов, потому что отсюда он будет выводить императив бессознательности в отношении деторождения, противопоставляя этот необходимый природный процесс *свободному и сознательному* браку. «Половой акт, — пишет он, — сам по себе, как явление бессознательное, не может быть ни святым, ни греховным, как не может быть, например, святым или греховным пищеварение. Он вне сферы нравственных определений, так как он вне сферы сознания и свободы»¹⁰.

Все у Троицкого выглядит очень связным и логичным, но вот знакомая каждому православному человеку икона обнимающих друг друга «богоотец» Иоакима и Анны, коих своим Рождеством Пресвятая Дева избавила от «поношения бесчадства», способна всколыхнуть сомнения: справедливо ли отделять непреодолимой стеной сознательную и бессознательную жизнь личности, а стало быть, и брак — от чадородия... И как оставить без внимания не раз выраженное в Писании убеждение, что семя праведника наследует землю (Числ. 14: 24; Пс. 24: 13 и др.)? Русский богослов вместе со многими генетиками стоит на точке зрения, что *приобретенные признаки* (в том числе и нравственные установки, *habitus*'ы) *не наследуются*... Это почти что декартовский дуализм...

Оставляя до времени в стороне прочие аргументы Троицкого, нельзя не признать, что ясность предложенной им постановки вопроса

сама по себе является важным шагом к его решению. До него академическое богословие к этой теме, по сути дела, и не подступало...

* * *

С. В. Троицкий родился в городе Томске, в семье преподавателя духовной семинарии¹¹; окончил духовное училище (1891), Тверскую духовную семинарию (1897), затем Санкт-Петербургский археологический институт (1900) и, параллельно, Санкт-Петербургскую духовную академию, с правом защиты степени магистра без новых устных испытаний (1901).

С 1903 года он становится деятельным сотрудником «Богословской энциклопедии», выходявшей под редакцией проф. Н. Н. Глубоковского, публикует в ней как небольшие справки, так и достаточно масштабные и принципиальные статьи. Так, в томе V (1904) ему принадлежит 53 статьи, в VI — 23, VII — 29, VIII — 11, в IX — 22. Общее их число — около двухсот...

В сентябре 1906 года С. В. Троицкий был причислен к канцелярии обер-прокурора Св. Синода с назначением членом редакции «Церковных ведомостей». Отныне он становится одним из активнейших авторов этого издания, публикуя в нем различные рецензии, обзоры, полемические статьи.

В 1917–1918 годах Троицкий принимал участие в работе Поместного собора, затем два года преподавал в Новороссийском университете на кафедре церковной истории. В дальнейшем его жизнь связана, в основном, с Югославией. Он был профессором юридического факультета Белградского университета по кафедре церковного права и одновременно, в 1937–1943 годах, преподавал на богословском факультете. В 1928–1930-х Троицкий читал также церковное право в Свято-Сергиевском богословском институте (в Париже), прекратив связь с ним, когда институт перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриарха. В 1929 году в качестве эксперта по каноническим вопросам С. В. Троицкий защищал в судах США имущество более ста приходов Русской Православной Церкви от посягательств митрополита «живой церкви» Кедровского.

Начиная с 1948 года, С. В. Троицкий работал в Сербской академии наук, в изданиях которой вышло немало его научных трудов. Неоднократно



С. В. Троицкий приезжал в СССР. Он работал профессором на кафедре церковного права в Московской духовной академии (1947–1948), изучал древние рукописи в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина, Государственном историческом музее и в Ленинградской публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

ДОГМАТ ИСКУПЛЕНИЯ

По-своему весьма знаменательно, что «основное понятие, выражающее самую сущность христианства», в Православной богословской энциклопедии (под редакцией Н. Н. Глубоковского) было поручено раскрыть именно С. В. Троицкому.

К тому моменту, когда он взялся за написание этой статьи, в академической среде не раз уже прозвучала решительная критика в адрес юридической, или «сатисфакционной» теории, но заметных попыток построить ей положительную альтернативу тоже не было сделано. Правда, у ряда авторов, в частности у М. М. Тареева, еп. Антония (Храповицкого), прот. П. Я. Светлова, заметно было стремление подчеркнуть значение внутренних борений и страданий Спасителя именно со стороны Его *человеческой* природы, но до самостоятельных догматических теорий дело еще не дошло.

В своей статье С. В. Троицкий прежде всего отмечает, что широта содержания понятия *искупление* препятствует точному определению догмата. «В древней церкви, — пишет он, — не появлялось ни одной ереси, которая была бы прямо направлена против этого центрального пункта христианства, почему вселенская церковь и не дала полного разъяснения тайне искупления»¹².

Все нападки на этот догмат, согласно Троицкому, сходятся в том отношении, что «на первый план ставят пророческое служение Христа и всю заслугу его видят в том, что Он возвестил людям высочайшее нравственное учение»; однако «одной проповеди о любви Божией далеко недостаточно». Нужно, чтобы человек «чувствовал себя способным ответить на любовь Божию любовью же». По причине греха, живущего в его природе, он на нее не способен. Стало быть, нужно, чтобы перед очами Божиими «сокрылся грех человека». Это произошло через праведность Христову, который «первый и единственный из людей показал

себя правым пред Богом и достойным Его любви, и с Него начинается излияние любви Божией на грешный мир»¹³... Точнее, впрочем, было бы сказать, что в Нем человечество открывается во всей полноте к *неизменно* изливающейся на грешный мир Божественной Любви.

«Христос, — пишет С.В. Троицкий, — усвоив Себе грех человечества, должен был пережить весь процесс обращения <...>, который должен был совершиться в человечестве. Процесс этот состоит из двух моментов: отречения от греха и замены греховных дел делами добра»¹⁴. Таким образом, ответом на возражения против догмата искупления оказывается выдвижение на первый план *человеческих* переживаний Христа, поскольку ни о *страдании* Божества (теопасхизм), ни об *изменениях* в Нем православное богословие учить не может...

«Искупление, — резюмирует Троицкий, — есть процесс внутреннего освобождения от греха»¹⁵, и вопрос о том, кому Христос дал выкуп, «возможен только на почве понимания рабского состояния человека». Можно сказать, что Он дал выкуп Себе Самому, а еще лучше «указать на неправильность самого вопроса»¹⁶. Юридическая теория искупления бессмысленна: «она представляет искупление совершенно внешним, посторонним по отношению к человеку фактом»¹⁷.

Напротив, в православии «между внутреннею нравственною жизнью человека и искуплением устанавливается самая тесная связь. Цель искупления в том и состояла, чтобы сделать возможным удовлетворение правде Божией со стороны каждого человека, и благодаря подвигу Христа оно может, а следовательно, и должно каждым быть осуществлено»¹⁸.

В русской богословской литературе основные ориентиры Троицкий находит в трудах А.Д. Беляева, прот. П.Я. Светлова, архим. Сергия (Страгородского). Примечательно, что М.М. Тареев им не упоминает даже в библиографии...

В этой первой статье по догматической проблематике Троицкий не мог, разумеется, обрисовать всех аспектов темы, которую будет затрагивать и в дальнейшем. Он, в частности, уделит особое внимание *субъекту* спасения, станет акцентировать внимание на *сверхличном* единстве как идеале брачной жизни и подлинном образе Божества, которое, будучи поклоняемым в Трех Лицах, должно также мыслиться *сверхличным*...



КРИТИКА ИМЯБОЖНИЧЕСТВА

В так называемом «Афонском деле»¹⁹ С. В. Троицкому выпало играть весьма заметную и ответственную роль. Ему пришлось не только посетить Св. Гору в разгар смуты с официальной миссией (1913), но и, по сути дела, сформулировать богословскую позицию Св. Синода по этому вопросу...

В предельно сжатые сроки Троицкий написал книгу «Об Именах Божиих и имябожниках» (1914).

В ней он весьма последовательно привлекает на помощь св. Григория Нисского, который «в данном случае раскрывал не свое личное мнение, а был лишь выразителем учения общецерковного»²⁰. А поскольку это учение св. Григорий раскрывал в полемике с арианом Евномием, «учение которого в существенных пунктах сходно с имябожничеством», его аргументы приобретали особую актуальность.

Кроме того, Троицкий использует труды защитников иконопочитания и Деяния Седьмого Вселенского собора, «авторитетно раскрывающие православное учение о природе, действительности и почитании священных изображений, к коим относятся и имена Божии»²¹.

Указав на языческие корни имябожия, С. В. Троицкий подробно разъясняет, что Имя Иисус не включает в себе смысла всех имен Божиих и не предвечно; что имена Божии, не исключая и богооткровенных, и понимаемых в смысле идей, не могут быть признаны действием или «энергией» Божией; что учение имябожников о действительности и почитании имен Божиих сходно с раввинским учением о Мемре; что оно неосновательно отрывается от учения об иконопочитании и приобретает магические черты.

«Говорить, что именам Божиим нужно воздавать не поклонение лишь, а служение — это значит признавать, что имена Божии должны быть почитаемы безотносительно к Богу, значит делать из них идолов, и потому учение имябожников о почитании имени Божия есть по существу своему попытка заменить христианское богочтение языческим культом»²².

С. В. Троицкий ясно дает понять, что попытки использовать авторитет Иоанна Кронштадтского для защиты так называемого «имяславия» несостоятельны, ибо строятся они на одной-двух вырванных из контекста фразах. «В сущности говоря, — подчеркивает он, — как

бы ни учил об именах Божиих о. Иоанн, отношение Церкви к имябожникам не изменится нисколько. Хранительницей и выразительницей истинного учения веры является вся Церковь, а не какое-либо отдельное лицо, хотя бы и признанное святым. Учением Церкви нужно считать то, что исповедуется в ней „semper, ubique et ab omnibus“²³, исповедуется всегда, везде и всеми, а не то, чему учило то или другое лицо, как бы авторитетно оно ни было»²⁴.

Что же касается кронштадтского пастыря, то, рассматривая его высказывания в широком контексте учения о церковных символах, приходится сделать вывод, что с имябожниками здесь у него нет ничего общего.

«Нигде, — отмечает Троицкий, — он не говорит, подобно имябожникам, что имя Божие выше иконы или что в имени Господь присутствует Своим существом, а в иконе или кресте — лишь Своею благодатию. Наоборот, о св. кресте и об иконах о. Иоанн говорит то же самое и в тех же самых выражениях, что и об именах Божиих, и если бы когда-либо явились еретики, учащие, что крест Христов есть Бог, то они могли бы подыскать у о. Иоанна гораздо более текстов в пользу своей ереси, чем имябожники в пользу того, что имя Божие есть Бог, но, конечно, имели бы столь же мало основания для этого»²⁵.

В полемике С. Н. Булгакова, содержавшей даже личные против него выпады, С. В. Троицкий легко разглядел интонации политического азарта. «В самом деле, — пишет он, — замените лишь слово „синод“ словами „русское правительство“ и выкиньте будто втиснутое в речь слово „церковный“, и пред нами типичный отрывок из революционной прокламации, запугивающий правительство следствиями разрыва его с народом». Сам Булгаков «в минуту душевного просветления» прекрасно сказал о подобном «интеллигентском максимализме», выдаваемом за «истинное христианство»²⁶.

Что в полемике вокруг «имяславия» спор шел не только об определениях, но, подспудно, об отношении к церковной власти, сомнений быть не может.

Характерно, что в отдельных текстах «имяславцев» их *исповедание веры* выражено практически теми же словами, что и синодальная позиция в работах С. В. Троицкого. Яркий тому пример — набросок М. А. Новоселова, датированный 9 ноября 1919 года²⁷.



ВТОРОБРАЧИЕ КЛИРИКОВ

Магистерскую диссертацию о второбрачии клириков С. В. Троицкий успешно защитил в Киевской духовной академии в 1913 году. Тема ее имела для автора принципиальное значение, поскольку в ней он канонически обосновывал точку зрения, уже имевшую в его глазах и *метафизическое* основание.

Основная смысловая линия этой работы заключается в защите положения, согласно которому запрещение второбрачия во всех его видах «является по церковному учению постоянною резкою чертою, отделяющей священство от мирян и отделявшей его еще тогда, когда первое ни по одежде, ни по образу жизни не отличалось от последних». Мотивы и смысл этого запрещения сводятся к тому, что «брак по своей природе един, как едино рождение и едина смерть, что нормален только единый девственный брак <...> так как Бог сотворил только одного мужа и одну жену и так как он служит символом союза Единого Христа с единой Церковью»²⁸; второй брак «дозволителен лишь в крайности», но не для клириков, которые должны являть своей брачной жизнью *образец* для мирян.

С. В. Троицкий подчеркивает, что соблюдение этого правила важно даже и в государственных интересах, поскольку «благополучие государства и общества зависят, главным образом, если не всецело, от строгости жизни семейной, и даже малейшие отклонения от правильного взгляда на брак в народном сознании имеют гораздо большее значение для судьбы народов и государств, чем стихийные бедствия и крупнейшие политические события», и единобрачие духовенства у православных народов «является залогом их жизненности и будущего величия»²⁹.

Рассматривая *дохристианские* корни принципа единобрачия, он утверждает, что «христианство извлекло из дохристианского мира лишь сродное ему <...>, все остатки первобытной истинной религии, которые были там и здесь вкраплены в тьму языческого суеверия и, в частности, те брачные правовые формулы, которые сохранились у римлян как отголосок чистого первобытного откровенного учения о браке»³⁰.

Это чистое учение подвергалось искажениям с древнейших времен, как со стороны оскотившего себя Оригена и «подчинившегося его влиянию бл. Иеронима», так и со стороны несториан, этих «восточных

протестантов», делающих противоположные выводы из того же «ложного низменного представления о браке» и отменяющих у себя запрещение второбрачия³¹...

Диссертация С. В. Троицкого была высоко оценена авторитетными рецензентами (хотя они и не были канонистами) — С. М. Зариным и А. А. Бронзовым и была вскоре удостоена Макарьевской премии³²...

Но сама *тема* для автора этим исчерпывалась. За год до защиты он опубликовал исследование о диаконах в древней Церкви³³, которое было своего рода короллярием к теме брака. А стремление развить и расширить свою аргументацию, касающуюся сущности брака, не оставляло его и много лет спустя. Солидаризуясь с Вл. Соловьевым и рядом других публицистов³⁴, он не только настойчиво противопоставляет брак функции деторождения, но и развивает его положительный смысл, который не ограничивается земным существованием; он состоит в превращении «атома личности в молекулу надличного бытия»...

Эту идею он подробно развивает в своей книге «Христианская философия брака» и в ходе возникшей по ее поводу полемики с рецензентами... Она является не только весьма ответственным метафизическим положением, но вносит и существенные изменения в христианскую социологию в целом, так как *молекула надличного бытия* аксиологически должна явно ставиться *выше* индивидуального *атома*, и в таком случае *личное спасение вне брака* придется понимать как менее совершенное, а самое *обожение* относить прежде всего к чистому любовному союзу... Это одна из самых дерзновенных теорий в истории русской религиозной мысли, но широкого и полноценного обсуждения она так и не получила...

«ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ БРАКА»

Даже в православии, пишет Троицкий, мы находим «борьбу двух течений богословской мысли в решении даже основных вопросов, на- прим., новозаветное или ветхозаветное таинство брак, кто совершает это таинство — священник или сами брачующиеся, где совершительный момент таинства, какое значение в браке имеет его физическая сторона и т. д.»³⁵...

Он предлагает выделить два основных направления в учении о браке — *реализм* и *идеализм*. Первое смысл брака видит в размножении,



в потомстве, и оно сделалось официальным учением Католической Церкви. С точки зрения метафизической, по Троицкому, едва ли не «самую блестящую и убедительную защиту *реалистической* теории даст Шопенгауэр»³⁶.

Вторая точка зрения, *идеалистическая*, стремится видеть в браке более высокую цель, чем простое продолжение рода. Вл. Соловьев блестяще развил мысль, «в корне подрывающую католическое учение о цели брака»: она состоит в том, что «между половой и родовой жизнью не только нет неразрывной связи, но замечается даже антагонизм»³⁷.

На идеалистической точке зрения стоят, по Троицкому, Платон, Иоанн Златоуст («в конце жизни»), церковно-канонические сборники, Вальсамон, Фихте, Гегель, Шлейермахер...

«Многовековой спор между идеалистической и реалистической теориями о цели брака, — убежден Троицкий, — нужно решить в пользу первой, идеалистической теории, т. е. в том смысле, что главная цель брака находится в самих брачующихся, а не вне их, и состоять в достижении „пиромы“, блаженной полноты бытия, тогда как рождение имеет в нем второстепенное и подчиненное значение. К такому выводу приводит и наука, и интуиция»³⁸.

В этом решающем выборе показательны прежде всего два момента. Во-первых, несомненная аллюзия на *Канта*, когда речь идет о том, что цель брака *в самих брачующихся*, а не *вне их*. Именно критическая философия особенно последовательно отстаивает мысль, что человек есть *цель в себе*. Во-вторых, ссылка на *науку и интуицию*. Естествознание позволяет убедиться, что размножение живых существ может обходиться без половой любви и даже без самого разделения на полы. Родовая и половая жизнь не связаны абсолютным образом. Но это — только отрицательный вывод. Метод достижения положительного подсказывает Троицкому автор «Творческой эволюции» Анри Бергсон, весьма ценный многими русскими мыслителями³⁹.

«Вопрос об отношении рода и пола, — делает вывод Троицкий, — связан с вопросом об отношении инстинкта и интеллигенции, а наука, как один из видов интеллигенции, не в силах охватить сущность инстинкта и выразить его в терминах интеллигенции»⁴⁰. Это способна сделать только *интуиция*.

Интуиция — «основа религии и поэзии. На языке первой — она носит название откровения, на языке второй она называется вдохновением»⁴¹.

Ветхозаветное Откровение, по Троицкому, связывает брак не с физиологией, а со свободой. В библейская антропологии сердце есть центр сознания и свободы, моральной ответственности, а чрево — область бессознательной, инстинктивной, растительной и животной жизни.

Отсюда следует вывод о *надприродной*, духовной цели брака. «Возвышение человеческого бытия в браке на степень бытия сверхиндивидуального выражается в том, что в браке человек становится образом сверхиндивидуального, единого по существу, но троичного в лицах Бога»⁴². Высшее бытие, по Троицкому, именно и есть «бытие сверхиндивидуальное, есть Бог, Троичный в лицах»⁴³.

При этом «в сравнении брачной жизни с жизнью Троицы нужно иметь в виду не тождественность чисел, а самый вышелеичный характер жизни там и здесь»⁴⁴. Брак, по Троицкому, именно как *таинство*, в его высоком сверхприродном значении, установлен еще в раю. Семья есть «органическая часть церкви, есть сама церковь»⁴⁵.

«Как на доказательство установления таинства брака Христом ссылаются иногда на евангельское повествование о чуде на браке в Кане Галилейской. На самом деле это повествование доказывает как раз противоположное, доказывает, что Христос признал брак именно таковым и по форме и по существу, каковым он был до Него»⁴⁶.

Итак, брак мыслится Троицким как особый путь *духовного* подвига, состоящего в преодолении *личной обособленности* и достижении *сверхличного* единства, и отсюда следует последний аргумент в пользу безусловного *единобрачия*:

«Метафизическое значение брачной любви как соединения в одно вышелеичное бытие и ее бесконечная жертвенность связаны с ее другой чертой — ее абсолютной исключительностью. В целом может быть только две половины, и потому абсолютная моногамия является не только христианским идеалом, но даже и нормой брака»⁴⁷.

Что сказать в связи с этим о *допустимости развода*? Превращение атома личности в молекулу надличного бытия в условиях грешного мира часто является не фактом, а лишь целью, которую в течение всей брачной жизни стремятся достичь супруги, и нерасторжимый по норме брак

может быть расторгнут фактически. Однако для клириков, являющихся *образцом* для мирян, такой возможности нет: развод автоматически влечет исключение из клира, о чем Троицкий убежденно писал в своей магистерской диссертации.

ПОЛЕМИКА С Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВЫМ

На появление книги С. В. Троицкого с большой заинтересованностью откликнулся в журнале «Путь» известный русский философ Б. П. Вышеславцев, автор «Этики преображенного эроса»⁴⁸, который, как отметил Троицкий, «возражает лишь против одной, но основной мысли» его книги⁴⁹. Мысль эту Вышеславцев формулирует так: «Родовая жизнь ценна и священна только при условии ее полной бессознательности, чистой инстинктивности. Она греховна при условии активного вмешательства сознания, „практического разума“. Стыд есть выражение запрета осознания родовой жизни».

Если здесь автор и рецензент адекватно поняли друг друга, то нам остается указать, что из их полемики, к сожалению, полностью выпали какие-либо ссылки на аргументацию М. М. Тареева, содержащуюся в его работе «Дух и плоть». Именно Тареев, первым из русских богословов и в весьма широком контексте, начал обсуждение данной темы, и С. В. Троицкий, по сути, примыкает к *его* позиции.

Вышеславцев считает, что вмешательство сознания в процессы родовой жизни допустимо, тогда как Троицкий говорит, что вмешательство «практического разума» искажает нашу родовую жизнь, проводя при этом особое различие «между родовыми и другими органическими процессами», их коих первые хотя и естественны, но — не необходимы.

Расширительно толкуя позицию Троицкого, Вышеславцев полагает, что в таком случае придется признать недопустимым всякое аскетическое вмешательство практического разума в сферу подсознательных инстинктов и влечений, и тем самым сближает Троицкого со взглядами Льва Шестова.

В ответ на упрек в преклонении перед алогизмом Троицкий настаивает, что именно «во имя божественного достоинства логоса „Философия брака“ восстает против выполнения им функций низшей природы».

Более развернуто концепцию, альтернативную позиции Троицкого, Вышеславцев излагает в двух своих статьях в «Вестнике РСХД»⁵⁰. Он различает три вида любви — любовь чувственную, половую, сексуальную, либидо; любовь эстетическую, или эрос; и высшую степень любви, любовь к самой личности, как таковой, или любовь духовную, агапическую. Все три вида любви самостоятельны, несводимы друг на друга, и между ними есть даже некоторый антагонизм.

Либидо — половая любовь — объективно есть стихия рождения, а субъективно — уход в подсознание. Между тем, эрос есть восхищение перед красотой, преклонение перед ней. Отсюда: противоречие между либидо и эросом. Эрос любит сознательно, хочет смотреть в лицо любимого, либидо боится света сознания, требует, чтобы он был потушен. Стыд и служит последствием этого противоречия. Однако стыд имеет для сексуальности положительное значение. Задерживая сексуальность, стыд не устраняет ее, а в сущности сохраняет, усиливает, как плотина, задерживая воду, создает поток большей глубины.

Точно так же и агапическая любовь есть нечто совершенно иное, чем влюбленность, эрос. Это есть любовь к вечной идеальной сущности человека, воспетая апостолом Павлом. Тогда как агапическая любовь есть любовь к высшему *я* любимого, эрос может оставаться совершенно равнодушным к нему и даже совсем не чувствовать его.

Но хотя сами по себе эти три вида любви различны, и даже находятся в антагонизме друг с другом, однако источник их один — эрос. Всякая любовь рождается из эроса, как центра, и расширяется в обе стороны — и в сферу идеальную, и в сферу чувственную.

Вышеславцев не согласен с учением Фрейда, что эрос и даже духовная любовь есть только сублимация либидо и утверждает, что само либидо черпает свое начало из эроса.

Однако схема Фрейда, по мнению Троицкого, имеет перед концепцией Вышеславцева «великое преимущество монизма». Чувствует это и сам Вышеславцев, но предупреждает это возражение, с одной стороны, указанием на плюрализм души, а с другой — на единство видов любви по их происхождению. Но из того, что «душа состоит из многих сил», вовсе еще не следует, чтобы и виды любви были несводимы к более общим началам. Научная мысль может примириться с плюрализмом только тогда, когда будет выяснено, что следует признать определенное

количество душевных сил, ибо это количество связано с самым понятием человеческого существа.

С. В. Троицкий доказывает несводимость к одному общему началу или друг к другу либидо, или «хоти», и половой любви, равно как и любви совершенной, духовной, но указывает причину этой несводимости в различии пола и рода и объясняет возникновение духовной любви нашей свободой, жертвующей своим *я* во имя *я* другого и таким путем «из монады личности вступающей в область надличного единства».

Эрос и либидо, по Троицкому, имеют свои особые, самостоятельные корни, первый — в половой, а второй — в родовой жизни, и не происходят друг от друга. Вышеславцев же отождествляет либидо, с одной стороны, с рождением, с другой — с полом, и таким образом отходит назад даже от Вл. Соловьева...

Сексуальность, по утверждению Б. П. Вышеславцева, связана с красотой; с другой стороны, несомненна связь эроса с полом. — С полом — да, — возражает Троицкий, — но не с полом, отождествляемым с рождением. «Все акты родовой жизни ничего эстетического в себе не имеют. Пышная, махровая роза обычно бывает без семян <...> И вовсе не в честь умножения, а во славу Творца своего поют в рощах соловьи, цветут и благоухают розы и лилии»⁵¹.

Не признавая различия между половым и родовым началом, Вышеславцев указывает на биологическую целесообразность стыда, который, отодвигая либидо в мрак подсознания, лишь усиливает его интенсивность. Троицкий замечает, что остается совершенно непонятным, каким образом, если либидо происходит от того же эроса, который «любит сознательно», оно требует бессознательности, и сознательность здесь всегда является ненормальностью...

Чувство стыда не указывает на постыдность пола и даже ни на постыдность рождения самого по себе, но несомненно, что оно указывает на некоторую ненормальность, происходящую в нашей психике, и указание на целесообразность стыда ни в какой мере этого ощущения ненормальности не объясняет.

Согласно Троицкому, самой природе человека присуще отделять *сознательную жизнь пола и эроса от жизни рода и либидо*. И стыд, в таком случае, не способен поднять уровень либидо, а заплата, которой наше сознание латает возникающие в этой преграде прорывы. Согласно

библейскому учению о стыде, нормальным состоянием людей было то, когда они «не стыдились» (Быт. 2: 25).

И теперь, подчеркивает Троицкий, идеалом духовно здоровой жизни являются дети, которые не знают чувства стыда, вызываемого осознанием родовых процессов.

Отсюда сам собой решается *вопрос о дозвоительности средств для предупреждения зачатия*. Соитие не должно быть «сознательным выполнением мнимой заповеди Божией», а только «проявлением по-гашающего сознание творческого порыва природы, когда, конечно, ни о каких „средствах“ говорить не приходится»⁵².

Иными словами, человек вправе отказаться от участия в родовой жизни вообще, либо отказываться на период участия в ней *от сознания...* Сознание и родовая жизнь — несовместимы... И в таком случае *идеальным* в самом деле окажется *бездетный* брак, когда и построится «молекула надличного бытия», и нет риска, что «сон разума» прервется в самый неподходящий момент...

«Богословие брака» С.В. Троицкого оставляет ряд трудноразрешимых вопросов. Если брак *не* для воспроизведения рода, а само по себе воспроизведение *естественно и бессознательно*, то надо именно «по-христианински» допускать и *воспроизведение вне брака*. Платон тоже утверждал, что деторождение возможно вне брака и даже более продуктивно, а для *воспитания* детей брак вообще излишен...

И опять же, если брак *не* для воспроизведения рода, то сторонники так называемых «однополых браков» не получают ли дополнительный аргумент в пользу своей легализации?.. Гностическая платформа «философии любви» Вл. С. Соловьева должна была вести именно в этом направлении... Наконец, *дружба* тоже может создавать «сверхличное единство», и тогда специфика брака полностью теряется...

Троицкий предлагает понимать под «браком» некое идеальное по своим трансцендентным целям единство мужа и жены. Однако уместны ли *трансцендентные* цели в *райском* состоянии? Если под браком понимать то, что обычно считают *идеальной любовью*, то нельзя не вспомнить, сколько раз именно *легитимный* брак становился у нее поперек дороги, сколько раз *препятствовал* достижению «сверхличного единства»...

КРИТИКА ВИЗАНТИЙСКОГО ЦЕЗАРЕПАПИЗМА

Полагая, что брак есть «источник Церкви и государства», С. В. Троицкий занимался не только вопросом, в каких формах он признавался государственной и церковной властью в разные периоды истории⁵³, но и широкими проблемами взаимоотношения Церкви и государства. Как сотрудник Синода, а затем и церковный юрист и адвокат, он не раз сталкивался с ними практически.

С древних времен в Византии утвердилась мысль, согласно которой византийскому царю как наследнику римских царей принадлежит неограниченная власть во всем мире, и при том не только в мирских, гражданских делах, но — как верховному понтифексу, жрецу — и в вопросах веры, тогда как патриарх его столицы, Царьграда, которому подчинены остальные церкви, — сам подчинен царю.

Критикуя эту идею, Троицкий настаивает, что Церковь и государство — самостоятельные организации различной природы, и именно такой взгляд преобладал в Церкви в течение первых трех столетий. Затем идеологию отделения Церкви от государства заменила примирительная теория «симфонии», которая, сама по себе, не противоречит христианскому учению, но истолкования ее не свободны от крайностей.

Языческий взгляд противоречил догматическому учению Церкви, и потому в авторитетных канонических и гражданских законодательных сборниках до самого XII века следов цезарепапистической идеологии нет. Правда, очень часто не только отдельные лица, но и целые соборы делали заявления в духе цезарепапизма, но такие заявления не имеют принципиального характера и объясняются отчасти обычным гиперболизмом восточных выражений, отчасти — слабохарактерностью отдельных лиц.

Надо заметить, что аргументация прямо противоположного толка используется рядом русских богословов, начиная с А. В. Карташева и до протоиерея В. Асмуса. Последний, в частности, писал: «VI Вселенский Собор лишний раз продемонстрировал то, что можно смело назвать *императорской непогрешимостью* (выделено мною. — *Н. Г.*): Константин II, явно виновный в ереси, не был осужден, как вообще никогда ни один Вселенский Собор не осудил ни одного императора. И дело, конечно, не в одном лишь „сервилизме“ и знаменитом „византизме“: усвоенное Церковью теократическое понимание значения царей

не допускало анафематствования кого бы то ни было из них, в то время как епископы и патриархи, в том числе и римские, бывали отлучаемы и анафематствуемы»⁵⁴.

Фактическую власть царей над Церковью не может не признать и сам С.В. Троицкий, и именно эта власть, как он показывает, мало-помалу создала и новую теорию церковно-государственных отношений, которая в XII веке была включена и в канонические памятники.

А.В. Карташев защищал эту теорию с определенным политическим прицелом⁵⁵. Он считал «вмешательство византийских императоров во внутренние дела Церкви отвечающим канонической норме и даже божественному праву», придавая значение канонической нормы простым *фактам* церковной истории, тогда как, по учению самих же канонов, «редко бывающего» нельзя «поставлять в закон церкви»⁵⁶.

Подобная установка дает Троицкому повод для озабоченности, поскольку в связи с вопросом о созыве Вселенского или Всеправославного собора не ставятся *прямо* два важнейших и связанных друг с другом вопроса — об отношении Церкви к государственной власти и о восточном папизме.

Троицкий указывает, что ни в Св. Писании, ни в канонах нет ни малейшего основания для того, что Карташев называет *jus divinum*, а имеется как раз обратное — категорическое утверждение особой природы государственной и церковной власти и запрещение первой вмешиваться во внутренние дела Церкви. Одно *покушение* епископов использовать государственную власть для своего возвышения наказывается лишением сана.

Бесспорно только то, что византийские императоры иногда руководствовались реминисценциями о понтификальном праве своих языческих предшественников и даже до 375 года сохраняли за собой титул верховного понтифика. Но на такое право императора нет никакого намека в церковных канонах, и утверждать, что сакральное право императора было включено в каноническое право Церкви только на том основании, что императоры созывали Вселенские соборы, это значит забывать, что «история не есть каноническая норма» и что «идейных искривлений в ней — несчетное число»⁵⁷.

«Епископы ехали на собор, — пишет Троицкий, — не потому, что признавали „сакральное право“ императора созвать их, а потому,

что соборность лежит в основе церковного устройства, а осуществление во вселенском масштабе без императорского указа, ставившего в их распоряжение все средства государственного аппарата, было при тогдашних условиях сообщения чрезвычайно затруднительно, почему соборы и созывались не на западе, а на востоке. Соборы созывались императорами по чисто техническим причинам, а вовсе не потому, что это считалось их сакральным правом»⁵⁸.

Согласно утвердившейся при императоре Юстиниане теории «симфонии», «священство и царство суть две самостоятельные и равноправные организации, имеющие каждая свою особую сферу деятельности, почему и взаимоотношения между ними должны определяться не началом субординации, а началом координации («симфонии»), для чего необходимо, чтобы обе они подчинялись священным канонам»⁵⁹.

Византийская действительность далеко расходилась с этой теорией симфонии, и никак нельзя думать, что византийские императоры представляли собою христианское государство, «покорно служащее Церкви», нельзя не только потому, что «большинство этих императоров хотели командовать Церковью, а не покорно служить Ей, но и потому, что выражение „христианское государство“ есть *contradictio in adjecto*, есть выражение, заключающее в себе внутреннее противоречие.

Христианским государством можно назвать лишь государство, признающее истинность христианского учения и ложность других религий. Но христианство отрицает самое право государственной власти решать вопрос об истинности той или другой религии или о ложности всех религий, всецело предоставляя решение этих вопросов свободе личного самоопределения. Решая за личность важнейший вопрос ее (личного) бытия, государство становится тоталитарным и потому несовместимым с христианским учением. Не к государственной власти, а к личности была обращена проповедь Основателя Церкви и Его апостолов»⁶⁰.

Вальсамон, стяжавший славу авторитетного толкователя церковных канонов, в своекорыстных целях усвоил теорию, «имеющую весьма мрачную родословную», и развил ее далее, приписав царскому миропомазанию благодатное действие не только таинства крещения, но и архиерейской хиротонии, и обосновав на этом права императора как верховного первосвященника, включая сюда право нарушать самые

каноны, поставлять, судить и низлагать патриархов и епископов, открывать и закрывать епархии, повышать и понижать их ранг и т. д., одним словом, развил теорию чистого цезарепапизма»⁶¹.

Он «сравнивает царское помазание не только с миропомазанием при крещении, но и с хиротонией в архиереи, и выдвигает новую теорию о том, что архиерейская хиротония уничтожает грехи, которые были совершены до хиротонии, так как молитвы, читаемые при такой хиротонии, имеют такую же силу, как и молитвы при царском помазании».

На этом основании он доказывает, что «царь имеет и архиерейскую власть в области учения веры, церковного управления и богослужения» и утверждает, что «власть царя касается как души, так и тела, тогда как власть епископа касается только души». Более того, царь как «эпистимонарх («благочинный», покровитель, страж) Церкви, может судить патриарха, притом и за преступления религиозного характера»⁶².

В связи с характеристикой личности Вальсамона С.В. Троицкий приводит весьма характерный исторический эпизод. Император Исаак Ангел, желая подшутить над честолюбивым сервилистом, сказал ему, что хотел бы перевести его в патриархи Константинопольские (Вальсамон номинально был в это время патриархом Антиохийским), но не знает, позволяют ли это церковные каноны. — Позволяют, позволяют, — поспешил ответить Вальсамон. И в Константинополь немедленно был переведен Иерусалимский патриарх⁶³...

Примечательно, что именно Вальсамон первый ввел в канонические акты Восточной Церкви западный фальсификат — так называемый «Константинов дар».

В Византии было немало императоров-еретиков: ариан, монофизитов, монофелитов, иконоборцев. И именно еретичествующие императоры особенно широко понимали свою компетенцию в отношении к вере и Церкви и для борьбы с Православием старались использовать все средства государственного аппарата.

Вмешательство императоров в жизнь Церкви имело в Византии вредные последствия и для самого государства. Акты императоров догматического содержания имели значение государственных законов. Такое же значение получали и соборные определения, подтвержденные императорами, и потому вероисповедные споры имели крупные политические последствия и повели к отпадению от Византийского

государства как его житницы — Египта, так и его восточных окраин, что было одной из главных причин его гибели⁶⁴. То же происходило и в славянских государствах, усвоивших византийскую идеологию.

Итак, по вопросам отношения Церкви и государственной (в частности, императорской) власти позиция С. В. Троицкого резко отличалась от взглядов А. В. Карташева, С. Булгакова и других односторонних интерпретаторов «церковно-государственной симфонии»... Прямым следствием извращенного понимания этих отношений С. В. Троицкий считает такое явление, как «*восточный папизм*»⁶⁵.

«ВОСТОЧНЫЙ ПАПИЗМ»

«Восточный папизм, — пишет он, — есть детище византийского цезарепапизма, одно из его проявлений. Сам по себе Константинопольский епископ не имел никаких церковных оснований для своего возвышения над другими епископами»⁶⁶.

Цареградская кафедра, в отличие от Римской Церкви и некоторых Восточных Церквей, не была апостольского происхождения, долгое время «не имела даже ранга митрополии, и ее епископ был подчинен Ираклийскому митрополиту»⁶⁷. Но власть византийского царя, по убеждению византийцев, не ограничивалась территорией Константинопольского патриархата, а, как власть единственного настоящего и истинного царя, простиралась на *всех* христиан.

Цареградские патриархи, основываясь на близости к царю, склонялись к аналогичному расширению своей церковной власти, и осуществить его было нетрудно, так как в этом случае интересы царя и патриарха вполне совпадали. Тенденция к отождествлению границ своей власти с границами власти царской существовала у константинопольских патриархов еще в VI веке — в форме принятия ими двусмысленного титула «*вселенский*», который не имеет для себя основания в церковных канонах.

В «Эпанагоге», памятнике византийского права, отредактированном при патриархе Фотии, амбиции константинопольской кафедры в самом деле расширяются до вселенских масштабов. Подобно тому, как, по римокатолическому вероучению, папа — *Vicarius Christi*, так, по «Эпанагоге», цареградский патриарх — «живой и одушевленный

образ Христа». Как папа безошибочен в вероучении, так и патриарх словом и делом выражает истину, которой он должен учить как тех, кто вне Церкви, так и всех верных, включая и самих царей; ему принадлежит исключительно право подлинного толкования канонов и соборных решений, а также и право исправлять и перерешать то, что было сделано и установлено древними отцами на соборах и в митрополиях...

Как папе принадлежит примат, первенство в Церкви, так, по «Эпанагоге», другие патриаршие престолы обязаны свои спорные вопросы представлять на рассмотрение Цареградского патриарха, который обладает правом надзора над всею Церковью и правом суда в последней инстанции, должен наблюдать и улаживать распри других престолов и выносить окончательные решения, тогда как компетенции остальных патриархов принадлежат только дела местного управления.

Но и здесь, как папа имеет *jus exemptionis*, то есть право изъятия церковных учреждений из юрисдикции местной церковной власти и непосредственного себе подчинения, так и Цареградскому патриарху принадлежит право «ставропигии», то есть подчинения себе церковных учреждений (монастырей, братств и т. п.) на территории других престолов.

Разумеется, церковные каноны утверждают как раз обратное и защищают власть каждого епископа на территории его епархии, не говоря уже о правах поместных автокефальных Церквей и их соборов.

Пока Римская Церковь не отделилась от Восточной, теория «восточного папизма» не могла быть воспринята и внесена в официальные акты Восточной Церкви, так как встречала себе сильного противника в лице возглавителя Римской Церкви, ревниво защищавшего свое первенство чести, признаваемое канонами и самой Восточной Церкви...

В данном вопросе Троицкий для обоснования своей позиции имел все основания привлечь материал, неоднократно использовавшийся западными учеными-канонистами.

Идеология «восточного папизма» вела к вмешательству Церкви во внутренние дела государства, нарушению свободы совести и равноправия граждан. Она требовала «православия» от самого главы государства; оправдывала или даже вызывала возмущения против тех носителей власти, в правоверии которых можно было сомневаться. Догматические разногласия, получив политическое значение, губительно

отражались на государственной жизни Византии, нарушая общественный мир, вплоть до кровавых столкновений религиозных партий и групп, и повели к отделению от Византийской империи целых областей.

Троицкий замечает, что Константинопольская кафедра не может похвалиться особой верностью Православию. По разным подсчетам, от первого епископа Митрофана (323) до патриарха Мефодия (842–846) кафедре занимали от 18 до 21 еретика⁶⁸. В то же время, около двадцати константинопольских епископов были лишены своих кафедр еретическими или православными императорами.

«Властолюбивые вождения Константинопольских иерархов не только не находили для себя опоры в каноническом учении об устройстве Церкви, но и совершенно исключались основными положениями этого учения о свободе внутренней жизни Церкви от вмешательства государственной власти; об апостольском преемстве как единственном источнике церковной власти; о вселенском епископате как единственном носителе этой власти; о соборности как основе внутреннего устройства Церкви; о равенстве автокефальных церквей и всех епископов, и первенстве (но не главенстве) епископа не Константинопольского, а Римского. И вот, общий характер политики Константинопольских иерархов был направлен к преодолению этих канонических препятствий к их возвышению, причем обычно канонические предписания сначала нарушались с помощью государственной власти, затем постоянно повторяющиеся нарушения получали характер признанного обычая, и в их оправдание создавались новые, чуждые духу и букве православного канонического учения, теории, а если и это не помогало, то, по примеру западной Церкви, прибегали к фальсификатам, своего или западного творчества, или к перетолкованиям вполне ясных канонов»⁶⁹.

Византийские самодержцы заботились не о том, чтобы во главе Константинопольской Церкви стояли верные православию епископы, а хотели иметь во главе Церкви прежде всего послушных им иерархов, и если императоры-еретики обычно возводили на престол Константинопольской Церкви еретиков же, то и православные императоры нередко руководствовались чисто политическими соображениями⁷⁰.

«Великое искушение власти, последнее искушение, которым диавол искушал Самого Основателя Церкви, и которому иногда поддавали и Его апостолы (Мф. 16, 23; 20, 25–28; 23, 8–12 и др.), не осталось чуждым

и их преемникам в городе св. Константина, стремившимся использовать свою близость к императору для расширения своей церковной власти до тех же границ, до которых простиралась государственная власть византийского самодержца»⁷¹.

«Привилегия чести»: инвенции св. Фотия

Вопрос об отношении к личности св. патриарха Фотия, подвергаемого резкой критике в западной церковной историографии, представляется делом весьма деликатным. Сопоставляя результаты наиболее объективных, непредвзятых исследований, в частности А. А. Васильева, Ф. Дворника, А. Дёльгера⁷², Троицкий признает, что царственная генеалогия Василия Македонянина была намеренно составлена Фотием «в своих личных видах», а изучение канонических памятников, связанных с именем патриарха, «показывает, что нельзя говорить о его совершенной реабилитации с точки зрения догмы православного канонического права, исключающего папистические тенденции»⁷³.

Первое упоминание о Константинопольском епископе в каноническом кодексе Православной Церкви встречается только в канонах II Вселенского собора. А. В. Карташев утверждал, что здесь цареградский престол был провозглашен в церковном отношении вторым по чести и правам после древнего Рима.

На самом деле, уточняет Троицкий, смысл соборного постановления был совсем другой. 3-й канон II Вселенского собора гласит: «Константинопольский епископ да имеет преимущества чести, потому что град оный есть новый Рим». Таким образом, собор признает за Константинопольским епископом привилегию *честь*. Но юридическая аксиома требует строго толковать привилегии, то есть *ограничительно*, а не расширительно; и если собор дает Константинопольскому епископу *только* привилегию чести, это значит, что тем самым он отрицает за Константинопольским епископом право на расширение своей власти.

Давая привилегию чести, собор вместе с тем указывает и на единственное ее основание — «потому, что град оный есть новый Рим», и такой чисто политической мотивировкой, имеющей характер уступки государственной власти, исключает какие бы то ни было *церковные* осно-

вания своего постановления, например, ссылку на мнимое апостольское происхождение этой кафедры, на особые заслуги ее епископов и т. п.

Изначально третье правило не было отдельным, а составляло окончание второго правила этого собора, которое имело целью подтвердить неприкосновенность прав провинциальных и диоцезальных епископов, и только в этом контексте его и следует толковать.

Хотя константинопольские епископы вскоре после II Вселенского собора получили власть над Фракийским, Асийским и Понтийским диоцезами, это произошло не на основании постановления какого-либо Вселенского собора, а благодаря тому, что они умело использовали свое положение столичных епископов и вмешательство государственной власти...

Столичный епископ из фактически зависевших от него епископов образовал свой «домашний» собор, и этот суррогат собора мало-помалу поглотил канонические соборы митрополий и положил конец каноническому устройству Константинопольской Церкви.

На «домашнем соборе» мнение большинства получало силу лишь тогда, когда с ним соглашался председатель собора, то есть патриарх, так что собор, в сущности, был установлением совещательного, а не решающего характера. А кроме того, кворум «домашнего собора» определен не был и колебался от 3 до 30, причем как число участников каждого заседания, так и выбор их зависел от воли патриарха⁷⁴...

28-й канон Халкидонского собора

В связи с очередным проявлением папистических амбиций Константинополя (1953)⁷⁵, С. В. Троицкий провел историко-канонический анализ главного аргумента в этом вопросе — ссылки на так называемый 28-й канон IV Вселенского собора, которым утверждается право Вселенского Патриархата относить к своей юрисдикции те территории, которые находятся вне границ автокефальных Церквей.

На самом деле, как показал С. В. Троицкий, Халкидонский собор издал только 27 канонов, и все древнейшие канонические сборники — греческие, латинские, арабские и славянские знают только 27 канонов этого собора. Но позднее анонимные составители и переписчики канонических сборников стали добавлять к *канонам* Халкидонского собора

его важные «решения», включенные в соборные Деяния и касающиеся Константинопольского и других епископов.

В данном случае имеется в виду решение о правах Константинопольского епископа, за которое на предпоследнем заседании собора голосовало из 630 членов собора около 200 и которое на последнем заседании было подтверждено представителями императора⁷⁶.

Сличая между собой древние рукописи соборных деяний, Троицкий показал все стадии постепенной метаморфозы *решения* о Константинопольском престоле в «28-й канон» Халкидонского собора.

Он приходит к выводу, что «только 27 первых канонов Халкидонского Собора являются подлинными канонами, и в них, как и в самых соборных деяниях, проявляется стремление епископата отстоять свободу Церкви от вмешательства государственной власти и поставить в *определенные границы* юрисдикцию столичного иерарха»⁷⁷.

Собор предоставил Константинопольскому Патриархату юрисдикцию над епископами у варваров только в том объеме, в каковом эту юрисдикцию имели до того времени три подчиненные ему собором диоцеза, а объем этот был очень ограничен, и история свидетельствует, что другие автокефальные Церкви, например Римская, Александрийская, Антиохийская, как до, так и после собора, широко развивали свою миссионерскую деятельность вне своих границ.

«Никогда, — подчеркивает Троицкий, — автокефальные церкви не признавали права Константинопольского Патриархата на юрисдикцию над всей православной диаспорой» и даже «до 1922 года, когда масон патриарх Мелетий (Метаксакис) создал эту папистическую теорию, она была чужда сознанию и самой Константинопольской церкви»⁷⁸.

Аутентичное, а потому и обязательное для всех автокефальных Церквей, в том числе и для самой Константинопольской Церкви, толкование постановления Халкидонского вселенского собора может дать только новый Вселенский собор или *consensus ecclesiae dispersae*...

«ВОСТОЧНЫЙ ПАПИЗМ» И РУССКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ XVII ВЕКА

Обращаясь к трагической истории русского церковного раскола XVII века⁷⁹, С. В. Троицкий подчеркивает, что он, в конечном счете, является отражением той длительной борьбы двух политических мировоззрений, которая велась в Византии и отразилась в памятниках церковного и государственного права как в самой империи, так и за ее пределами.

Юго-славянская рецепция византийских церковно-правовых документов не была безоглядной и однозначной. Св. Савва Сербский в начале XIII века *не включил* в свой «Номоканон» ни один труд из канонических византийских источников, которые признавали унитарную идеологию цезарепапизма или теорию восточного папизма. В течение 130 лет его «Номоканон», или «Кормчая», был единственным законником в Сербии, который настраивал отношения Церкви и государства в духе симфонии.

Но около середины XIV века мы находим в Сербии и другой церковно-гражданский сборник — «Синтагму» Матфея Властаря, причем в двух редакциях. Краткая редакция не обнаруживает существенных расхождений с «Номоканоном»: они равно стоят на почве теории симфонии и *соборного устройства Церкви*. Однако пространная редакция Властаревой «Синтагмы», греческий оригинал которой относится к 1335 году, — это унитарная идеология государственного тоталитаризма и папистического устройства Церкви⁸⁰...

В Болгарии уже с IX века была известна так называемая «Эклога», содержащая цезарепапистические идеи и происходящая от царей-иконоборцев. Отсюда она пришла и на Русь, где была включена во все издания печатной «Кормчей».

Противоречивая церковно-политическая идеология пространной редакции Властаревой «Синтагмы», содержащей подложный «Дар Константина», дает патриарху, как наследнику папы, большую власть чем царю, и в то же время царю дает право не только ставить патриархов, но и нарушать самые каноны. Она сыграла роковую роль в России, в эпоху трагического столкновения царя Алексея Михайловича и патриарха Никона.

Никон хорошо знал Полную «Синтагму» и долгое время верил в ее великий авторитет. Одну ее рукопись он подарил Воскресенскому монастырю со своей надписью, из которой видно, как высоко ценил он этот сборник. В никоновском издании «Кормчей» имеется пять изречений о важности канонов «из Матфеевы книги», то есть Полной «Синтагмы», а в конце «Кормчей» Никон по ее примеру добавил «Дар Константина», считая его аутентичным, тогда как в первом издании «Кормчей» при патриархе Иосифе этого фальсификата нет. В своей обширной апологии патриарх Никон ссылается на главы Полной «Синтагмы», откуда он заимствовал папистическую идею о власти патриарха.

В то же время и противники Никона, особенно главный его обвинитель Паисий Лигарид, черпали из той же самой Полной «Синтагмы» материал для обвинения патриарха. В первый раз Никон был осужден на Соборе 1660 года на лишение патриаршего достоинства и священного сана исключительно на основании этого сборника. Однако когда собор завершился, Епифаний Славинецкий установил, что такого канона, в сущности, нет и что приведенная на соборе фраза принадлежит самому Властарю. Тогда он взял назад свое согласие на осуждение Никона и известил об этом царя, который приостановил исполнение соборного решения, так что Никон был окончательно осужден только через 6 лет. Греческие же епископы непреднамеренно ввели собор в заблуждение, потому что Властарь в своем сборнике не делает обычно различия между канонами и своим или Вальсамоновым мнением⁸¹.

Большое значение имел этот же сборник и на Соборе 1666 года, который окончательно осудил Никона на снятие священного сана. Авторитет полной Властаревой «Синтагмы» стоял для собора вне всяких сомнений, поскольку Послание всех восточных патриархов рекомендовало ее как «всеправильную книгу Великия Церкви», и Лигарид на соборе широко использовал ее для обвинения Никона.

Только теперь Никон оценил «Кормчую» Св. Саввы и стал ссылаться в свою защиту именно на нее...

«Роковую роль, — резюмирует Троицкий, — Властарева Синтагма сыграла и в истории Русской Церкви. Ее папистические идеи были усвоены патриархом Никоном, а идеи цезарепапизма — приближенными

царя Алексея Михайловича, что повело к обострению отношений, столкновению царя и патриарха и к осуждению последнего, дальнейшим следствием чего было порабощение Русской Церкви государственной властью при Петре Великом и весь ее двухсотлетний „синодальный период“ под неканоническим обер-прокурорским надзором, частым вмешательством и давлением»⁸².

В заключение Троицкий ссылается на разумные, по существу, высказывания Бердяева и Вышеславцева, которые, правда, в «каноническом» контексте выглядят слегка экзотично:

«Цезарепапизма никогда не было в догматическом сознании Православной Церкви, но он существовал как исторический соблазн, уклон и срыв, как грех, допущенный церковным народом... Трагедия русской монархии и источник ее гибели в том заключались, что она потеряла религиозную опору в Церкви, потому что Церковь в своей иерархии была в полной от нее зависимости... Гонения и преследования не унижают, они, скорее, возвышают... Унижала же Церковь православная монархия, когда она ей покровительствовала, ставила в привилегированное положение и обращала в свое орудие»⁸³.

ВРАЧЕВАНИЕ РАСКОЛА

Политизация церковной жизни накануне Февральской и Октябрьской революций 1917 года и особенно в последующее время способствовала тому, что в 1920-е от Русской Православной Церкви откололся целый ряд религиозных объединений, начиная с движения «обновленцев». Дореволюционная Церковь была не просто *государственной*, она была, по сути, *департаментом* государства, и в пору великой политической смуты, смены всего государственного строя, при нетвердом понимании значения канонических начал даже многими иерархами, политические пристрастия, слухи, эмоции только способствовали раздиранию хитона Христова...

Одним из самых крупных было движение оказавшегося в эмиграции духовенства, получившее именование Русской Зарубежной (Карловацкой) Церкви, в течение многих лет возглавлявшейся митрополитом Антонием (Храповицким). Она не получила канонического статуса от Матери-Церкви и не была признана абсолютным большинством

Поместных Церквей, но оказывала заметное и, как правило, негативное воздействие на отношения Московской Патриархии с государственной властью.

В 1960 году С. В. Троицкий опубликовал книгу «О неправде Карловацкого раскола», в которой дал подробную оценку канонического статуса этого сообщества, его религиозно-общественной и политической деятельности. Работа Троицкого построена в виде ответа на брошюру протопресвитера М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей»⁸⁴.

Как отмечается в Предисловии, о. Польский «пытается доказать два основных положения — каноничность высшего церковного управления Карловацкой организации и неканоничность Московской Патриархии после декларации Митрополита Сергия от 29/VII 1927 года». Принципиальное опровержение этих положений имело, скорее, политический, чем церковно-канонический смысл, потому что, как уже сказано, для Вселенского Православия такой вопрос не стоял. Тем не менее, на отдельных частных моментах аргументации стоит задержаться внимание.

Любопытно, что С. В. Троицкий, сам участвовавший в работе Поместного собора 1917–1918 годов, в первую очередь оспаривает утверждение М. Польского, что «организация этого собора основывалась на канонах Вселенской Церкви». По его мнению, именно то обстоятельство, что собор состоял не из одних епископов, а в громадном большинстве из клириков и мирян, повлияло и «на характер его постановлений, иногда сходявших с канонической на чисто политическую почву»⁸⁵. Такие постановления могут не получить общецерковной рецепции — что и в самом деле произошло, — но это не означает, что может ставиться под сомнение легитимность всего собора, избравшего св. Патриарха Тихона...

Последний «не только лично осудил Карловацкую организацию», но и призвал *упразднить* Карловацкое управление, а Соединенное Присутствие Св. Синода и Высшего церковного совета под его председательством своим Постановлением от 5 мая 1922 года это предложение выполнило⁸⁶.

Одним из важнейших в истории этого раскола был вопрос об отношении Церкви к *враждебной ей* государственной власти. В своей

аргументации С. В. Троицкий показывает, что патриарх Сергей и его преемники руководствовались теми же принципами, что и древняя Церковь.

Христиане эпохи гонений «были совершенно чужды мысли о *свержении* существовавшей тогда власти <...>, они были самыми образцовыми, самыми лояльными гражданами Римской Империи, молились за носителей власти, в качестве воинов храбро защищали Римскую державу и, следуя завету Основателя Церкви, добросовестно несли все государственные повинности. И вот, именно такое честное отношение христиан к своим гражданским обязанностям заставило государственную власть изменить свое отношение к ним <...> и признать христианство государственной религией»⁸⁷.

Древние христиане не смешивали отношение к языческому мировоззрению и отношение к самим язычникам, в которых видели не *врагов*, а своих заблуждающихся *братьев*. Материалистическое мировоззрение, по Троицкому, это не неоязычество, а «духовная болезнь христианского мира, порожденная, с одной стороны, вопиющим *противоречием* между христианским *учением* и жизнью *общества*, именующего себя христианским, а с другой стороны, тем фактом, что с непоколебимой скалой христианского мировоззрения часто связывают солому устарелых теорий человеческого знания»⁸⁸.

В то же время, коммунизм сохранил «некоторые положения христианского мировоззрения, каковых язычество не имело»: язычество не знало свободы совести, санкционировало социальное неравенство, тогда как Советский коммунизм отделил Церковь от государства и поставил целью осуществление социальной справедливости»⁸⁹.

Конечно, здесь очевиден элемент политической риторики, так как «свобода совести» была в Советском Союзе в значительной мере декларативной, но что Церковь не могла занять *другой* позиции по отношению к государству и что она получила историческое оправдание, *de facto* вынуждены признать все.

С. В. Троицкий и патриарх Сергей (Страгородский)

Будущий патриарх как богослов стал важным ориентиром для С. В. Троицкого уже в самом начале его деятельности, когда писалась

статья о догмате искупления. В пору *афонской смуты* они должны были — один как член Синода, другой как сотрудник канцелярии — выработать общую позицию по проблеме «имябожия». С Антонием (Храповицким) у них здесь тоже было полное взаимопонимание.

В дальнейшем, в ответ на обвинения со стороны прот. М. Польского, именно как *канонист* С. В. Троицкий поддержал позицию митрополита Сергия в вопросе об изъятии церковных ценностей: неуместной *политизацией* действий св. патриарха Тихона объясняет он временный его уход в обновленчество.

«В вопросе об изъятии церковных ценностей, — пишет Троицкий, — Патриарх Тихон, под влиянием своего „злоумного“ окружения, занял неправильную позицию, что он потом признал и сам, и если Митрополит Сергей разошелся с Патриархом в этом вопросе, то это доказывает только то, что он был хорошим канонистом, способным отстаивать свое мнение от злоумного окружения»⁹⁰.

Именно «неправильная позиция, занятая Патриархом Тихоном в вопросе об изъятии церковных сосудов и в отношении к Советской власти» побудила Сергия признать обновленцев, но «когда сам Патриарх признал свою неправду, Митрополит Сергей нашел мужество и благородство взять всю вину в отходе от Патриарха на себя, и публично, в церкви на коленях, просить у Патриарха прощение»⁹¹.

С. В. Троицкий также отводит и другой упрек прот. М. Польского относительно позиции патриарха Сергия в вопросе о допустимости второбрачия клириков: «Архиепископ Сергей присоединился к этому мнению тогда, когда и в иностранной, и в русской церковной печати появилось много статей, доказывающих возможность разрешения второбрачия священнослужителям <...> о. Польский умолчал о том, что Архиепископ Сергей, убедившись в неправильности своего мнения, имел мужество отказаться от него, впоследствии строго следовал канону, не допуская и хиротонии второбрачных в Русской Церкви, и восставая против возможности ее в Сербской Церкви, в своем официальном письме Литовскому Митрополиту Елевферию от 13-го марта 1936 г. (№ 323)»⁹².

С. В. Троицкий сыграл заметную роль в защите канонического статуса патриарха Сергия (Страгородского) после его избрания. Как он сам рассказывает об этом, «сильнейшую агитацию против признания Патриархом Митрополита Сергия вел глава Карловацкого

раскола, Митрополит Анастасий, желая угодить Гитлеру. Он <...> обратился к Синоду Сербской Церкви с рефератом, прося его объявить всем Православным Церквям, что избрание Митрополита Сергия Патриархом нельзя признать действительным». Но председатель Синода, Митрополит Скопьянский Иосиф, обратился к С. В. Троицкому «как к избранному Собором Сербской Церкви эксперту по каноническим вопросам, с просьбой представить реферат по данному вопросу». В реферате С. В. Троицкого «все доводы Митрополита Анастасия были опровергнуты — и патриаршее достоинство Митрополита Сергия было признано как Сербской, так и всеми остальными Православными автокефальными Церквями»⁹³.

Тем не менее, в отношениях С. В. Троицкого к действиям митрополита Сергия был и момент, так сказать, наибольшего отдаления — 1937 год. Тогда, как поясняет сам Троицкий, идейные союзники митрополита Сергия за границей, прежде всего митрополит Елевферий (Богоявленский) и архиепископ Вениамин (Федченков), начали кампанию против патриарха Варнавы, «не пожелавшего сделаться орудием большевицких планов в отношении к Заграничной Русской Церкви»⁹⁴.

Подчеркивая, что сербский патриарх в своих действиях в отношении русской эмиграции фактически осуществлял «мысль самого М. Сергия, высказанную им еще тогда, когда он был свободен от давления советской власти»⁹⁵, Троицкий выражает свою скорбь по поводу высказываний местоблюстителя, «совершенно опутанного большевицкими распоряжениями и лживыми информацией своих своекорыстных помощников»⁹⁶.

Свящ. А. Задорнов видит в этих суждениях Троицкого позицию канониста *Сербской Поместной Церкви*, участвующего и в жизни одного из ее подразделений — Русского Карловацкого Синода. При этом он подчеркивает, что «никогда, ни при каких изменениях отношений между Сремскими Карловцами, Москвой и Фанаром, не ставил Троицкий вопроса о правомочности и легальности статуса митрополита Сергия»⁹⁷.

С. В. Троицкий и М. М. Тареев

Скорее всего, исходя из внутренней логики собственных богословских интересов С. В. Троицкий в целом ряде положений сблизился с позициями М. М. Тареева. Если антиюридическая установка в догматике, неприятие имяславческого «реализма» и тридентского клерикализма были общим полем большинства русских богословов, то критика безудержного грекофильства пользовалась меньшим сочувствием. И вот, Троицкий и Тареев на этой почве безусловно являются союзниками, но только первый сосредоточен преимущественно на канонических притязаниях Константинополя, а второй — на всем спектре платонических и гностических влияний, просачивавшихся на Русь через еллинскую книжность.

Однако Троицкий совершенно недвусмысленно говорит о том, «вся греческая философия глубоко рационалистична»,⁹⁸ а это означает, что традиционный упрек славянофилов Западу должен быть отнесен и к Византии... В то же время, и Тареев, задолго до Троицкого, писал о цезарепапистических устремлениях Властаревой «Синтагмы»⁹⁹.

Критика *рационализма* (Тареев, по сути, то же самое явление склонен именовать *гностицизмом*) предполагает предпочтение *интуиции* и более свойственных ей выразительных форм. Тареев прямо говорит о *приточности* Св. Писания, Троицкий — в тон ему — указывает, что интуиция проявляется в Откровении и поэзии.

Иной аспект их близости — отношение к проблеме «дух и плоть». Тареев еще в начале XX века высказывался против вмешательства сознания в сферу инстинктивной плотской жизни, а Троицкий на материале «философии брака» подробно разъясняет, каким *извращением* оборачивается подобное вмешательство в досознательную стихию воспроизведения рода...

Третий аспект их близости — персонализм и отношение к проблеме «Церковь и государство». «Не к государственной власти, а к личности была обращена проповедь Основателя Церкви и Его апостолов», — писал С. В. Троицкий¹⁰⁰. «Христианство есть *дело личности*», — настаивал Тареев¹⁰¹.

Выражение «христианское государство», пишет Троицкий, есть «*contradictio in adjecto*, есть выражение, заключающее в себе внутреннее противоречие»¹⁰². Это высказывание, достаточно самоочевидное,

можно в то же время рассматривать и как скрытую цитату из Тареева. «Государство, основанное на Евангелии, — писал Тареев, — это *contradictio in adjecto*...»¹⁰³; «патриотизм можно примирить с евангелием только при помощи лицемерия и софистики»¹⁰⁴...

* * *

Изложенным охвачена лишь часть богословских и метафизических суждений С. В. Троицкого, представляющих широкий интерес. Но его работы в области апологетики, религиозного образования, социологии и политологии также не должны быть оставлены в забвении. Стоит упомянуть хотя бы такие брошюры, как «Что такое модернизм» (1908), «Защита христианства на Западе» (1913), «Борьба против веры во французской школе» (1912), многочисленные статьи о церковной жизни у южных и западных славян...

С. В. Троицкий был редчайшим православным богословом-энциклопедистом, подлинным *правилом веры* и верности Церкви, а его дерзновенные метафизические предположения оставляют потомству ценный материал для непредвзятого обсуждения.

Примечания

1. Троицкий С. В. Христианская философия брака. Paris, [1932]. С. 178.
2. См.: Записки Петербургских Религиозно-философских собраний / Под ред. С. М. Половинкина. М., 2005.
3. Троицкий С. [В]. Что же такое брак // Странник. 1904, февраль. С. 285–304.
4. Там же. С. 286.
5. Там же. С. 288.
6. Там же.
7. Там же. С. 290.
8. Там же. С. 298.
9. Там же. С. 299.
10. Там же. С. 300.
11. Основной биобиблиографический материал о С. В. Троицком собран в статье: *Ириней (Середний), архим.* Профессор С. В. Троицкий: его жизнь

- и труды в области канонического права // Богословские труды. Вып. 12. М., 1974. С. 217–247.
12. *Т[роицкий] С.[В.]*. Искупление // Православная богословская энциклопедия. Т. V. 1904. Кол. 1078.
13. Там же. Кол. 1079.
14. Там же. Кол. 1080.
15. Там же. Кол. 1082.
16. Там же.
17. Там же. Кол. 1083.
18. Там же.
19. Достаточно полный материал по истории «афонской смуты» собран в исследовании: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1–2. М., 2002.
20. *Троицкий С. В.* Об Именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. IV.
21. Там же. С. V.
22. Там же. С. 148.
23. Принцип св. Викентия Лиринского (V в.). — *Н. Г.*
24. *Троицкий С. В.* Об Именах Божиих и имябожниках. Указ. изд. С. 152.
25. Там же. С. 156.
26. Там же. С. 200.
27. «Предмет и моя мысль не одно и то же. <...> След<овательно>, ни Имя Божие, ни мое представление о Боге не есть Бог <...> Имя „Иисус“ = иконе. В иконе божественное не в материале, не в красках, а в подобии, связывающем икону с Первообразом. Отсюда сила, присущая иконе. Так же *сила Божия* соединяется с *человеческим представлением о Иисусе, в меру истинности представления*». — Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 2. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 190.
28. *Троицкий С.[В.]* К вопросу о второбрации клириков. Речь, сказанная перед защитой магистерской диссертации. Отд. оттиск из *Трудов Киевской духовной академии*. 1913. Ч. 3. С. 2.
29. Там же. С. 5.
30. Там же. С. 6.
31. Там же. С. 8.
32. *Ириней (Середний), архим.* Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права. Указ. изд. С. 221.
33. *Троицкий С.* Диаконисы в православной Церкви. СПб., 1912.

34. Например, С. Ф. Шарапов в свое время писал, что брак «есть *освобождение человека от рабства у его полового инстинкта*». — Шарапов С. Ф., *сост. и ред.* Сущность брака. М., 1901. С. 154. А М. Д. Муретов говорит о браке как о «добровольном самооскоплении»...
35. Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 8.
36. Там же. С. 15.
37. Там же. С. 23.
38. Там же. С. 22.
39. См.: Нэтеркотт Ф.. Философская встреча: Бергсон в России (1907—1917). М., 2008.
40. Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 34.
41. Там же. С. 35.
42. Там же. С. 45.
43. Там же.
44. Там же. С. 48.
45. Там же. С. 51.
46. Там же. С. 55.
47. Там же. С. 82.
48. Вышеславцев Б. [Рецензия:] Проф. С. Троицкий. Христианская философия брака // Путь. 1933, июль. С. 82—85.
49. Троицкий С. В защиту «Христианской философии брака» // Путь. 1936, № 51. С. 58.
50. Вышеславцев Б. Проблема любви в свете современной психологии // Вестник русского студенческого христианского движения. 1933, июль-октябрь; *Он же.* «Совершенная любовь» // Вестник РСХД. 1934, март.
51. Троицкий С. В защиту «Христианской философии брака». Указ. изд. С. 63—64.
52. Там же. С. 67.
53. «Обязательность известной формы брака, — писал он, — создала не церковь, а создало государство, создал государственный абсолютизм в монархическом или республиканском виде. В частности, обязательность церковной формы брака на Востоке создал абсолютизм византийских императоров, а на Западе — абсолютизм французских королей». — Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 186.
54. Асмус В. Седьмой Вселенский Собор 787 г. и власть Императора в Церкви // «Regnum Aeternum». I. Москва-Париж. 1996. С. 49.

55. *Карташев А.В.* На путях к Вселенскому Собору. Париж, 1926; *Он же.* Судьбы Святой Руси // Православная мысль. I. С. 134–56.
56. *Троицкий С.[В.].* Теократия или цезарепапизм? // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1953, № 16. С. 197.
57. Там же. С. 199.
58. Там же. С. 199–200.
59. Там же. С. 201.
60. Там же. С. 201–202.
61. Там же. С. 203.
62. *Троицкий С.[В.].* Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1955, № 22. С. 195.
63. *Троицкий С.[В.].* Теократия или цезарепапизм? Указ. изд. С. 200, прим.
64. Там же. С. 205.
65. *Троицкий С.[В.].* Каноны и восточный папизм // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1955, № 22.
66. Там же. С. 120
67. Там же. С. 196.
68. Там же. С. 121.
69. Там же. С. 122–123.
70. Там же. С. 121.
71. Там же. С. 122.
72. Там же. С. 123, прим.
73. *Троицкий С.[В.].* Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона. Указ. изд. С. 198. Здесь он ссылается на статью: *Россейкин Т.* Восточный папизм в IX веке // Богословский Вестник. 1915. II. С. 421.
74. *Троицкий С.[В.].* Каноны и восточный папизм. Указ. изд. С. 128.
75. *Троицкий С.[В.].* Неудачная защита неправды // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1954, № 20. С. 192–199. Статья представляет собой ответ на книгу Илиопольского митрополита Геннадия «История Вселенского Патриархата» (Афины, 1953).
76. Там же. С. 192.
77. *Троицкий С.* Халкидонский собор и восточный папизм // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1959, № 32. С. 268.
78. *Троицкий С.[В.].* Неудачная защита неправды. С. 193.

79. *Троицкий С.[В.]*. Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона. С. 193–213.
80. Там же. С. 207.
81. Там же. С. 212.
82. Там же.
83. Там же. С. 213.
84. *Троицкий С.В., проф.* О неправде Карловацкого раскола. Разбор книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей». Paris, 1960.
85. Там же. С. 7–8.
86. Там же. С. 14.
87. Там же. С. 192.
88. Там же. С. 93. Здесь Троицкий ссылается на переведенную им еще в 1907 г. книгу Эриха Васмана «Неодарвинизм и христианство». Эта работа наглядно характеризует его отношение к проблеме «наука и религия».
89. Там же. С. 93–94.
90. Там же. С. 88.
91. Там же.
92. Там же. С. 86–87.
93. *Троицкий С.В., проф.* О неправде Карловацкого раскола... С. 64.
94. С. 271.
95. С. 275.
96. С. 273–274.
97. *Задорнов А., свящ.* Предисловие к публикации С.В. Троицкого «Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры» // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 6. Нижний Новгород, 2008. С. 263.
98. *Троицкий С.В.* Христианская философия брака. С. 94.
99. *Тареев М.М.* Новое богословие // Богословский Вестник. 1917, август-сентябрь. С. 216.
100. Там же. С. 201–202.
101. *Тареев М.М.* Христианская свобода. (Основы христианства. Т. IV). 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. С. 104.
102. *Троицкий С.[В.]*. Теократия или цезарепапизм? Указ. изд. С. 201–202.
103. *Тареев М.М.* Христианская свобода... С. 125.
104. Там же. С. 126.



«ГОРЮ ДУШОЙ ПРИМКНУТЬ К МАССОНАМ...»:

АРХИМАНДРИТ СЕРАПИОН (МАШКИН)



Мало кто из многочисленных читателей знаменитой книги П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» обращал внимание на маловразумительное примечание, теряющееся в бесконечных ученых ссылках и экскурсах. В нем содержится признание, что «большую часть мыслей второго, третьего и четвертого писем» автор может «опереть на авторитет» никому неведомого архимандрита Серапиона...

Правда, *каких именно* мыслей, здесь игриво предлагается определить «читателю, интересующемуся вопросами идейной собственности, после публикации сочинений о. Серапиона», поскольку для самого Флоренского эта работа оказалась непосильной: «я уже не знаю, — сетует он, — где кончается „серапионовское“, где начинается мое»¹...

И никто, верно, никогда и не узнает, потому что сочинения Серапиона не опубликованы...

А может, его, Серапиона, и вовсе никогда не было, и мы имеем дело с какой-то литературной мистификацией?

Именно такое предположение было в свое время выдвинуто и детально обосновано Р. А. Гальцевой². Правда, ей в конце концов пришлось признать, что Серапион Машкин — «это имя действительного лица», но оставалось совершенно непонятным, почему, рассказывая о нем, Флоренский «делает сразу две противоположные вещи: старается пропагандировать своего героя и — освещать его фантастически-нереальным светом»³. Не потому ли, что ему действительно хотелось сказать даже самому себе: «а был ли архимандрит?»...

Но архимандрит Серапион в самом деле существовал...

В 1896 году в Московскую духовную академию в качестве кандидатской диссертации было представлено сочинение, автором которого был Владимир Михайлович Машкин (1855–1905), несколькими годами ранее постриженный в монашество с именем Серапион самим ректором — Антонием (Храповицким).

Машкин происходил из состоятельной дворянской семьи, жившей в Курской губернии, и биография его весьма пестра. Он служил на флоте, окончил курс Санкт-Петербургского университета и с 1884 году в течение шести лет был послушником Афонского Пантелеимонова монастыря. В 1892 году он поступил в качестве вольнослушателя в Московскую духовную академию. В 1896-м получил степень кандидата богословия, в 1898-м возведен в сан архимандрита, был настоятелем Знаменского монастыря в Москве, а в 1900-м отправлен на покой в Козельскую Введенскую Оптину пустынь, в коей и скончался 20 февраля 1905 года.

3 февраля 1900 года в заседании Совета МДА было слушано «Прошение» настоятеля Московского Знаменского монастыря *архимандрита Серапиона*.

Текст его гласил:

«Препровождая при сем в рукописи сочинение мое на тему „Опыт системы христианской философии“ на соискание степени магистра богословия, покорнейше прошу Совет Академии дать делу надлежащий ход».

К прошению прилагалась *Справка* следующего содержания: «1) Архимандрит Серапион (Машкин) окончил курс в Московской Духовной Академии в 1896 году со степенью кандидата богословия и правом на получение степени магистра по выдержании новых устных испытаний по тем предметам, по коим он не оказал успехов, соответствующих сей степени; 2) По §81 лит. а п. 6 устава духовных академий „распоряжение о рассмотрении диссертаций на ученые степени и оценка оных“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии».

Совет определил: «1) Магистерскую диссертацию настоятеля Московского Знаменского монастыря Архимандрита Серапиона передать для рассмотрения экстраординарному профессору Академии по кафедре метафизики и логики Алексею Введенскому; 2) Суждение о производстве Архимандриту Серапиону новых устных испытаний

по тем предметам, по коим он в течение академического курса не оказал успехов, соответствующих степени магистра, отложить до представления рецензентами отзывов о диссертации»⁴.

Каково было суждение проф. Введенского об этой громадной рукописи объемом более 2250 страниц, мы, к сожалению не знаем. Но после кончины архимандрита Серапиона она попала в руки *студента* Московской духовной академии Павла Флоренского и, по мнению ряда исследователей, была весьма широко (возможно, даже дословно или перифрастически) использована при написании «Столпа и утверждения Истины».

Одним из первых высказавший предположение, что в основе этой книги лежит «литературное заимствование», архим. Никанор (Кудрявцев) пространно цитирует отзыв все того же профессора МДА Алексея Введенского (1851–1913) на *кандидатское* сочинение Серапиона, позволяющий составить представление о спектре интересов будущего насельника Оптиной пустыни в середине 1890-х:

«Автор ищет для христианской истины формы мыслимости — стремится развить основное содержание христианского веро- и нравоучения в связной системе умозрительных понятий. С этой точки зрения он рассматривает различные вопросы христианского ведения, и, таким образом, его обширное по объему сочинение (536 стр.) оказывается в то же время и весьма содержательным: он говорит в нем о самых разнообразных вопросах — о критериях истины, о природе нашего знания, о пространстве и времени, о сущности и строении материи, о движении, о происхождении мира, о целесообразном его устройстве, о природе и жизни души — в нормальном и патологическом состоянии, об основах нравственности, общечитии и т. д. Но средоточный пункт, к установке которого направляются все его изыскания, есть вопрос о критериях и способах познания истины [...] Что касается теперь выполнения этой задачи, то следует прежде всего признать, что автор вполне стоит на ее уровне. Его обширная начитанность в святоотеческой, преимущественно аскетической литературе, хорошее знакомство (по подлинникам) с философией и прочные сведения в естественных науках (автор прошел до поступления в академию университетский курс по естественно-математическому факультету) — все это позволяет ему вступать в такие области человеческого ведения и затрагивать

такие вопросы, которые требуют особенной подготовки и на которые, поэтому, не всякий отваживается... Серьезная и вдумчивая вообще мысль автора достигает иногда замечательной глубины умозрения и поражает своею тонкостью. Сочинение обилует страницами, которые проникнуты такою сильною и определенной мыслью, таким здоровым чувством одушевления и любви к истине, такою оригинальностью, что, отдыхая на них, читатель как бы забывает о тех усилиях, которые ему пришлось потратить на понимание смежных, более трудных и темных по неясности изложения отрывков сочинения. Здесь, в этих страницах, ясно виден в авторе мыслитель глубокий, — философ по природе. Но что особенно располагает рецензента в пользу автора, так это необычайная серьезность и искренность его отношения к обсуждаемым вопросам»⁵.

К сожалению, в остальном за сведениями об архимандрите Серапионе и его научном наследии приходится обращаться почти исключительно к публикациям о. Павла Флоренского, который в 1905 году завладел архивом оптинского гностика. А что Серапион почитался именно за *гностика* даже некоторыми собратиями по монастырю, его единственный биограф дает понять совершенно недвусмысленно:

«Даже лица, сильно настроенные против о. Серапиона за его радикализм в политике и за его несколько „гностические“, натурфилософские (как у Оригена и Соловьева) стремления в области философии и религии и жажду абсолютного знания, не могли не принять его нравственной высоты»⁶.

Гностические наклонности о. Серапиона проявились, между прочим, в своеобразии *композиции* его текстов, в которых религиозно-философские рассуждения перемежались с пространными:экскурсами в специальные естественнонаучные и математические дисциплины. Флоренский, несомненно унаследовавший от Машкина эту манеру, рассказывает о ней в следующих словах:

«Серьезность математических и естественно-научных познаний о. Серапиона видна, между прочим, из того, что для людей, мало знакомых с этими предметами, сочинения его местами почти недоступны, и эта недоступность делается особенно великою от вставки в общий текст целых трактатов по специальным вопросам, напр., математическим и физическим. Тут философ-Серапион уступает место Серапиону-

ученому, и последний набрасывает с головокружительной смелостью идеи неслыханной новизны, идеи, долженствующие, по мнению их изобретателя, перестроить до основания целый ряд дисциплин: математику, механику, физику и т. д.»⁷.

К особенностям естественнонаучных воззрений Серапиона Машкина следует, в первую очередь, отнести редкое для представителя духовного сословия убеждение в истинности дарвиновской теории эволюции, которое, правда, идейно сближает его с Вл. С. Соловьевым. Менее очевидно, что имел в виду Флоренский, когда писал, что «в области феноменов он признал механизм частиц в физике и химии и механизм психических процессов в психологии»⁸, но, скорее всего, здесь надо видеть прозрачный намек на доверительное отношение Машкина к атомистическим и механико-материалистическим гипотезам.

Что же касается метафизики, то в ней, по словам Флоренского, «космологии уделяется очень большое место», но при этом Серапион «живет мистикой более рафинированной, нежели Соловьев, и потому далее заходит в феноменальности феноменального»⁹.

Если не привлекать в качестве источника для изучения взглядов Серапиона «Столп и утверждение Истины» Флоренского, то основным материалом остаются только им же опубликованные «письма и наброски» Машкина.

Из автобиографии Серапиона следует, что он испытал значительное влияние философии Ш. Ренувье, любил естествознание, изучал творения св. Феофана Затворника. Как и Вл. Соловьеву, с которым они почти сверстники, ему предносился идеал «цельного знания». В Московскую духовную академию он поступил после пятилетнего пребывания на Афоне, «не чая, не гадая», по совету духовника, и здесь «нашел полностью, что искал: центральную цель жизни: Богообщение», которая осветила для него и все остальные цели¹⁰.

С течением времени его все больше занимали проблемы общественной жизни и взгляды его становились радикальнее. Русскую Православную Церковь о. Серапион полагал пребывающей в «цезаропапистической ереси» и потому принимал ее лишь условно — даже в последние годы не служил, хотя и причащался. Духовенство (от которого, между прочим, в свое время принял рукоположение) именовал «Иудой,

продавшим церковь Христову, сперва Петру, а после перепродавшим ее всем преемникам Петра до Николая II включительно»¹¹.

Свои упования мятежный архимандрит связывал в первую очередь со старокатоликами и масонами. «Истина теперь, — пишет он, — если не сохранилась, то восстановлена — так как „врата ада не одолеют ее“ — восстановлена она старокатоликами. И горю душой скорей примкнуть к ним и масонам. (Среди старокатоликов есть, думаю, массоны. По крайней мере никто не препятствует тем быть этими)»¹².

В статье «Мимолетные рассуждения о иезуитизме, шпионстве, шаблонной морали и масонстве», отмечая «сходство между иезуитизмом и масонством», о. Серапион выражает, тем не менее, убеждение, что «иезуитизм» является «злом», а масоны «стараются воплотить на земле царство справедливости». Этим их благородным стремлением оправдываются, по мнению Машкина, не только «шпионство», но даже и политическое убийство. Если «большинство» уклонилось от Истины, то «меньшинство» имеет полное моральное право использовать все средства для ее восстановления.

Чтобы реализовать свои цели, «адепты справедливости» должны быть «активны», сплотиться и составить «кружок»: «Сила же кружка в доносах и шпионстве, и даже убийствах, убийствах тайных (не надо явных, не надо рисковать собою: ни к чему), но неумолимых и неизбежных, как мифический рок или как сицилийская „Мафия“»¹³.

В этом утверждении архим. Серапион выступает не только как антипод Достоевского, но и противоречит сам себе, поскольку немного выше решительно отвергает «общую воинскую повинность» и присягу на Евангелии как противоречащие духу Христову. По этому поводу он почему-то не преминул вспомнить слова: «взявший меч — мечем и погибнет»¹⁴.

Итак, оптинский архимандрит — с масонами, попом Гапоном («новым мучеником за истину»), народовольцами, эсэрами и — старокатоликами... Используя известное выражение вождя мирового пролетариата, вполне можно говорить о Серапионе Машкине как «зеркале русской революции».

Из «Хронологической схемы жизни» о. Серапиона известно, что в феврале 1905-го он в письме к Флоренскому выражал свой протест по поводу уклонения Московской духовной академии от забастовки,

а также дважды письменно обращался к Иоанну Кронштадтскому, а затем просил проф. Н. А. Заозерского помочь организовать в академии третейский суд между ним и о. Иоанном¹⁵...

В какой мере его социальный радикализм обусловлен гностическими установками, можно, конечно, дискутировать, но связь платоновского идеализма с тоталитарной утопией при этом, безусловно, придется иметь в виду. Тем более, что и столь во многом единомысленный с Машкиным о. Павел Флоренский тоже подвел итог своему новоплатоническому синтезу глобальным проектом общественных преобразований («Предполагаемое государственное устройство в будущем», 1933), над осуществлением которого трудился уже в заключении...

Как известно, после кончины о. Серапиона Флоренский приехал в Оптину пустынь с письмом от Московской духовной академии за рукописным наследием мыслителя и взял на себя обязательство подготовить к изданию его магистерскую диссертацию.

Он предполагал завершить эту работу в течение полутора лет (данное намерение высказано им в «Отчете о занятиях П. А. Флоренского над рукописями покойного архимандрита Серапиона Машкина»), но из писем Флоренского к архим. Ксенофону следует, что в октябре 1906 года работа почти не продвинулась¹⁶.

Зато уже в 1908 году в печати появилась первая редакция книги «Столп и утверждение Истины (Письма к Другу)» в составе восьми писем...

Поскольку основная часть рукописного наследия о. Серапиона до сих пор остается неопубликованной и недоступной исследователям (оно хранится у потомков Флоренского), остается лишь строить предположительные суждения, как использовал его Флоренский при работе над своей диссертацией.

Каким бы ни был окончательный итог текстологического сопоставления диссертаций архимандрита Серапиона Машкина и священника Павла Флоренского, не может быть сомнений, что утвердившуюся за последним славу самого крупного русского гностика необходимо делить на двоих...

Примечания

1. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины (Письма к Другу) // Вопросы религии. М., 1908. С. 226.
2. *Гальцева Р. А.* Мысль как воля и представление // Образ человека XX века. М., 1988. С. 72–130.
3. Там же. С. 87.
4. Богословский Вестник. 1901, № 1. С. 9.
5. Журнал Совета Московской духовной академии за 1896. С. 173–175. Цит. по: *Никанор (Кудрявцев), архим.* (Рец.:) Столп и утверждение Истины. (М., 1914) // Миссионерское обозрение. Пг., 1916, № 2. С. 254–255.
6. *Флоренский П. [А.]*. «К почести высшего звания» (Черты характера архим. Серапиона Машкина) // Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906. С. 151.
7. Там же. С. 167.
8. Там же.
9. Там же. С. 165.
10. Цит. по: *Флоренский П., свящ.* Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина) // Богословский Вестник. 1917, № 2/3. С. 330.
11. Письма и наброски архим. Серапиона Машкина // Там же. С. 175.
12. Там же. С. 178.
13. Там же. С. 191.
14. Там же. С. 177.
15. *Флоренский П., свящ.* Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина). Указ. изд. С. 336.
16. Эти документы опубликованы в статье: *Пентковский А. М.* Архимандрит Серапион Машкин и студент Павел Флоренский (Новые материалы) // Символ. 1990, № 24. С. 205–228.



«БОРЬБА ЗА ЛЮБЕЗНУЮ МНЕ НЕПОНЯТНОСТЬ...»:

СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ



Православная церковь в своем современном [виде] существовать не может и неминуемо *разложится* окончательно; как поддержка ее, так и *борьба* против нее поведет к укреплению тех *устоев*, которым время уйти в прошлое, и вм[есте с тем] задержит рост молодых *побегов*, которые вырастут там, где сейчас их *менее* [всего ждут].

Свящ. П. Флоренский¹

Как-то в студенческие годы я прочитал у Э. Голлербаха, что *настольными* книгами В. В. Розанова были «Русские ночи» князя В. Ф. Одоевского и «Столп и утверждение Истины» священника Павла Флоренского². *Sapienti sat*. Лавка букиниста — второй университет. «Русские ночи» мне посчастливилось приобрести осенью 1968-го у известного всем московским книжникам *Иван Иваныча*, в «Книжной находке» за памятником Первопечатнику Ивану Федорову³. А вот достать *живьем* «Столп...» было почти невероятно — и не по карману. Поэтому к его поблескивающей золотом обложке я впервые прикоснулся лишь год спустя в библиотеке Московского университета...

К этому времени уже были прочитаны «Общечеловеческие корни идеализма», «О типах возрастания», «Храмовое действо как синтез искусств» и ряд других работ. Казалось, дело дошло до *главного, заветного...* Но, несмотря на симпатии Розанова, самый *стиль* изложения в «Столпе...» просто отталкивал своей манерностью, жеманностью,

слащавостью; неприятно резали слух выпренные признания в любовных чувствах к какому-то *другу*... Может быть, у них, *там*, то есть в Троице-Сергиевой Лавре, *принято* так изъясняться? — думалось мне тогда... И я заставлял себя удерживать внимание на *шедевре* русского богословия, вплоть до «Письма Х. София». Тут стало ясно, что внимание читателя этот текст не собирает, а *рассеивает*, оставляя его недоумевать о таинственных покровых *Премудрости Божией*...

Тогда, конечно, я не знал, что и в церковной среде отношение к Флоренскому и его главному опусу было далеко не однозначным... Но общий почтительный настрой все-таки безусловно оставался. Как же, ведь у о. Павла и оккультизм, и мистика, и математика, и самоновейшая физика («Космологические антиномии Иммануила Канта», «Мнимости в геометрии», «Запасы мировой энергии») — и все это объемлет, всему находит свое место *Православие!*..

Расплывчатый, туманный образ Софии-Премудрости с лихвой уравнивался множеством *конкретных* экскурсов Флоренского, подкрепленных прецизионными ссылками, фактографией, детальным анализом материалов и технологий... Именно эта предельная *конкретность* — относилась она к костромским частушкам, иконописанию, литургическим рукописям или биохимии водорослей — в сочетании с высочайшими философскими обобщениями придавала Флоренскому исключительное интеллектуальное обаяние. По крайней мере, до той поры, пока в *аутентичности* и *достоверности* этих экскурсов не возникало серьезных поводов усомниться...

В условиях государственного атеизма самый вопрос о том, является ли репрессированный священник-энциклопедист «новым Леонардо да Винчи» *или* «новым графом Калиостро», должен был казаться кошунственным...

* * *

Еще в конце 1890-х на П. А. Флоренского оказала существенное влияние «общечеловеческая религия» Л. Н. Толстого. Тогда Павел учился во 2-й Тифлисской гимназии и, по собственному признанию, летом 1899 года «пережил духовный кризис», когда ему «открылась ограниченность физического знания».

«Меня, — писал позднее Флоренский, — давило единообразие законов природы, повсюду одно и то же. Развивался сплин <...> Но это отнюдь не было собственно научн[ым] убеждением, а скорее эмоциональным состоянием подавленности. раздавленности обществен[ным] внушением, общественной верою в единообразие законов природы <...> Произошла борьба за любезную мне непонятность...»⁴

В этом состоянии им и было «воспринято воздействие Л. Толстого», которого ранее он игнорировал. «Я, — писал Флоренский Толстому в октябре 1899-го, — прочел Ваши сочинения и пришел к заключению, что нельзя жить так, как я живу теперь»⁵... Параллельно с математическими занятиями, увлечением пифагорейско-платоновской метафизикой, «воздействие» великого писателя выработало во Флоренском глубокое и никогда не покидавшее его убеждение в возможности выявления «теоретических основ общечеловеческого религиозного мирозерцания»⁶.

Главным событием университетской жизни П.А. Флоренского было, наверное, знакомство с поэтом Андреем Белым, сыном профессора Н.В. Бугаева. Аритмология, или, попросту, неопифагореизм Бугаева-старшего, штейнерианство и символизм Бугаева-младшего, широкий круг их знакомств создали для Флоренского ту питательную среду, в которой он мог развивать и распространять свою «религиозную науку и научную Религию» (Письмо к матери от 19–26/III 04)... Ему удалось даже подняться на Башню Вяч. Иванова... Правда, здесь, как вспоминает дочь поэта, он вел себя крайне осмотрительно: «неказистый патен с длинным носом <...> молчит, сидит, весь собранный в себя, спустив нос в тарелку; и так и не поднимает его в течение всего ужина...»⁷

Что касается *конкретных* исследований, Флоренский-студент оценивал свои возможности очень трезво. «...Я с несомненностью убедился, — пишет он матери в марте 1904-го, — что в университете мне делать нечего. Если бы я мог сделать что, так это читать лекции общего характера, так называемые „ненаучные“, с обобщениями, отступлениями, — словом, — наполовину лирические. К этому я стремился и стремлюсь до известной степени, но в университете теперь этого никому не нужно, и таких лекций никто слушать не станет».

Именно *такие*, «ненаучные» и «наполовину лирические» лекции и статьи станут в дальнейшем характерной стороной выразительности

практически всех произведений Флоренского. Причем их «научные» экскурсии всегда будут носить не самостоятельный, а декоративный и суггестивный характер...

Вот мнение известного математика Н. Н. Лузина: «...все его работы не имеют цены в области математики. Намеки, красивые сравнения, — что-то упивающее и обещающее, дразнящее, манящее и безрезультатное... И под конец я перестал понимать, что такое Флоренский? Или это предвестник нового, буревестник, или способный человек с подсознательным адским себялюбием...»⁸ Флоровский, в начале 1920-х безоглядно доверявший Флоренскому, позднее прозрел. «Исторические ссылки о. Флоренского, — писал он, — всегда случайны и произвольны. С каким-то беспочвенным эстетизмом плетет он свой богословский венок. Для него не важны все вопросы исторической критики, он легко ссылается на заведомо неподлинны свидетельства, считает мнимого Дионисия святым Ареопагитом... И никогда не исследует, но только выбирает. И... умалчивает, — это в особенности для него характерно»⁹.

Немного *конкретности* и в его «электротехническом материаловедении» (1931–1932): все, что относится к чисто технической стороне дела, основано на сведениях из двух-трех зарубежных справочников, прочее же — вариации на тему о «двух культурах» и социальное прожектерство¹⁰. Здесь Флоренский будет рассуждать о том, через какие «психотехнические сита» надо пропускать «человеческий материал», чтобы эта отрасль народного хозяйства работала эффективнее... Но сама идея *управления массами* засела в нем еще на университетской скамье. Тогда (1904) он писал матери: «чтобы возбудить в массе жизнь, нужны совсем иные меры и „радикальные потребны тут лекарства“...»

Наверное, в поисках таких лекарств Флоренский, сразу по окончании университета, поступает учиться в Московскую духовную академию... Внимание его привлекала в первую очередь религиозная *метафизика*, которая помогала поддерживать раз и навсегда избранную *позу таинственности*. Иначе зачем, в самом деле, было носить поверх рясы — *кинжал*...

Весьма симпатизирующий Флоренскому мемуарист С. Волков, выпускник МДА, пишет, что все разговоры студентов о Флоренском «сводились исключительно на философские и мистические темы. Одни были готовы объявить его теософом, другие — спиритом и чернокнижником,

третьи — магом...»¹¹ Во всяком случае, «не вполне „своим“»¹². Сам Волков признается, что однажды зимой 1919 года, встретив Флоренского на Вифанской улице, «увидел не знакомого профессора, чьи лекции слушал с таким восторгом, а таинственного мага из древней страны Мицраим, улетающего в неведомую для нас даль...»¹³ И Андрей Белый связывал его — с Египтом: «...казалось, что он — мемфисский полубарельеф, со следами коричнево-желтой и зеленоватой раскраски облупленной...»¹⁴

Дочь Вячеслава Иванова Лидия вспоминает эпизод, когда Флоренский провожал ее на станцию: она наклонилась, чтобы поднять булавку. «Оставьте ее, — сказал Флоренский, — вещи с острыми опасны. Они могут быть заколдованы»¹⁵.

Пожалуй, из профессоров МДА только один о. Павел знал в этом деле толк. Ему было ведомо, какой мистической силой обладают *имена*, даже самые *звуки*, их выражающие...

Но у «мага» была своя заколдованная иголка в кощеевом яйце... Имя ей — *Серапион Машкин*...¹⁶

...Родная сестра Флоренского, Ольга, которая, по свидетельству З. Н. Гиппиус, «никогда не была под его влиянием»¹⁷, оставила яркий карандашный шарж: на нем у могилы архим. Серапиона в длиннейшей, разметанной по земле рясе стоит Флоренский; на могильный крест надета его шляпа, а разведенные руки выражают недоумение: «Я уж и не знаю: где тут кончается серапионовское и начинается „мое“?! (Столп, стр. 226)». Эти слова написаны сверху, а внизу подписано: П. Флоренский. [Сростание «мыслей»]¹⁸.

Очевидно, Ольга хорошо понимала причину растерянности брата...

ЭЗОТЕРИЗМ И РЕВОЛЮЦИЯ

Примерно в начале 1904-го Флоренский заинтересовал Белого «идеями математика и философа Вронского»¹⁹. Это — один из многочисленных симптомов сближения Флоренского с «эзотерическими кругами»...

С другом Белого А. С. Петровским он тоже коротко знаком, о чем свидетельствует осуществленный ими совместно перевод из книги

Р. Зоме — «Церковный строй в первые века христианства» (М., 1906). Искусствовед, собиратель гравюр, близкий к Метнерам, Алексей Сергеевич Петровский (1881–1958) происходил из семьи с давними мистическими традициями. Он принадлежал к антропософскому движению, создал издательство «Духовное знание», в годы советской власти состоял в одном из тайных орденов²⁰.

В то же самое время Флоренский пишет предисловие к статье своего одноклассника по Тифлисской гимназии Александра Ельчанинова «Мистицизм М. М. Сперанского»²¹ — тема, ценить которую могли в очень узких кругах... Уже тогда было хорошо известно, что Флоренский посещает заседания теософского общества²², с которым позднее он резко порвал. Стремление интимного старшего друга, архимандрита Серапиона (Машкина), «скорее примкнуть к масонам» Флоренским также не могло быть оставлено без внимания. Вскоре он обзаводится и масонскими рукописями²³... В одном из писем с Соловков (1936) Флоренский замечает по поводу романа «Масоны»: «Что же касается до самого масонства, то Писемский в нем ровно ничего не понимает, как не понимали его (в русском обществе) и сами русские масоны»²⁴.

В отношении того, кто же обладал полнотой ведения, после таких слов двух мнений быть не может²⁵...

Весьма красноречиво письмо Флоренского Е. Ф. Писаревой с осуждением русского теософского движения: «меня удивляет, как это Вы, „посвященная“, упрекаете меня, „непосвященного“, в том, соблюдение чего, конечно, было, есть и будет первым условием не только посвящения, но и всякого занятия оккультизмом: Вы попреслили меня благим молчанием. Поверьте, что то, о чем не сказано мною и что могло быть сказано, неизмеримо превосходит сказанное, тем более, что в области некоторых вопросов я владею собственными работами, которых никто не видел и результатов которых мне не приходилось встречать в литературе»²⁶.

Очень многозначительно письмо о. Павла к известному знатоку масонских реликвий Н. П. Киселеву по поводу назначения последнего «эмиссаром» в Оптину пустынь (начало 1920-х). Флоренский здесь высказывает убеждение, что Киселев является эмиссаром «не только от внешней власти по внешним делам, но — и от той, завязывающейся у нас Власти духовной, которая еще не уплотнила в себе определенного центра,

но которая нежными живыми нитями уже протянулась по России». Хотя Оптина — «отличный памятник» и «богатый архив», сохранить ее — «долг просвещенного человека», но, как подчеркивает о. Павел, «для нас с Вами, ищущих духовной культуры и ждущих расцвета духовного знания, нового и вечного, верящих и утверждающих наступление новой эры культуры, нового исторического эона, ампирики и архивчики конечно почти ничто в сравнении с этими вселенскими задачами»²⁷.

Это ожидание *нового эона* очень характерно для русского эотеризма начала XX века, и оно заметно усилилось после революции 1917 года²⁸. Наиболее характерным выразителем его настроений был Н. К. Рерих, который в 1925 году передает советским руководителям послание духовных учителей Востока, приветствующих социалистические преобразования в России... Не случайно Рериха обвиняли в большевистском шпионаже...

Ожидание *нового эона* и *соработничество* его наступлению вполне объясняет стремление Флоренского участвовать в различных обществах и братствах, в том числе и в «Христианском братстве борьбы»²⁹... К революции внутренне Флоренский был готов заранее.

АПОЛОГИЯ ПЛАТОНИЗМА. «ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ КОРНИ ИДЕАЛИЗМА»

Сразу по окончании Московской духовной академии (1908) в актовой речи «Общечеловеческие корни идеализма» Флоренский назвал Платона «отцом нашей Академии» и находил «удивительное сходство» между его учением и «миропониманием еще более древних предков наших, теряющихся в тумане древности»³⁰, имея в виду орфико-пифагорейскую традицию, элевсинские мистерии, тайны египетских жрецов и т. п. В своей статье Флоренский обращает традиционные фольклорные олицетворения в некую персонологическую метафизику, в которой носителями *лица* выступают и лес, и колодец, и светила, и стихии, а магические манипуляции с *именем* предполагают возможность управления *волей* лица, даже его телом, местоположением... Флоренский здесь прямо утверждает как *церковное учение*, что нормой личностного бытия является *имя*, и оно *первично* по отношению к своим конкретным носителям, то есть к эмпирическим личностям.



Отсюда следует и иерархическое *подчинение* Личности Христа — Его Имени, о чем позднее Флоренский скажет без обиняков. Так созревала его позиция к имевшим вскоре разгореться спорам об имени Божиим... Элементы своего мистико-магического миропонимания Флоренский в дальнейшем будет широко привлекать даже к толкованию апостольских посланий³¹ и открыто посетует на непричастность к «пещерным посвящениям» безвременно ушедшего друга В. Ф. Эрн³². Себя самого он считал «посвященным» благодаря возведению в сан иерея, за что был безмерно благодарен архиепископу Феодору (Поздеевскому).

Спустя шесть лет после актовой речи Флоренский вновь повторит, что платонизм «оказался мировоззрением, наиболее подходящим к религии как таковой, и терминология платонизма — языком, более всего приспособленным для выражения религиозной жизни,³³ а в первые послереволюционные годы, разрабатывая «философию культа», по-прежнему будет утверждать, что «так называемая философия Платона есть философия культа — культа, пережитого глубоким и мудрым мыслителем»³⁴.

В 1927 году Флоренский написал автобиографическую статью для Энциклопедического словаря Гранат³⁵ (напечатанную без подписи автора), в которой так изложил сущность своего мировоззрения, что невольно вызвал у некоторых читателей подозрения в намеренной фальсификации. «Здесь, — писал Н. О. Лосский, — постарались сделать почти все для того, чтобы превратить христианскую философию Флоренского в философию агностического натурализма»³⁶. Лосскому и в голову не могло прийти, что нижеследующие строки написал сам автор «Столпа...»:

«Свою жизненную задачу Ф[лоренский] понимает как продолжение путей к будущему цельному мировоззрению. Основным законом мира Ф[лоренский] считает принцип термодинамики — закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием — смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость,

понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как формы и к попытке истолкования „идей“ Платона как прообразов»³⁷.

В позднейшем письме из мест заключения, говоря о «формальной возможности теоретических основ общечеловеческого религиозного мирозерцания (идея прерывности, теория функций, числа)», Флоренский свидетельствует о своем философски и исторически продуманном убеждении, что «говорить можно не о религиях, а о религии, что она есть неотъемлемая принадлежность человечества, хотя и принимает бесчисленные формы»³⁸.

Таким образом, мировоззренческая константа в его умозрениях совершенно бесспорна и отнюдь не скрываемая — это *платонизм*.

АПОЛОГИЯ ИМЯСЛАВИЯ

В конце 1908 года Флоренский сближается с кружком М. А. Новоселова и постепенно завоевывает расположение его руководителя. Члены кружка были хорошо осведомлены обо всех значительных событиях в церковно-общественной жизни и раньше многих узнали подробности знаменитого «афонского дела» не только из официальных источников. В декабре 1912-го Флоренский уже вступает в переписку с Антонием (Булатовичем), причем в ней, к некоторому недоумению своего корреспондента, настаивает на том, что сами *звуки* имени Божия *суть Бог*. Епископ Иларион (Алфеев) пишет по этому поводу: «Как данная идея, так и вообще весь строй богословской мысли Флоренского заставляют говорить о том, что он стоял на гораздо более радикально имяславской позиции, чем Булатович»³⁹.

Через М. А. Новоселова Флоренский организует издание «Апологии» Булатовича (1913), которое снабжает своим предисловием — не подписывая его, а также анонимным отзывом «одного из наиболее уважаемых и заслуженных богословов», то есть М. Д. Муретова. К апологии имяславия активно подключаются ближайшие друзья Флоренского, участники новоселовского кружка — С. Н. Булгаков и В. Ф. Эрн...

Флоренский в дальнейшем будет трактовать проблему имени параллельно на двух планах — церковно-общественном и оккультно-

теософском. В первом случае его позиция будет характеризоваться стремлением к умиротворению конфликта и сближению позиций противоборствующих сторон. Об этом свидетельствуют его письмо к архиеп. Антонию (Храповицкому)⁴⁰, проект текста для нового Послания об имени Божиим, подготовленный около 1917 года, а также письмо к архим. Давиду от 6 февраля 1923 года, предназначенное, очевидно, быть посланным от лица последнего в адрес осевших на Кавказе афонских имяславцев. В последнем, в частности, монахи призываются больше молиться «нежели умствовать»; они тоже неправы («Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное»), и потому не следует умножать распри: на «церковной иерархии и на всем церковном обществе и без того вин не мало настоящих, чтобы приписывать им несуществующие»⁴¹.

«То, что в данном письме Флоренский склонен заступаться за синодальных богословов, — пишет игумен Андроник (Трубачев), — говорит о его разрыве с историческим имяславием»⁴². Возможно, что с историческим, но не с оккультно-мистическим...

В статье «Об Имени Божиим» (1921) Флоренский высказывается с предельной откровенностью: «Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа»⁴³.

В поддержку этой мысли он, вслед за Антонием (Булатовичем), прибегает к паламитскому учению об энергиях, с первых же слов позволяя себе безосновательные фантазии. «Афонский спор, — пишет Флоренский, — опирается на древний паламитский спор времен Преподобного Сергия, который им очень интересовался и посылал на него своего ученика»⁴⁴. — Нет, и не могло быть ровным счетом никаких исторических свидетельств такого интереса, и не было такого ученика! Сама суть паламитских споров не во всем была ясна даже в Константинополе, и она противоречиво отражена в исторических документах, о чем очень четко и подробно написал акад. Ф. И. Успенский в своей книге «Очерки по истории византийской образованности» (1892)⁴⁵. В то время, когда проходил первый собор, на котором Варлаам выдвинул обвинения против Паламы (1341), преподобному Сергию было от 19 до 27 лет. Какие там «ученики»? Какую философскую школу надо

было пройти! Если даже в Византии не сохранились подлинные соборные деяния, то что и как могло дойти до той лесной глуши, в которой рубились первые келии Сергиевой обители?

Фантазией Флоренского является и утверждение, что «почву для споров о Фаворском свете подготовили еще раньше бывшие споры о *filioque*». Дело в том, что *против* католической формулы написал целое сочинение именно Варлаам, и его расхождение с Паламой было вызвано тем, что, по мнению последнего, Варлаам слишком высоко ставит «естественное Откровение», проявившееся в учениях древнегреческих философов⁴⁶. Последующее их столкновение по поводу оценки учения исихастов к этому не имело ровно никакого отношения.

Позиция Варлаама в отношении исихастов, как резюмирует Ф. И. Успенский, сводилась к следующим тезисам: «Монахи Священное Писание считают бесполезным, а науку вредною, и думают, что существо Божие можно видеть телесными очами и что для достижения того нужны некоторые чувственные воздействия и приемы. Между тем Варлаам думал, — продолжает Ф. И. Успенский, — что высшее усовершенствование человека зависит от упражнения духовных сил: как здоровье хотя и дается от Бога, но поддерживается собственной внимательностью, так и философия. Ее дал Бог пророкам и апостолам и ученым мужам, и при помощи изучения оставленных ими сочинений мы можем искать и обретать мудрость»⁴⁷.

Флоренский, представляя позицию Варлаама как «злоумышление католиков», желавших подорвать значение афонского подвижничества и «изобразить умную молитву как дело прельщения», отождествляет его ход мысли с учением Евномия, то есть приписывает ему ту самую ересь, которая, согласно Посланию Синода и исследованию С. В. Троицкого, была теоретической базой *имябожия*!⁴⁸

Фаворский свет и Имена Божии Флоренский в равной мере хотел интерпретировать именно как «нетварные энергии», в которых материально-телесное (слышимые звуки, видимые буквы или свет) сливаются с духовно-божественным, а потому требуют особого почитания (исповедовать *Имя* Христа, а не *Самого Христа*!) и обладают особой силой и властью в мире.

Именно с этих позиций Флоренский писал свою работу «Имена»...

* * *

Во время первой нашей беседы с митр. Антонием (Мельниковым), в ту пору — май 1980 — главным редактором «Богословских трудов», мною была затронута тема гностических мотивов в творчестве о. Павла. И владыка сразу же вспомнил об «Именах», которые принес ему Кирилл Павлович Флоренский.

— Там же сплошной оккультизм, — воскликнул митрополит. — Представляете: «Вот имя *Татьяна*. Посмотрим, когда ее память... В каком созвездии Солнце... Отсюда ее характер...». — В «Богословских трудах» это печатать совершенно невозможно!..

Согласно аргументации Флоренского, народному сознанию, оккультному опыту и подлинным художникам слова «звук имени и вообще словесный облик имени открывает далекие последствия в судьбе носящего это имя».

«Предуказание именем судьбы и биографии в произведениях народной словесности служит свидетельством, что для народного сознания есть четырехмерная временно-пространственная форма личности, ограничивающая ее от головы до пят, от правого плеча до левого, от груди до спины и от рождения до могилы. Краткая же формула содержания в этих границах — есть *имя*».

Но все эти «прозрения» — народные, оккультные, поэтические Флоренский здесь без малейших колебаний выдает за *Церковное* учение.

«Имя оценивается Церковью (!), а за нею — и всем православным народом, как *тип*, как духовная конкретная *норма* личностного бытия, как *идея*, а святой — как наилучший ее выразитель <...> имя — онтологически первое, а носитель его, хотя бы и святой, — второе».

Так учение защитников «имяславия» было доведено до своего оккультно-магического завершения, паламизм представлен как мистический платонизм, а все несогласные объявлены номиналистами и безбожниками: «Вся Русская правящая Церковь никуда не годна. Все принадлежат к нецерковной культуре. В существе все, даже церковные люди, у нас позитивисты» («Магичность слова», 1920)⁴⁹.

От своей концепции имен Флоренский не отказался до конца жизни, в соответствии с ней из лагеря посылал советы в семью, как называть новорожденных...

«Столп»

...Если отвлечься от множества *декоративных* сторон и деталей книги, придающих ей определенную библиофильскую привлекательность, то в чисто *содержательном* плане она отнюдь не богата. В двенадцати главах-письмах, адресованных неведомому ушедшему другу, с которым автора связывают какие-то малопрозрачные или надуманные душевные переживания, концептуальный стержень *Столпа* отыскать отнюдь не просто.

Сразу очевидно, что ни в *первом*, чисто «лирическом» («Мой кроткий, мой ясный!.. и т. д.), ни в двух последних, тоже лирико-психологических, посвященных *дружбе* и *ревности*, этот стержень мы не найдем: в *одиннадцатом* излияние дружеских чувств сменяется пространными экскурсами в словари иностранных языков, внезапно интерполируемыми имяславческими девизами («Имя Христово есть мистическая Церковь!»)⁵⁰, а затем следует флорилегий цитат на темы любви и дружбы, где М. Метерлинк соседствует с Иоанном Мосхом, Майковым и Н. Ф. [Федоровым]; *двенадцатое*, напротив, начинается «цветником» на тему ревности (Ларошфуко, Шлейермахер, Спиноза, Ницше), за ним — этимологические справки, черту под которыми подводит цитата из Исаака Сирина...

Названием притягивает письмо *четвертое* («Свет Истины»), но и здесь, после эмоциональных обращений к «окрыленному Другу» начинаются длинные цитаты о любви из Лейбница, Вольфа, Мендельсона, потом из беседы преп. Серафима Саровского с Мотовиловым... Итоги же весьма скромны: необходимость «строгого разграничения тождества нумерического и тождества генерического» и любви как «*психологического состояния*» и как «*онтологического акта*»; «ведение Истины» дают не дискурсия и не интуиция, а благодатное посещение души Духом Святым⁵¹.

Ясно, что *второе* письмо («Сомнение»), где как раз и рассматривалось понимание Истины как интуиции-дискурсии, нам не поможет, а *третье* («Триединство») — не более как вариации на триадологическую тему, которые вряд ли увлекут всерьез изучавшего историю догматических споров; эпитет «математически-точно» к определениям св. Афанасия⁵² введен здесь уж точно для явных профанов...

Письмо *пятое* («Утешитель»), начинающееся все так же «лирично» («Помнишь ли ты, тихий, наши долгие прогулки по-лесу...»),

но не чуждое стилистических выкрутасов иного рода («идея Духа Святого есть идея нарочито-христианская, так сказать, шибболет христианства»⁵³), есть продолжение *третьего*, с налетом иоакимизма, или хилиазма, чаяния «нового эона»... *Шестое* же письмо («Противоречие») тематически сродни *второму* и *четвертому*. В нем развивается понимание Истины как *антиномии* с помощью языка математической логики, хотя, как вскоре выясняется, можно было вполне обойтись и без него... Антиномична догматика, а *ересь* и *грех* всегда — «одно-сторонность»⁵⁴...

Теперь с *грехом* пришло время ознакомиться подробнее (письмо *седьмое*)... Грех — частичность, раздробленность, отпадение, он противоположен целостности, целомудрию... Но без гностических реминисценций Флоренский эту тему закрыть не может; разделение первоначального *цельного* человека (андрогина) по полам (на мужчину и женщину) он готов объяснять как *следствие греха*, осторожно подтягивая сюда («какие-то невидимые нити как будто связывают...») Книгу Бытия⁵⁵, хотя в ней очевидным образом утверждается, что *сотворение жены* из ребра адова *предшествовало* грехопадению... Ясно, во всяком случае, что грех *уводит* от Истины, он влечет в *геенну* (письмо *восьмое*)...

Геенна — это состояние, в которое ввергает себя самонадеянная, самовлюбленная, непреодоленная *самость* — «она вечно извергается из Царства, бросается в огонь, где и сгорает, хотя и извержение, и огонь — не существуют и только *самости* видятся в мечтании»⁵⁶. Побеждая грех, самость, «мы преодолеваем закон тождества, делаем своим Я не фактическое Я, а духовное, — что в Боге, — саму Истину <...> Таким-то образом преодоление теоретического скепсиса возможно лишь через фактическую победу над огнем геенны», которая и позволяет «увидать „Столп Истины“»⁵⁷.

Итак, аскетическим преодолением своего эмпирического Я мы побеждаем рассудочное мышление, зиждущееся на законе тождества, и из геенны прорываемся к Истине... «Эгоизм» = «греховность» = «рассудочность»...

Остается надежда найти изюминку только в двух главах — «Тварь» и «София». На первую рассчитывать трудно... Тварь — тоже антиномична... Ее, и прежде всего — человека, который нас должен интересовать особо, можно рассматривать с точки зрения *симметрии*, или, точнее, *гомотипии*, обретая при этом некий центр, середину,

в которой противоположности уравновешены... Так несложно подойти к *мистике сердца*, которая уравновешивает *мистику головы* и *мистику живота*. Тварь, способная достичь сосредоточения именно на мистике сердца, открывается для полноты общения с Творцом, для Его благодати.

Здесь можно было бы поставить точку, но следует новый поворот мысли: когда таким образом «омытый Духом Святым, отделенный от самости своей через устроение себя, нащупал подвижник в себе *свой* безусловный корень, — тот корень вечности, который дан ему чрез соучастие в недрах Троичной Любви <...> необходимо возникает новый вопрос, а именно, как же мыслится тварь сама в себе или сама по себе или сама о себе, то есть вопрос о *Софии*»⁵⁸.

Почему когда мы уже подошли к *обожению* твари, точке ее желанного единения с Творцом, надо опять говорить о ней в состоянии отделенности, самозамкнутости («в себе», «по себе», или «сама о себе») и почему так определенное ее состояние и есть вопрос о Софии-Премудрости, спрашивать бесполезно. *СОФИЯ* — узел «любезной непонятности»...

Впрочем, несколько далее Флоренский говорит о Софии практически *теми же* словами, какими описывал выше подвижника благочестия: «София есть Великий Корень цело-купной твари <...>, т. е. все-целостная тварь <...>, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную»⁵⁹. Значит София — это *олицетворение* или *гипостазирование* всего обоженого творения, творения в предвечном замысле о нем и в его исполнении, а также *посредник* между каждым подвижающимся и Святой Троицей... Она — *идея*, «перво-зданное естество твари», «Богородица», «Память Божия» и «четвертое Лицо»⁶⁰...

Флоренский приложил немало усилий, чтобы, отодвигая в сторону понимание Премудрости Божией как *Второй Ипостаси*, утвердить онтологический статус некоей «особливой» и туманной *идеи Софии*, которая, к тому же, якобы была важнейшим предметом культа в Древней Руси... Все исторические факты и свидетельства, которые можно было бы для этого использовать, Флоренский соответствующим образом подтягивает и интерпретирует, явно противоречащие — дискредитирует и — замалчивает...

Вот как он отзывался о светоче русского богословия Зиновии Отенском: «Уже в XVI веке наши доморожденные богословы теряются при попытке рассудочно определить идею Софии»⁶¹... Но инок Зиновий нисколько не «терялся». Он отстаивал апостольское понимание Христа как Премудрости Божией, а Флоренский упорно проводил мысль, что «София, во всяком случае, не есть ипостась в строгом смысле и что она не тождественна с Логосом»⁶²...

Софийские храмы, иконы Софии-Премудрости и их «толкования», службу Софии он интерпретирует в духе «любезной непонятности»... После совершенно прозрачных пояснений о. Г. Флоровского⁶³ возвращаться к надуманным построениям «Столпа...» просто бессмысленно. Флоренский не хочет замечать таких трезвых критических замечаний об иконе Софии-Премудрости, которые оставил, например, инок Чудовского монастыря Евфимий, ученик Елифания Славинецкого:

«О иконе же Святыя Софии, червлено лице имущей, крилатей, в царстей одежде с жезлом сидящей, ей же предстоит из десницы Пресвятая Богородица с Превечным Младенцем, над главою вторицею образ Христов, в левой же стране предстоит Предтеча Иоанн: кому же предстоит, Творцу, или твари, ведут иконописци. Сие же точию ведомо, яко София имя есть греческое, толкуется же мудрость; мудрость же ипостасная есть Слово и Сила, Сын Божий. И аще писати смеют вымышленным яковым подобием мудрость, писати уже начнут дерзати иным яковым вымыслом и Слово, и иным паки вымыслом Силу, и что будет сего безместнее?»⁶⁴

Что касается литургического почитания Софии на Руси, то о. Павел оказался не в ладах с источниками. В 1912 году он опубликовал по единственному списку середины XIX века (!) «Службу Софии Премудрости Божией» с весьма скуными примечаниями⁶⁵. Эту публикацию можно было бы считать открытием, если бы шестью годами раньше А. И. Никольский не опубликовал ту же самую службу по семи спискам, с комментариями очень основательными. Никольским, между прочим, было указано, что служба эта была *впервые* составлена известным писателем XVII века (!) Семеном Ивановичем Шаховским, и были отмечены бросающиеся в глаза недостатки ее.

«Из анализа службы Святой Софии, — писал А. И. Никольский, — которая, вероятно, написана была в Новгороде, видно, что сочинитель

не составил себе ясного и отчетливого понятия о Софии Святой: то он разумеет под Премудростью Божиею воплотившееся Слово, Иисуса Христа <...>, то — Божию Матерь <...>, а в тропаре «Велия и неизреченная Премудрости Божия Сила» под Премудростию Божиею разумеется и Иисус Христос, и Божия Матерь»⁶⁶.

Похвалы П. А. Флоренского в адрес этой службы («общеизвестные стихиры и паремии Успения в службе Софии получают совсем новое освещение и вставлены в нее не механически, а находятся в ней органически»⁶⁷) после критического разбора А. И. Никольского воспринимаются как беспочвенная декларация. Памятуя об обстоятельствах соединения службы Софии с Успением при Геннадии Новгородском и нелегкой задаче, стоявшей перед Семеном Шаховским, говорить об «органичности», конечно, не приходится. Служба эта не удовлетворяла духовенство, и в начале XVIII века братьям Лихудам было поручено ее исправить. «Исправленная служба Святой Софии не всем понравилась, и Иоанникий Лихуд написал ответ „О порицании новосочиненных службы Софии Премудрости Божией“»⁶⁸. Впрочем, сами Лихуды понимали под Софией именно Вторую Ипостась...

* * *

Во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации Флоренский должен был отчетливо прояснить свою *главную* идею. И здесь внимательный слушатель имел основания заподозрить в нем — гегельянца: «разум, — говорил о. Павел, — перестает быть болезненным, т. е. рассудком, когда он познаёт Истину: ибо Истина делает разум разумным, т. е. умом <...> Показать, что Истина сама себя делает Истиною, — и есть задача теодицеи»; метод такой демонстрации — диалектика»⁶⁹... Но вот беда: антиномизм у Флоренского, с одной стороны, свидетельство несовершенства человеческого рассудка, а с другой — антиномична именно божественная реальность, сама Истина... Антиномизм — зараз признак и болезни, и здоровья... «Диалектика П. А. Флоренского, — пишет по этому поводу П. П. Гайденок, — представляет собой, вопреки замыслу ее автора, один из вариантов непреодоленного скептицизма»⁷⁰...

Остаются проблемой *текстологические* антиномии «Столпа...».



До публикации полного текста диссертации архимандрита Серапиона (Машкина) можно с достаточной уверенностью сделать предположение, что все лирические обращения и отступления в «Столпе...» принадлежат, с несомненностью, самому Флоренскому. Что ему принадлежат и те части этимологических и прочих экскурсов, которые основаны на публикациях, вышедших в свет после кончины оптинского монаха, сомнений тоже не вызывает. А вот какой материал Флоренский заимствовал полностью или перифрастически, так что и сам потерял ориентиры в авторской собственности, остается пока под вопросом...

«Я БОЛЬШЕ НЕ БУДУ ЗАНИМАТЬСЯ БОГОСЛОВИЕМ»: СПОР О ЕВХАРИСТИИ

...В один из осенних дней тревожного 1916 года в доме Флоренского в Сергиевом Посаде принимали нежданного гостя — спешно прибывшего из столицы Михаила Александровича Новоселова.

Давний друг примчался, будучи глубоко обеспокоен только что появившейся в «Богословском вестнике» и отдельным изданием работой Флоренского о Хомякове⁷¹, в которой непосредственно затрагивался вопрос о *пресуществлении* ...

Наверное, это был последний в России спор о Евхаристии... На Западе подобные споры начались еще в IX веке и приобрели особенно острый характер в эпоху Реформации. Теперь их отголоски встревожили Третий Рим и его окрестности как раз накануне провозглашения новых религиозно-общественных идеалов. «Революцию и Матерь Света в песнях возвеличим», — скоро отчеканит Николай Клюев...

Споривших друзей разделяло отношение к рассуждениям А. С. Хомякова, который считал римо-католическое учение о *пресуществлении* несовместимым с православным пониманием таинств... Для Флоренского же Евхаристия была прежде всего *чудом*, изменяющим, можно сказать, *самую структуру мироздания*. А *власть* совершать это чудо, по его убеждению, по сути совпадавшему с учением Тридентского собора, вверялась именно *священнику*, своего рода *чудотворицу*...

Как повествует С. И. Фудель, М. А. Новоселов потом рассказывал его отцу, что чуть ли не «всю ночь» спорил с Флоренским и «доказывал ему его „римско-магический уклон“. И вот, — говорил М. А., — в конце

концов, о. Павел поник головой и согласился и при этом сказал: „я больше не буду заниматься богословием“»⁷².

С. И. Фудель достаточно четко излагает суть противостояния:

«Хомяков, — пишет он, — в учении об Евхаристии боялся двух опасностей: и протестантского „выпаривания таинства“, исчезновения его в процессе только „воспоминания“, и католического обращения его в чисто вещественное „чудо атомистической химии“, независимое от веры и любви участников Тайной вечери. Поэтому он, не отрицая законности евхаристического термина „пресуществление“, был осторожен с ним, больше всего стараясь подчеркнуть опасность „справа“, — со стороны Рима. Ведь вся духовная миссия Хомякова в Церкви и была именно в указании духовных изъянов Рима. Этот римский „магизм“ таинства (он может быть и в Риме и у нас — практически) претит его евангельскому чутью, и он же — этот магизм — импонирует Флоренскому в этой его работе. В Хомякове он подозревает либерально-протестантствующего альтруиста, а потому боится, что под его влиянием усилится в Церкви непонимание авторитета, канонов, начала страха и власти»⁷³.

В самом деле, Хомяков был убежден, что Церковь живет духом любви, и таинства в ней совершаются не механически или магически, не в силу особых даров *одного* человека, а по молитвам *всей* Церкви и для *всей* Церкви. В своей статье «Несколько слов православного христианина о Западных исповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа» (1855) А. С. Хомяков утверждал, что «первейший элемент каждого таинства есть Церковь» и «для нее одной и совершается таинство, без всякого отношения к законам земного вещества». Церковь «никогда не ставила вопроса о том, какое отношение между телом Господним и земными элементами Евхаристии — ибо знает, что действие Божие в таинствах не останавливается на элементах, а употребляет их на посредство между Христом и Церковью, верою которой осуществляет таинство». Хотя она «не отвергает слова пресуществления», но только оставляет его в числе многих других неопределенных выражений, указывающих на изменение вообще, без всякого следа схоластических определений»⁷⁴.

Хомяков и Новоселов на первое место выдвигали *веру* и *любовь*, а не *власть* и *иерархию* — с ее приватизированной

благодатью... «Евхаристия — не магия, а Голгофа», — точно резюмирует С. И. Фудель⁷⁵.

Флоренский же уделял очень большое внимание именно *страху* и *власти*, поскольку был крайне увлечен идеей *управления* — не только физическими, но и социальными процессами. Церковное мировоззрение, религиозная психология, *магическая сила таинства* были для этой цели очень заманчивыми инструментами.

Очень любопытно в связи с этим следующее сообщение С. И. Фуделя:

«В 20-х годах Флоренский был близок к профессору математики Н. Н. Бухгольцу. Это был человек очень ученый, очень традиционно-православный и весьма склонный в смысле любознательности к оккультным учениям и глубинам. Он с Флоренским тогда собирался работать над „Словарем символов“. Я как-то спросил Бухгольца: „Что вас объединяет с Флоренским, на чем основана ваша близость?“ — „Мы оба не любим людей“ — ответил он. Я не знаю, — продолжает Фудель, — так ли это, и не делаю из этого никаких выводов к целостному восприятию о. Павла, но отмечаю как некоторый симптом какой-то стороны его духовного облика»⁷⁶.

Симптом абсолютно точный: даже в своем *последнем* письме (1937 VI.19) Флоренский писал: «Соловецкие впечатления мои теперь ограничиваются людьми, т. е. мне наименее интересным»⁷⁷...

Хотя, на первый взгляд, существо спора и его итог вполне ясны, необходимо иметь в виду, что за позицией Флоренского стояло «Догматическое Богословие» митрополита Макария (Булгакова), достаточно прочно въевшееся в бурсацкие головы. Оно составлялось на основе западных руководств. Вместе с ним сторону Флоренского поддерживало и зафиксированное неисчислимыми справками о крещении и венчании понятие *совершителя таинства*, которому, хочешь — не хочешь, соответствовало *сознание* многих представителей клира и мирян. Поэтому, хотя и с полным внутренним основанием, Хомяков и Новоселов шли *против течения* — мощной вестернизации, то есть *озападнивания* или *латинизации* русского религиозного сознания.

Магический и клерикальный элемент был важнейшей ее составляющей. Но какими путями он сформировался и утвердился на латинском

Западе — об этом, скорее всего, ни Флоренский, ни Новоселов четкого понятия не имели, как не имел его и автор столь влиятельного в России учебника догматического богословия...

Своего обещания «больше не заниматься богословием» Флоренский не выполнил. Более того, в его статьях 1918–1922 годов доминирует именно оккультно-магическое понимание таинств, тесно увязываемое с мистической онтологией и соответствующим ей магическим учением об именах.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТА

В мае-июне 1918 года, когда до насильственного насаждения безбожия было еще далеко, Флоренский читает в Москве на Остоженке курс лекций «Очерки по философии культа».

В них, по сути дела, стирается всякое различие между религиозным сознанием язычества и религией Божественного Откровения, из некоторых общетеоретических посылок выстраивается философия (всякого!) культа, в том числе и христианского, а само Евангелие выступает в качестве подтверждения истинности платонизма...

Существенно разобраться в том, к каким результатам приводит о. Павла эта последовательно проводимая установка в узловых точках его мировоззрения.

Теперь он вновь возвращается к *гомотипии* человеческого организма, изложенной в «Столпе...», но уже *без* понятия благодати...

Возьмем, к примеру, антропологию. Здесь, как, впрочем, и в «Столпе...», Флоренский исходит из представления о человеке как гомеостатической системе, развивая «гомотипическое» сопоставление (анатомическое и функциональное) верхней и нижней части тела — в частности, мочеполовой системы с дыхательно-горловой, и даже половых выделений — со словесными⁷⁸...

Помимо дорефлективного, чисто нравственного недоверия, которое вызывает подобный ход мыслей, он совершенно невозможен в традиции христианской антропологии. Ведь гомотипию можно проследить у любого животного (обезьяны, кролика и т. п.), не наделенного даром *слова*, тогда как именно последний ставит человека в совершенно

исключительное положение среди тварей земных: «Ниже ангел гневом и плотию, а выше скота словом и смыслом»⁷⁹.

Но последнее, характерное древнерусское и традиционное православное представление основывается на Божественном Откровении о человеке как образе и подобии своего Творца, то есть существе *словесном*, причастном надмирному Логосу и, благодаря этому, не только имманентном, но и трансцендентном тварному миру. Флоренский же, в своей магической аргументации против позитивизма модулирующий в стоическую концепцию сперматических логосов, неизбежно умаляет достоинство слова и его носителя. Как это на первый взгляд ни парадоксально, доктрина «имяславия» оказывается, в конечном счете, самым настоящим «имяборчеством».

Еще более характерна отправляющаяся от той же гомеостатической модели «дедукция семи таинств». Она основывается на убеждении, что «культ должен блюсти равновесие личности», и эта задача осуществляется «принципиальным возведением на ступень безусловности основных жизнедеятельностей человека в таинствах»⁸⁰.

Прежде чем ознакомиться с результатами этой дедукции, нелишне будет вспомнить, что христианство ставит задачей не достижение «равновесия» (гомеостазис), а *спасение* личности, что борется оно не с физическим законом энтропии, а с нравственной порабощенностью греху, что установление таинств оно связывает с конкретно-историческими событиями земной жизни Богочеловека и Его учеников, и поэтому как богооткровенные не может мыслить их выводимыми из каких бы то ни было отвлеченных соображений.

Теперь попытаемся вникнуть в логику о. Павла Флоренского.

«Таинств семь потому, — пишет он, — что *семь* устоев человеческой личности, и их не только *есть* семь, но и *должно быть* семь — не больше и не меньше. В частности, освящаемая функция питания телесного есть таинство Причащения, освящаемая функция выделения, или очищения телесного, есть таинство Крещения, освящение же синтетической функции — соблюдение телесного равновесия, то есть функция согревания, покрова, одежды, украшения... есть таинство Миропомазания. В области жизни словесной функция приятия слова, слушания слова, питания словесного в освященном виде есть восприятие молитвы общества о себе, питание молитвою; освященная

функция слушания есть таинство Елеосвящения. Функция говорения, облегчения и очищения души словесного, освященная, есть таинство Покаяния. Наконец, синтетическая функция равновесия, слушания и говорения, то есть функция власти, освященная у своего истока, есть таинство Священства»⁸¹.

Где взял Флоренский эти «семь устоев человеческой личности»? И как можно было соотносить «печать дара Духа Святаго» с функцией «согревания», а «функцию власти» — со священством?

Удивительная надуманность этой схемы должна броситься в глаза даже неискушенному в богословских тонкостях читателю. Она полностью игнорирует различие между таинствами повторяемыми (причащение, покаяние, елеопомазание) и неповторяемыми (крещение, миропомазание, священство), оставляет в недоумении перед таинством брака, не говоря уже о том, что седмичное число таинств православие не возводит в правило веры. Но самое главное — она совершенно отделяет таинства от Священной Истории Ветхого и Нового Завета: крещение — от вод Иордановых, причащение — от Тайной Вечери, миропомазание — от Пятидесятницы...

В то же время в статье «Словесное сложение. Молитва» Флоренский настаивает именно на *механической*, или *автоматической* природе совершения таинств. Человек для него не *субъект*, а *объект* спасительного действия таинства: он не «крещает-ся», и не «причащается» — как гласят православные литургические формулы — а «крещаем» и «причащаем»: «Если совершенное чинопоследование не обеспечивает тайнодейственной онтологии, то где же тогда критерий чего бы то ни было совершаемого в Церкви? Откуда я знаю, крещен ли я, миропомазан ли, причащен, исповедан, венчан и так далее, если я должен предварительно узнать степень сознательности священнослужителей, совершавших надо мною эти Таинства?», — вслед за чем встанет вопрос еще больший, — «имели ли они благодать своего сана?»⁸²

Н. К. Бонецкая с полным основанием делает вывод, что «из всего содержания лекций по философии культа видно, что Флоренскому нужна гарантия благополучия церковной „судьбы“ человека, гарантия обладания благодатью, залогом спасения; и ему чужда интуиция, отрицающая все гарантии в деле веры, вводимая в душу христианина словами Христа: „Не всякий, говорящий Мне „Господи! Господи!“,

войдет в Царствие Небесное» (Мф. 7, 21). Однако ведь чинопоследования таинств по своему смыслу суть прошения о ниспослании благодати — прошения, предполагающие свободный и в общем-то неопределенный ответ, — а не магические действия, автоматически включающие ток духовной энергии. Понятие теургии, близкое Флоренскому (ср. его переписку с Андреем Белым), чуждо церковности. Священник — не теург, но молитвенник, смиренно взывающий к Богу. Теургия требует в корне иной мистики и психологии, — и в первую очередь она исключает смирение — неотъемлемый момент христианского духа»⁸³.

* * *

В самый текст «Философии культа» Флоренский включил и весьма неочевидные рассуждения о *мистических свойствах* отдельных природных веществ. Начав с употребляемых за богослужением ладана и воска, он переходит к им противоположным — *керосину* и *табаку*. «В табаке есть, помимо всяких рассуждений, нечто непосредственно нечистое, и дым папиросы оскверняет — совершенно так же, как нечистоты, впрочем, не „так же“, а гораздо глубже, существеннее»⁸⁴. Табак — «*чертов ладан*». Он «отжигает» в нашем духе «мистические корни бытия».

Весь трехстраничный пассаж написан настолько вдохновенно и убедительно, что не сразу даже возникает вопрос онтологического плана: неужели Бог сотворил нечто заведомо злое и скверное?

Но самое удивительное заключается в том, что, созидавая этот текст, сам Флоренский... курил. Велемир Хлебников, приехавший в Сергиев Посад с предложением к о. Павлу занять пост одного из 317-ти «председателей земного шара», так вспоминал о своем визите: «— Люди, идем в море чисел, — воскликнул кто-то, долго куривший. Я вспомнил Посад, красные, тяжелые башни, золотую луковицу собора и полки с книгами ученого, не нуждавшегося в пылинке пространства»⁸⁵.

Что Флоренский продолжал курить и впоследствии, в лагерной ссылке, неоднократно подтверждается его письмами. Однажды, обратив внимание на свои необычайно яркие сны, он выдвинул следующее объяснение: «У меня было, впрочем, подозрение, что в папиросе, которую я выкурил, содержался гашиш; на дешевые папиросы идут

отходы и крошка от более дорогих, а в некоторые сорта экспортных («Египетские») кладется гашиш»⁸⁶.

Стало быть, теория «двойственной истины»: одно — «для верующих», другое — для иерофантов...

ФЛОРЕНСКИЙ И ТРОЦКИЙ

«Трудно сказать, — пишет Волков, — что влекло Троцкого к Флоренскому»⁸⁷. Сказать, в самом деле, сложно. Но можно предполагать... Упорно ходили слухи о том, что в бытность свою в Париже Троцкий вступил в масонскую ложу⁸⁸... Во всяком случае, он был не чужд оккультно-мистических интересов и не прочь был связать их с социальными проектами. Флоренский на этом поле был очень привлекательным партнером.

Хранитель библиотеки МДА К. М. Попов рассказывал С. Волкову, что «Л. Д. Троцкий однажды затребовал из нее какое-то редкостное сочинение мистического автора на немецком языке... об ангелах! Книга была не переплетена. Троцкий вернул ее уже переплетенной, и Попов сделал на ней соответствующую надпись». «Кто, как не Флоренский, — продолжает Волков, — мог рекомендовать ему эту книгу и указал на ее существование в академической библиотеке?!»⁸⁹

«В судьбе и в жизни Флоренского, — рассуждает Волков, — вообще много загадочного. Я возвращаюсь мыслями к загадке его дружбы с Троцким — и не могу понять, что связывало политика, оратора, человека действия с философом и мистиком, постоянно пытавшимся уйти от вопросов реальной жизни, не участвовать в ее событиях?»

Незадолго до вскрытия мощей преп. Сергия одна из прихожанок академического храма вместе с Волковым обратились за помощью к Флоренскому, надеясь на его знакомство с Троцким. Он отвечал им, — пишет Волков, — что «вскрытие — не оскорбление, а своего рода новый подвиг Сергия, который, таким образом, после смерти становится еще и мучеником... Ничего реального он посоветовать не мог, к Троцкому обратиться отказался и постарался поскорее распрощаться с нами»⁹⁰...

Как далеко зашло сотрудничество Флоренского с Троцким, можно только предполагать (не исключено, что подозрения в *троцкизме* сказались на ходе следственного дела о. Павла и вынесенном ему приговоре),

но свидетельство, которое опубликовал В. В. Биbihин, может иметь к нему прямое отношение и превосходит самые смелые ожидания:

«...Друг А. Ф. [Лосева] был на одном заседании ГПУ (именно ГПУ⁹¹), где удивился присутствию человека в рясе и особенно тому, как некое официальное лицо объявило, что „теперь попросим уважаемого Павла Александровича председательствовать на нашем заседании“, после чего Флоренский поднялся в президиум и вел собрание»⁹²... Возможно, конечно, что просто некое заседание происходило в *помещении* ОГПУ, так сказать, в клубе Ф. Э. Дзержинского, но яркости контраста таким образом не ослабить...

Волков об этом событии, скорее всего, не знал. У него не было друзей в ОГПУ...

«ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА»

Картина прошлого... Филологический факультет МГУ в новой «стекляшке» на Воробьевых горах. В холле у окна стоит студент-классик Валентин Асмус и перелистывает статью Флоренского «Обратная перспектива» из «Ученых записок Тартуского университета». Наше знакомство позволяет обменяться по этому поводу несколькими эмоциональными вздохами... Событие! Свой экземпляр у меня появится позднее... Когда несколько лет спустя на семинаре Б. А. Рыбакова по культуре Древней Руси выступит с докладом Б. В. Раушенбах, мне нетрудно будет опознать истоки его вдохновения и задать, может быть, излишне прямолинейно, вопрос: считает ли он, что всякое *зрение* есть уже *умо-зрение*?⁹³

* * *

Чисто методологически стремление о. Павла связать конкретные черты художественной выразительности, главным образом иконописной, с идеалами православной духовности и высокими умозрениями восточных отцов представляло несомненный интерес, хотя в этой сфере он отнюдь не был первопроходцем.

Дело в том, что в XIX и даже в начале XX века в России преобладало мнение о недостаточной умелости наших иконописцев в сравнении с западноевропейскими мастерами; считалось возможным усвоение

«правильности» рисунка и композиции без ущерба для выражаемого духовного идеала.

Дать своего рода теоретическое оправдание и обоснование древнерусской выразительности было актуальной задачей русской религиозной эстетики начала XX века. Поставить ее раньше препятствовал синодальный синдром борьбы со старообрядчеством, да и икона еще по-настоящему не была раскрыта. Решение этой задачи предполагало такое развертывание идейного контекста иконы, при котором всякая иная изобразительная система исключалась бы как ему противоречащая.

Статья Флоренского «Обратная перспектива» явилась сильным ответом на все сомнения относительно мастерства древнерусских икографов. Опираясь на концепцию обратной перспективы, разработанную еще О. Вульфом (1907) и принципы морфологии культуры, созвучные построениям Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, О. Шпенглера, Флоренский развил свою аргументацию путем резкого противопоставления византийско-русского и ренессансного духовного идеала и органически присущих им выразительных средств.

Правда, здесь не обошлось без преувеличений и известной искусственности выводов. Уже в 1923 году А. В. Бакушинский обратил внимание на то, что «мистическое толкование» П. А. Флоренским обратной перспективы не объясняет многих художественных явлений — в частности, китайского, японского или детского искусства⁹⁴. Математические экскурсы в этой работе имеют, как довольно обычно у о. Павла, не столько содержательное, сколько магически-заклинательное значение. И совсем диссонирует с начальным христиански-апологетическим пафосом статьи ее финал, для которого из концовки второго тома «Заката Европы» был заимствован афоризм Сенеки: мыслимое ли дело, чтобы «к освобождению и духовности» кого-то против воли мог волочить рок? Здесь сказался эклектизм Флоренского, ибо историософским размышлениям Шпенглера высказывание великого стоика соответствует вполне⁹⁵.

Сказанное об «Обратной перспективе» в значительной степени может быть отнесено и к «Иконостасу», открываемому пространным экскурсом в метафизику сновидений. Интуициям известного мистика и оккультиста К. Дюпреля, а также Ф. Ницше⁹⁶ здесь придана наукообразно-математизированная форма, назначенная смирить позитивистическую рассудочность перед откровениями таинственного мира.

Как и в «Мнимостях в геометрии», иконостас мыслится своего рода границей «между миром видимым и миром невидимым». История его возникновения и развития при этом вообще исключается из рассмотрения, потому что она заведомо разрушит тщательно строяемое метафизическое здание, которое, как выяснится на последних страницах работы, равно подходит и к египетской религии, и к славянскому язычеству, и к христианству...

«Общенародное, платоновское, церковное» в «Иконостасе» являются синонимами и потому на одних его страницах платонические умозрения действительно выправляются по церковному преданию, на других же его подменяют. Метафизической дерзновенности во всяком случае в этой работе больше, чем исторической трезвости, но нельзя не признать, что русской религиозной мысли в сфере учения о выразительности очень недоставало и того и другого. Вот почему крупнейший знаток русской иконы Л. А. Успенский, не испытывая ни малейшего сочувствия к платонизму и гностицизму Флоренского, подготовил первое издание «Иконостаса» (1960), исключив из него наиболее сомнительные с фактической и церковно-учительной точки зрения места.

Большинство работ Флоренского, связанных с философией искусства, написано в период между 1918 и 1924 годами. Время диктовало свои задачи: апологетам христианской культуры приходилось сосредоточиваться на сохранении ее материальных ценностей. Идеология «светлого будущего» в лучшем случае допускала их на музейные полки, и потому, конечно, теоретически и практически было немаловажно дать как можно более широкую трактовку задачам музейной деятельности.

Классическим образцом того, как можно решить эту задачу, является статья Флоренского «Храмовое действо как синтез искусств» (1918). Основная ее мысль — адекватное восприятие произведения искусства возможно только во всей полноте его исторического контекста, то есть конкретно: иконы — при зажженных свечах, курении ладана и пении церковного хора. Трудно здесь ставить в вину автору, что он не упомянул еще о необходимости знания догматики и самой веры, обеспечивающей духовное сродство с иконописцем. Это было бы выходом за пределы жанра.

В том же ключе построена статья «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (1919), дающая обоснование масштабному проекту целого

заповедника искусств и ремесел, но в ней появляются некоторые мотивы, которые никак нельзя объяснить и оправдать только целями и условиями ее написания.

Можно закрыть глаза на «характер ноуменальности» Лавры, на ее определение как «энтелехии русской идеи», но когда Флоренский упорно проводит мысль, что «вся Русь, в метафизической форме своей, сродна эллинству», а преподобный Сергей «воплотил в себе эту эллинскую гармонию совершенной, действительно совершенной личности», возжег (от «священного огня» Византии) «Прометеев огонь Эллады», и потому в будущем его монастырь должен стать «русскими Афинами»⁹⁷, невольно закрадывается подозрение, что о *Иерусалиме* здесь забудут совсем... Между тем, Русь со времен митрополита Илариона («Слово о Законе и Благодати») мыслила себя Новым Израилем, наследницей ветхозаветных патриархов, царей и пророков, и ее идеал *святости* заметно отличается от античной *калокагатии*, нашедшей свое выражение в образах Геракла, Аполлона, Афродиты и т. д.

Эта озабоченность еще более усиливается, когда мы задерживаем внимание на выборе и трактовке о. Павлом двух символов догматики, якобы выражающих два начала русской культуры.

«Первый по времени русский иконографический сюжет» — икона Софии Премудрости Божией в виде огнеликого Ангела или Девы появился, вопреки Флоренскому, только в XV веке, причем, что сегодня уже несомненно, под влиянием западной иконографии, а на литургическое творчество он оказал косвенное воздействие только в XVII веке. Так что равноапостольный просветитель славян Константин-Кирилл совершенно неповинен в искажении церковного учения о Христе как Божией Силе и Божией Премудрости (1 Кор. 1: 24).

Писать о том, что «около древнейших наших Софийных храмов обращается рыцарственный уклад средневековой Киевской Руси», можно было только в расчете на слепое доверие и историческое невежество, ибо Русь не ведала «рыцарственного уклада», свойственного, как и культ Девы-Премудрости, именно Западу. Только в конце XVIII века, и именно по западным образцам, были составлены в России «Общие правила духовных рыцарей, или ищущих Премудрости»⁹⁸, которые и послужили истинным источником софиологических построений о. Павла.



Иное дело — размышления Флоренского о «Троичном дне как литургическом творчестве именно русской культуры». Они имеют под собой историческую почву. Однако интерпретация действительных фактов также подчинена им вполне определенной тенденции. Утверждение, что «праздник Пятидесятницы, бывший на месте нынешнего Троичного дня, был праздником исторического, а не открыто онтологического значения»⁹⁹, свидетельствует о многом.

Во-первых, о несомненном умалении исторического, а точнее священноисторического, по сравнению с онтологическим, и одновременном их разделении. Во-вторых, об определенной готовности к смешению в понятии «онтологического» имманентного и трансцендентного, Творца и творения. Все тоже крайнее «имябожие», огонь «нетварных энергий», в которых материально-телесное сливается с духовно-божественным... Христианский *историзм* вытесняется оккультно-мистическим *онтологизмом*...

В самом деле, в связи с совершенно конкретными историческими обстоятельствами икона св. Троицы работы преп. Андрея Рублева наложила отпечаток на характер литургического торжества и отчасти потеснила икону Пятидесятницы. Но это стихийное литургическое творчество отнюдь не было намеренным отражением какой-либо догматической идеи. Подтягивать сюда платоновскую онтологию просто бесчестно. Как не возвратиться к размышлениям о. Георгия Флоровского: «...и остается неясным, что же означает для Флоренского Пятидесятница»¹⁰⁰.

Та же самая тенденциозность сквозит и в статье «Моленные иконы Преподобного Сергия» (1918–1919). Оставляя в стороне посторонние и порой нарочито детализированные наблюдения формального характера, которые у о. Павла, как правило, предваряют переход к весьма рискованному и отнюдь из этой конкретики не вытекающим обобщениям, перейдем сразу к содержательному описанию икон, которые, по мысли Флоренского, помогают понять «внутреннюю жизнь», «те духовные силы, которыми вскормил свой дух родоначальник Руси».

В изображении Богоматери подчеркивается «яйцевидность» подбородка, свидетельствующая о ее *родовитости*, с навязчивой подробностью отмечены все особенности шеи — и, как бы невзначай, дважды намечено противопоставление типу Афродиты, с тем чтобы тут же указать на связь с образом «бессмертной и безмужней Девы — Афины»¹⁰¹.

Если помнить, что, по утверждению о. Павла, иконы — это и есть «сами святые»¹⁰², то проводимые им детальные обследования пальцев Богоматери и пропорций лица Богомладенца (с прямым намеком, что множество гениальных людей рождались с такими признаками преждевременно) неизбежно должны коробить своей бесцеремонностью.

Но обратимся к образу святителя Николая Чудотворца, подлинного «правила веры» Древней Руси. Его описание без обиняков начинается с центра лба, «где, по учению индийской мудрости, находится третий, мистический глаз»¹⁰³.

Насколько истинно индийское учение — вопрос особый, но что преподобный Сергей пред иконою святителя Николая не помышлял ни о третьем глазе, ни о точках акупунктуры, ни о гомотипии телесного устройства — за это можно поручиться безусловно. И уж конечно же, сравнение этого образа с музыкой Бетховена (!) никак не приближает нас к постижению молитвенного опыта древнерусской святости.

Логическим итогом предпринятого о. Павлом описания является вывод, что душу преподобного Сергея «насытил» и «определил» образ Богоматери Одигитрии, связанный с культом матери-земли и души мира — Софии, символом Девы-Мысли — Афины-Паллады, вдохновительницы платоновой философии... Подобные ассоциации совершенно чужды характеру древнерусской духовности и тем более внутреннему миру Радонежского игумена.

В описании моленных икон преподобного Сергея Флоренский широко использует цветовую символику и цветомузыкальные параллели. В начале 1920-х подобные построения были не в новинку: их предварили заветы символизма, манифесты В.В. Кандинского, А.Н. Скрябина и др. Такие нюансы, как поиски, вопреки всем принципам морфологии культуры, соль-мажорных или соль-минорных аккордов в цветовой гамме икон (Древняя Русь до XVI века знала только унисонное пение), можно, конечно, не затрагивать, но вот на символике цветов, подробно развитой в «Столпе» и статье «Небесные знамения» (1919), необходимо остановиться подробнее.

Дело в том, что эта символика удивительно наглядно показывает, как в религиозно-эстетических воззрениях о. Павла сопряглись элементы оккультно-эзотерической традиции и христианского платонизма.

В то же время она дает очень простой ключ к его теории символизма и богословию имяславия.

Отправной точкой рассуждений о. Павла послужило бирюзовое окружение Софии-Премудрости, характерное, впрочем, и для многих Богородичных икон. Платонизм дает внутреннюю логику мира идей, а эзотеризм предлагает для нее систему наглядных соответствий в мире чувственных восприятий и образов. И Флоренский настойчиво доказывает, что бирюзовый и вообще всякий цвет безусловным образом связан с определенным смыслом — точнее, является выражением этого смысла. Обильный фактический материал для своих рассуждений он черпал у Р. Штейнера, много потрудившегося над антропософским осмыслением гетевской теории цветов, а также у Ф. Порталы, который различает три степени «посвящения» античного мира в эту символику, соответствующие «тройному крещению христианскому: водою, *Духом* и огнем»¹⁰⁴. Что все эти рассуждения коренятся в каббалистической и лулианской книжности, нет нужды доказывать. Любопытно другое: у авторов, писавших на тему о символике цветов, несмотря на общность метафизических установок, обнаруживаются весьма значительные разногласия.

Нужно сказать, что Флоренский не упоминает своих русских предшественников и современников в области изучения цветовой символики, главным образом в иконописи, — А. Н. Виноградова, В. С. Арсеньева, М. А. Волошина, Е. Н. Трубецкого, а у них мы встречаемся с самыми разнообразными аналогиями и интуициями. Но существенно, конечно, не то, кто же был прав в определении подлинного метафизического смысла того или иного цвета, а в правомерности самой задачи внеконтекстуального осмысления знака или даже символа. Ведь и музыкальные звуки исполнены глубочайшего смысла, но как он меняется в зависимости от тональности, аккорда, модуляции... Смысл живет только в своем контексте — и Флоренский это, конечно, понимал, ибо ему принадлежат слова: «Рассуждать *не* диалектически — это значит давать такие формулы и определения, которые по замыслу дающего их имеют значение не только в данном контексте времени и пространства, но и *вне всякого* контекста, т. е. такие, которые осмыслены *сами в себе*. Это значило бы притязать на *абсолютные формулы*, на абсолютное суждение, на абсолютную истинность своих высказываний. (Таковые принадлежат Церкви, а не мыслителю)»¹⁰⁵.

Но рассуждать в *контексте святоотеческого предания* самому Флоренскому не давал его мистический онтологизм, который как раз и подталкивал его к абсолютным выводам о смысле цветов и звуков, характерным совсем для другой традиции. Один только цвет, один звук, одно слово — это доведенный до логического конца протестантский принцип *Sola Scriptura*, «только Писание», породивший бесконечные апории герменевтики. Православие же изначально стояло на утверждении единства Писания и Предания, что в широкой герменевтической перспективе может интерпретироваться как *нераздельность текста и контекста*. Быть может, конечно, сократовская теория Эроса вполне гармонирует с *голубым* окружением Софии по Флоренскому, и в контексте *определенного* предания все так и обстоит, как уверяет о. Павел, но в православной традиции считать голубое или красное безусловным символом какого-то метафизического первосмысла можно столь же мало, как и выводить «точку» в качестве «символа» Бога-Отца...

Между тем, именно к этому с логической неизбежностью приходит Флоренский в своей теории символа. Согласно его «Словарю символов», задуманному в качестве «международного и вне-исторического (!) словаря»¹⁰⁶, геометрическая точка как символ одинаково репрезентирует и Бога-Отца, и каббалистических персонажей: «В онтологии точка Начало, Единица, Бог-Отец, Йот каббалистической философии... Эн-Соф» и т. п.¹⁰⁷

Но что же такое *символ*, являющийся едва ли не важнейшим метафизическим и эстетическим понятием в мировоззрении П. А. Флоренского? Согласно его определению, «символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него об-являющееся»¹⁰⁸, или, короче, это «такая реальность, которая больше себя самой»¹⁰⁹.

Такой реальностью являются для Флоренского цвет, геометрический знак, слово... Располагая их в качестве символов в системе своих «имяславческих» рассуждений о том, что «Имя Божие есть Бог», Флоренский не только должен утверждать, что иконы — это «сами святые» (что он и делает), но и обязан сделать вывод, что «точка есть Бог», голубой цвет есть сама Премудрость и т. д.

В спорах с иконоборцами защитники православия развернули кристально ясную концепцию отношения образа и первообраза,

полностью отведя обвинения в их отождествлении. Этой концепцией вполне обоснована возможность избрания иконы как места молитвенного общения со святым и Имени Божия, при благоговейном его призывании («да святится Имя Твое»), как священного пространства встречи с божественной благодатью.

Утверждать, что «Имя Божие есть Бог», конечно, можно, если следовать правилам феноменологической редукции, но они требуют одновременно признания, что онтологически «никакого Бога нет»... Флоренский несомненно склонялся не к феноменологии, а к мистическому онтологизму, в контексте которого имяславческие посылки не могут не привести к манихейству, утверждениям о «мистической скверне» тех или иных вещей (табака, мяса, вина и т. п.)¹¹⁰.

Таким образом, разнообразные медитации Флоренского вокруг понятия «символ», тесно переплетающиеся с его имяславческой доктриной, вряд ли что-либо могут дать для христианской эстетики...

«ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО В БУДУЩЕМ»

16 марта 1933 года, в тюремном заключении, П. А. Флоренский завершил работу над большим социальным проектом под названием «Предполагаемое государственное устройство в будущем». Философ-платоник, он должен был написать *свое* «Государство» — для *своего* тирана... И Флоренский в этом сочинении недвусмысленно дает понять, что его тоталитарная утопия ориентирована именно на *диктатора*:

Различные прежние виды политического устройства — от монархии до республики — «не несут своей функции». Теперь «ковать общество» на основе своей интуиции должно лицо «пророческого [склада]». «Как суррогат такого лица, как переходная ступень истории появляются деятели вроде Муссолини, Гитлера и др. Исторически *появление* их целесообразно, поскольку отучает массы от *демократического* образа мышления»...

«Будущий строй нашей страны, — пишет далее Флоренский, — ждет того, кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто порвать с путами представительства, партийности, избирательных прав и прочего». Все это — «старая ветошь, которой место в крематории».

На созидание нового строя «есть одно право — сила гения, сила творить этот строй». Право это «заслуживает название божественного», и потому, «как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества»¹¹¹.

Возникает естественный вопрос: не писались ли эти строки под воздействием тюремной атмосферы и из вполне понятного желания хоть как-то облегчить свою участь, заявив о безусловной верности *отцу народов*?

Это предположение необходимо полностью отбросить, потому что основные изложенные в данном сочинении идеи развивались П. А. Флоренским уже несколькими годами ранее, в лекциях по «электротехническому материаловедению», которые он читал для сотрудников Всесоюзного электротехнического института в 1931 или 1932 году. В феврале 1932-го Редакционно-издательский сектор Управления ВВС РККА заключил с П. А. Флоренским договор на издание «Курса электротехнического материаловедения» (для электро- и радиотехников)». Возможно, в этом «Курсе» он предполагал использовать и материал вышеназванных лекций.

Возникновение электротехнического материаловедения П. А. Флоренский прямо связывает с новой культурой, которую характеризует как «объективную» по своим установкам. В совокупности признаков этой культуры — «коллективизм», «диалектика», «реализм» («материализм»), «синтетичность» — нетрудно разглядеть черты «социалистического общества», тогда как «субъективная культура», характеризующаяся «индивидуализмом», «логикой» (очевидно, формальной), «иллюзионизмом» и «аналитичностью», явно напоминает общество «буржуазное», которое вовсе не создает условий для возникновения электротехнического материаловедения...

Иное дело — Советский Союз... Сама «задача электротехнического материаловедения в своем настоящем объеме <...> обнаружилась впервые именно у нас в Союзе, как, равным образом, впервые здесь, в Москве, именно в ВЭИ, был создан самый термин электротехническое материаловедение»¹¹². Последнее, надо полагать, догадливые слушатели должны были поставить в заслугу своему лектору...

В рамках новой дисциплины, в которой нельзя не видеть своеобразного полигона для более широких экспериментов, Флоренский предполагал «совместными усилиями электроматериаловедов разных уклонов и психотехников» создать специальную лабораторию, через которую целесообразно «пропускать как можно больше людей, особенно молодежи, с тем, чтобы путем последовательного просеивания через все более узкие психотехнические сита отбирать материал, наиболее подходящий для тех или других применений в области материаловедения»¹¹³.

Предполагаемое государственное устройство в будущем и есть вполне логичное развитие социальной парадигмы «электротехнического материаловедения», но «психотехнические сита» пастырь христианских душ теперь намеревается использовать для более широких целей, соответственно пропуская через них больше человеческого «материала»...

Теперь Флоренский, в частности, говорит, что «государственная власть должна выработать аппарат для вылавливания» творческих личностей; что же касается иных кадровых задач, то «значительная работа по подбору и направлению личностей волевого типа проведена партией большевиков, и со стороны будущего государства было бы крайне нецелесообразно начинать это дело заново»¹¹⁴.

Прежней *анархии* быть уже не может, поскольку общество становится все более *управляемым*: «слабостью Временного правительства и правления Керенского анархия у нас была допущена, и лишь длительными усилиями советской власти к настоящему времени подавлена (да и то не сполна) <...> Порядок, достигнутый советской властью, должен быть углубляем и укрепляем, но никак не растворен при переходе к новому строю»¹¹⁵...

Сила этого порядка сказалась и на трагической судьбе Флоренского... В августе 1937-го Ежов издал приказ о репрессировании «наиболее активных контрреволюционных элементов», и для Соловков была утверждена разнарядка — 1200 человек...

* * *

Кто только из русских мыслителей и деятелей культуры не оказывался под поистине гипнотическим воздействием Флоренского! И о. Сергей Булгаков, и А. Ф. Лосев, и В. А. Фаворский, и М. В. Юдина... Даже

М. Волошин отнес «Столп» к немногим избранным томам прозы, которые всегда хотел бы иметь с собой¹¹⁶... Н. О. Лосский утверждал, что «подхватил мысль Флоренского о единосущии тварных личностей»¹¹⁷, а И. А. Ильин как-то на публичной лекции стал спорить с Флоренским и, неожиданно потеряв нить рассуждений, отступил, и на другой день вынужден был отмежевываться от своих слов¹¹⁸...

Не избежал в свое время увлечения Флоренским и о. Г. Флоровский, который в начале 1920-х относил «Столп...» к «предельным» достижениям русской мысли...

Сила Флоренского была, как теперь уже вполне очевидно, *не* в конкретных результатах, а именно в умении через якобы конкретное сопряжение разных подходов и планов бытия привести читателя и слушателя к состоянию некоего иррационального quasi-понимания, к «любезной непонятности», втягивающей в мистическое мироощущение. «Это гибкая и растяжимая сеть, — писал он по поводу одного из своих курсов, — имеющая уловить современное сознание, но над дальнейшим плетением ее пусть трудятся увлеченные»¹¹⁹.

* * *

В письмах Флоренского из мест заключения уже нет того *позерства*, которое характерно для «Столпа...». Тут он действительно *искренен*, и только по этим письмам можно судить о его подлинной ценностной ориентации.

Мотив *семьи, кровного родства, наследственности* для него является одним из важнейших. Неслучайно он с таким энтузиазмом брался за составление генеалогий, «идеологических деревьев». Софиология пресуществляется в гемософию, кровемудрие... Он далеко не случайно роняет замечания об «арийском» и «семитском» мышлении¹²⁰, о своего рода «расовой энергетике»¹²¹... М. Хагемайстер убедительно говорит о «расистском антисемитизме» как важной составляющей мировоззрения Флоренского¹²².

Центральная тема для него по-прежнему — борьба с *энтропией* в самом широком смысле: «В естественном состоянии менее благородные виды растений и животных забивают и вытесняют более благородные, как, равным образом, нисшие формы энергии и материи сменяют

более высокие. Лишь установкою культурных барьеров можно бороться против этого разложения в мировом процессе»¹²³. Но это план — социальный. На уровне *личных* усилий энтропии противодействует *воплощение*. «Воплощение есть основная заповедь жизни, — Воплощение, т. е. осуществление своих возможностей в мире, принятие мира в себя и оформление собою материи. Только Воплощением можно проверить истинность и ценность себя, иначе невозможна и трезвенная критика себя. Мечтательность создает в нас болото...»¹²⁴

Хотя в его поздних письмах и повторяются порой старые темы об эоне¹²⁵, он уже начинает сомневаться в самой идее прогрессивной эволюции: «Стало ли человечество лучше? Сомневаюсь. Оно стало внешне приличнее, облекло насилие в формы менее яркие, т. е. не дающие хороших сюжетов для эффектных трагедий, но суть дела не изменилась»¹²⁶.

Порой вспоминает он и о том, как трагично устроен свет: «*давать* миру можно не иначе, как расплачиваясь за это страданиями и гонением. Чем бескорыстнее дар, тем жестче гонения и тем суровее страдания»¹²⁷.

* * *

...В одной из бесед с В. В. Библихиным, сравнивая Флоренского с Вл. Соловьевым («бесконечно нервнее, зажат в тиски позитивистской культуры, а Соловьев эпичнее»), А. Ф. Лосев утверждает, что «со Страховым, Тареевым <...> со всей этой рванью богословской и философской Флоренский ничего общего не имеет»¹²⁸...

Что Николай Николаевич Страхов и Михаил Михайлович Тареев — «из другого теста», что они — «литературные изгнанники», и в немалой степени именно благодаря горячим поклонникам Вл. Соловьева и П. А. Флоренского, — неоспоримо... А вот относительно эпитетов, то тут, как говорится, *audiat et altera pars*...

Примечания

1. Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991, май-июнь. С. 101.
2. Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Пг., 1922. С. 84. Как я с недоумением узнал много позднее, сам Флоренский относился

- к Голлербаху — известному историку русской книги, искусствоведа — довольно неприязненно: «Отец его, — писал он, — царскосельский булочник, и сын вполне усвоил манеры булочного продавца...». — *Флоренский П.А., свящ.* Соч. В 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М., 1998. С. 402.
3. Другой, не менее известный *Иван Иванович*, работал в Лавке писателей на Кузнецком мосту.
4. *Флоренский П.* Детям моим. Воспоминания прошлых лет. М., 2004. С. 377–378.
5. Там же. С. 376.
6. См.: *Андроник (Трубачев), иерод.* К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1943) // Богословские труды. Сб. 23. М., 1982. С. 266.
7. *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 33. Судя по письмам, Флоренский до конца жизни благоговел перед Вяч. Ивановым и ставил его выше всех. — *Флоренский П.А., свящ.* Соч. В 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. Указ. изд. С. 305.
8. *Лузин Н.Н.* Письмо к Н.М. Малыгиной от 3.III.1908. Цит. по: *Гальцева Р.А.* Мысль как воля и представление // Образ человека XX века. М., 1988. С. 129.
9. *Флоровский Г.В.* Томление духа. О книге о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины» // Путь. 1930, № 20. С. 103.
10. Догадки об этом присутствуют в дневниковых записях В.В. Библихина, относящихся к 1970 годам: «А.Ф.[Лосев] высоко ставит искусствоведческий анализ иконы у Флоренского. Он считает первоклассными и полупроводниковые достижения Флоренского, разделяя, боюсь, распространенное заблуждение» (11.12.1975). — *Библихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 248. Ср.: там же, в записи от 26.11.1975 о естественнонаучных и научных заслугах Флоренского, «по компетентному мнению С. Хоружего, довольно раздутых». — Там же. С. 246.
11. *Волков С.Л.* Возле монастырских стен. М., 2000. С. 162.
12. Там же.
13. Там же. С. 171.
14. *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 302.
15. *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. Указ. изд. С. 61.

16. См. выше этюд «„Горю душой примкнуть к массонам...“: архимандрит Серапион (Машкин)» и блестящую статью: *Гальцева Р. А.* Мысль как воля и представление // *Образ человека XX века.* Указ. изд. С. 72–130.
17. *Гиппиус З. Н.* Живые лица. Мюнхен, 1971. С. 74. Цит. по: Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка. М., 2004. С. 516.
18. Павел Флоренский и символисты... Указ. изд. Илл. [27].
19. *Белый А.* Начало века. Указ. изд. С. 309. О Хёне-Вронском в связи с русской религиозной мыслью см. ниже этюд «Игумен из Пинска о польском мессианизме: Геннадий (Эйкалович) и Хёне-Вронский».
20. *Никитин А. Л.* Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. М., 1998. С. 80.
21. Богословский Вестник. 1906, № 1. С. 90–93.
22. Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 2. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 49.
23. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 776.
24. *Флоренский П. А., свящ.* Соч. В 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. Указ. изд. С. 613.
25. О том же по иному поводу: «...другие стараются около вопросов, мною уже проработанных, и мною одним, но вслепую и ощупью». — Там же. С. 404.
26. Павел Флоренский и символисты... С. 530.
27. *Флоренский П. А.* Собр. соч. I. Статьи по искусству. Paris, 1985. С. 365.
28. Назовем наудачу несколько изданий: *Вудхауз Е. [А].* Мир в ожидании. Пб., 1917; *Пушкина В. Н.* Скоро Спаситель придет. Пг., 1918; *Джиараджазе С.* Великий мировой учитель и проблема войны. Пг., 1917.
29. Е. Иванова отрицает прямое участие Флоренского в этом братстве, но признает, что, по крайней мере однажды, он присутствовал на его заседании (*Иванова Е. В.* Флоренский и христианское братство борьбы // Вопросы философии. 1993, № 9. С. 153–166; *Иванова Е. В.* Переписка с Андреем Белым // Павел Флоренский и символисты... Указ. изд. С. 446).
30. *Флоренский П. А.* Общечеловеческие корни идеализма // Богословский Вестник. 1909, № 3. С. 422.
31. *Флоренский П. А.* «Не восхищение непщева». Сергиев Посад, 1915.
32. *Флоренский П. А.* Памяти В. Ф. Эрнэ // Христианская мысль. 1917, № 11/12. С. 72.

33. Флоренский П.А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 43–44.
34. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. 17. М., 1977. С. 124.
35. Авторство Флоренского было установлено в 1971 году К.П.Флоренским. См.: Андроник (Трубацев), иерод. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1943) // Богословские труды. 23. М., 1982. С. 299.
36. Лосский Н. О. История русской философии / Пер. с англ. М., 1954. С. 191–192.
37. Флоренский Павел Александрович // Энциклопедический словарь Гранат. 7-е изд. Т. 44. М., (1927). Стлб. 144.
38. Цит. по: Андроник (Трубацев), иерод. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского. Указ. изд. С. 267.
39. Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. М., 2002. С. 405–467.
40. См.: Андроник (Трубацев), игум. Примечания к разделу «Имеславие как философская предпосылка» // Флоренский П.А. [Сочинения]. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 431.
41. Флоренский П.А. [Сочинения]. Т. 2. У водоразделов мысли. Указ. изд. С. 337–338.
42. Андроник (Трубацев), игум. Примечания к разделу «Имеславие как философская предпосылка». Указ. изд. С. 432.
43. Флоренский П.А. [Сочинения]. Т. 2. У водоразделов мысли. Указ. изд. С. 330.
44. Там же. С. 327.
45. См.: Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М., 2001.
46. Там же. С. 263.
47. Там же. С. 264.
48. Флоренский П.А. [Сочинения]. Т. 2. У водоразделов мысли. Указ. изд. С. 327.
49. Там же. С. 276.
50. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 421.
51. Там же. С. 83, 95.
52. Там же. С. 55.

53. Там же. С. 113.
54. Кн. Е. Н. Трубецкой заметил, что антиномизм Флоренского есть «непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведенное в принцип и норму». — *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. 1914, № 5. С. 44. Острую критику гносеологических позиций Флоренского см. в статье: *Гайденко П. П.* Антиномическая диалектика мистического триединства // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального. М., 1988. С. 167–180.
55. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. Указ. изд. С. 172.
56. Там же. С. 247.
57. Там же. С. 259.
58. Там же. С. 318.
59. Там же. С. 326.
60. Там же. С. 326, 389–390, 349.
61. Там же. С. 384.
62. Там же. С. 383.
63. *Флоровский Г.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 394–414.
64. *Цит. по: Филимонов Г. Д.* Очерк русской христианской иконографии. София Премудрость Божия // Вестник Общества любителей древнерусского искусства. 1874. Ч. 1–3. Материалы. С. 21.
65. *Флоренский П. А., свящ.* Служба Софии Премудрости Божией // Богословский Вестник. 1912, № 2. С. 1–23.
66. *Никольский А. [И.].* София Премудрость Божия (Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии) // Вестник археологии и истории. Вып. XVII. СПб., 1906. С. 78.
67. *Флоренский П. А., свящ.* Служба Софии Премудрости Божией. Указ. изд. С. 22.
68. *Никольский А. [И.].* София Премудрость Божия. Указ. изд. С. 79; *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899. С. 349–350.
69. *Флоренский П. А.* [Сочинения]. Том 1 (II). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 822.
70. *Гайденко П. П.* Антиномическая диалектика мистического триединства. Указ. изд. С. 180.

71. Флоренский П., *свящ.* (рец.): Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков. [Т. 1—2. Киев, 1902—1913] // Богословский Вестник. 1916, №7/8, С. 516—581; Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916. С. 79.
72. Уделов Ф. И. Об о. Павле Флоренском. Paris. Б.г. С. 84. Стоит заметить, что своего обещания о. Флоренский не только не выполнил, но спустя несколько лет прочитал курс *богословия таинств*, исходя именно из оккультно-мистических и магических установок и откровенно утверждая, что «объективная и общемировая значимость Таинства определяется объективным совершением его *ex opera operatum*» (Флоренский П., *свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. 17. М., 1977. С. 190). «Чудо, власть и авторитет» остались для него важнее доводов М. Новоселова...
73. Уделов Ф. И. Об о. Павле Флоренском. Указ. изд. С. 82. Под острие атаки Хомякова попадало в первую очередь все-таки католическое богословие, основанное на решениях Тридентского собора. «Один, — пишет он, — рассуждает о физической субстанции таинства, отличая ее от акциденций, как будто бы (благодаря объяснениям Петра Ломбардского или Фомы Аквинского) он точно понимал, в чем разница между тем и другим. Другой отрицает возможность присутствия тела Спасителя в таинстве на том основании, что это тело, по свидетельству Св. апостолов, пребывает в небесной славе, одесную Отца, как будто бы он понимал, что значит небо, и слава, и одесную Отца». Только представители англикан «ходят около истины, но не могут уловить ее, потому что вообще не могут самих себя определить в смысле церковном». — Хомяков А. С. Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 100—103.
74. Хомяков А. С. Соч. В 2-х т. Т. 2. С. 100—103.
75. Уделов Ф. И. Об о. Павле Флоренском. Указ. изд. С. 84.
76. Там же. С. 81.
77. Флоренский П. А., *свящ.* Соч. В 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. Указ. изд. С. 717.
78. Флоренский П. А. Магичность слова (1920) // Studia Slavica Hung. 1988, 34/1—4. Р. 39. Ср.: Гомотипия в устройстве человеческого тела. — Столп., гл. XXVIII; Дедукция семи таинств. — Богословские труды. 17. М., 1977. С. 145.
79. Рукопись XVII в. ОР РГБ. Унд. 950, л. 6 об. Этот афоризм очень часто встречается в древнерусских сборниках.
80. Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. С. 144.
81. Там же. С. 145.

82. Там же. С. 189–190.
83. *Б<онецкая> Н.<К>*. Примечание к статье «Об Имени Божиим» // *Флоренский П.А.* [Сочинения]. Т. 2. У водоразделов мысли. Указ. изд. С. 437.
84. *Флоренский П.А.* Из богословского наследия. Указ. изд. С. 207.
85. *Хлебников В.* Собр. соч. Т. 5. Л., 1933. С. 133.
86. *Флоренский П.А., свящ.* Соч. В 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. Указ. изд. С. 463. Ср.: там же, с. 300, 410.
87. *Волков С.Л.* Возле монастырских стен. М., 2000. С. 169.
88. А.И. Серков, впрочем, отрицает масонство Троцкого. См.: *Серков А.И.* История русского масонства. 1845–1945. СПб., 1997. С. 23.
89. *Волков С.Л.* Возле монастырских стен. Указ. изд. С. 169.
90. Там же. С. 170. История с мощами на этом не закончилась, и Флоренский непосредственно участвовал в тайном «усекновении главы» преподобного ради ее сохранения, что переживал опять-таки оккультно-мистически. См.: *Флоренский П.А.* Соч. В 4-х т. Т. 3 (2). Указ. изд. С. 411, 546.
91. В 1922 году Всероссийская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией, саботажем и спекуляцией (ВЧК) была ликвидирована и ее функции переданы Объединенному государственному политическому управлению (ОГПУ). — *Н.Г.*
92. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 247.
93. Раушенбах тогда, понятное дело, ответил, что он подходит к теме как математик. Его дальнейшая религиозная эволюция, связанная с переходом в православие через повторное (!) крещение, отражена в книге: *Раушенбах Б.В.* P.S. Постскриптум. М., 1999.
94. *Бакушинский А.* Линейная перспектива в искусстве и зрительном восприятии реального пространства // *Искусство.* 1923, № 1. С. 213–261.
95. Вышедший в 1922 году второй том «Заката Европы» может косвенно указать крайнюю дату завершения работы над «Обратной перспективой».
96. Влияние Ницше на «метафизику сновидений» было отмечено на чтениях памяти Флоренского (1990, Институт мировой литературы им. А.М. Горького), в выступлении В.Н. Хавроничева.
97. *Флоренский П.А.* Собр. соч. I. Статьи по искусству. Paris, 1985. С. 65, 67, 84.
98. *Лопухин И.В.* Масонские труды. М., 1913.
99. *Флоренский П.А.* Собр. соч. I. Статьи по искусству. Указ. изд. С. 78.

100. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Paris, 1937. С. 496.
101. *Флоренский П.А.* Собр. соч. I. Статьи по искусству. С. 102–103.
102. *Флоренский П.А.* Иконостас // Богословские труды. 9. М., 1972. С. 97.
103. Там же. С. 108.
104. См.: *Флоренский П.А.* Столп... Указ. изд. С. 557.
105. *Флоренский П.А.* Диалектика // *Флоренский П.А.* [Сочинения]. Т. 2. У водо-разделов мысли. Указ. изд. С. 151.
106. *Флоренский П.А.* Symbolarium (Словарь символов) // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 527.
107. *Некрасова Е.А.* Неосуществленный замысел 1920 годов создания Symbolarium'a (Словаря символов) и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры. Ежегодник. 1982. Л., 1984. С. 115.
108. *Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Studia Slavica Hung.* 33/1–4. 1988. Р. 44.
109. *Флоренский П.А.* Об имени Божиим // Там же. С. 73.
110. Ср.: *Флоренский П.А.* Из богословского наследия. Указ. изд. С. 207–210.
111. *Флоренский П.А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991, май-июнь. С. 98.
112. Цит. по: *Гаврюшин Н.К.* П.А. Флоренский и его работа «Электротехническое материаловедение» // Памятники науки и техники. 1987–1988. М., 1989. С. 250.
113. Цит. по: Там же. С. 272.
114. *Флоренский П.А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем. Указ. изд. С. 105.
115. Там же. С. 109.
116. *Никитин В.А., Купченко В.П.* К истории взаимоотношений отца Павла Флоренского и Максимилиана Волошина // Павел Флоренский и символисты... Указ. изд. С. 506.
117. *Лосский Н.О.* Воспоминания. СПб., 1994. С. 216.
118. *Гальцева Р.А.* Мысль как воля и представление. Указ. изд. С. 88–89 (эпизод из неопубликованных воспоминаний П.С. Попова).
119. Цит. по: *Некрасова Е.А.* Неосуществленный замысел... С. 115.
120. *Флоренский П.А.* Соч. В 4-х т. Т. 3 (2). Указ. изд. С. 61.
121. Там же. С. 424.

122. *Хагемайстер М.* «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. с нем. Н.К. Бонецкой // Звезда. 2006, № 11. С. 131–144; http://scepsis.ru/library/id_1261.html
123. *Флоренский П.А., свящ.* Соч. В 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. Указ. изд. С. 460.
124. Там же. С. 541.
125. Там же. С. 387.
126. Там же. С. 692.
127. Там же. С. 664.
128. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 233.



«БЫТЬ ХРИСТИАНИНОМ — ЗНАЧИТ БЫТЬ
ГРЕКОМ»: ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ



— А как Вы относитесь к Флоровскому? — несколько неожиданно спросил меня в кулуарах соловьевского симпозиума в Неймигене профессор Анджей Валицкий.

Я начал говорить, что, мол, в целом положительно, хотя есть некоторые нюансы и разногласия, но быстро почувствовал, что мой собеседник не столько слушает, сколько вежливо ждет паузы, дабы поделиться своим мнением... То, что я услышал, звучало просто ошеломляюще. Встречу с отцом Георгием Валицкий описал как одно из самых ярких событий своей жизни, а в самом русском богословии он — поляк и католик — видел крупнейшего мыслителя XX столетия...

Впрочем, оспаривать эту оценку мне и в голову не приходило, поскольку знакомство с главной книгой Флоровского для меня тоже было волнительным и многозначимым...

Оно состоялось в начале зимы 1976 года. Тогда, в один из присутственных дней, Александр Павлович Огурцов принес в Институт истории естествознания и техники сверток с ксерокопией «Путей русского богословия»: я «подписался» на нее несколькими неделями ранее¹.

— Это — с экземпляра Сережи Аверинцева, — сказал А.П., опуская сверток в мой спешно раскрытый портфель.

В последующие месяцы я по несколько раз вчитывался в каждую строчку этой книги, а потом периодически возвращался к отдельным ее страницам на протяжении четверти века... Флоровский, по мнению многих, едва ли не «омега», последнее слово русского богословия

ушедшего столетия. И то, как и к чему он пришел, представляет интерес не для одной лишь духовно-академической науки. Если это в самом деле *вершина*, с нее удобнее обозревать и ближние окрестности, и далекие горизонты.

«УЧЕНИК СТРУВЕ»

В открытом письме к П.Б. Струве (1921) Флоровский прямо называет себя его «учеником». Что это — правда или тонкая лесть, византийское лукавство?

«Вдумываясь в тот процесс мысли, который привел меня к теперешним моим заключениям, — пишет здесь Флоровский, — я очень ясно и отчетливо сознаю, что одним из самых сильных определивших его влияний было Ваше, влияние тех воззрений, которые Вы развивали и обосновывали в продолжение последних лет. В своем общеполитическом мировоззрении я ощущаю себя в весьма большой мере Вашим учеником, и если и уклоняюсь от Вас в ряде частных пунктов, думаю, что остаюсь верным исходным положениям и с достаточной последовательностью развертываю заложенные в них выводы».

Это исповедальное признание представляет немалый интерес. Флоровскому в момент написания письма — 28 лет. Прошло немногим более года, как он осознал себя *эмигрантом* и, хотя и с некоторыми оговорками, *евразийцем*. Но, не желая терять общей платформы со Струве, он убеждает его в том, что *и для него* «большевизм есть только черная, злая, дьявольская стихия, *только* предмет ненависти и вражды». Однако, поскольку этого врага нельзя «уничтожить тактикой внешней революции», встает вопрос о *программе*.

И тут выясняется, что евразийцы — идейные преемники «Вех», то есть все того же Петра Бернгардовича²... Поэтому обсуждать евразийство «в плоскости политической идеологии, как программу действия, сблизать его с „национал-большевизмом“... значило бы столь же варварски исказить его подлинный смысл, как в свое время поступали те из оппонентов „Вех“, которые усматривали в них проповедь политической реакции или голос антиобщественной усталости»³.

Итак, Струве не резон бороться, можно сказать, с собственным идейным потомством, для которого «*культурно-философская рефлексия*»

представляется «гораздо более важным и насущным *национальным делом*, чем текущая *политическая борьба*»⁴. Тем более, что эта рефлексия будет опираться на сформулированную именно Струве, но взятую еще в более широком контексте дилемму:

«Ко всему миру культуры, — обращается Флоровский к своему *учителю*, — относится поставленная Вами дилемма: царство Божие внутри нас или царство Божие как космическая катастрофа. Это все та же альтернатива: „критицизм“ или „догматизм“, „философия лица“ или „философия вещи“, „свобода“ или „необходимость“.

Тут раскрывается перспектива для спонтанности, творческой непредсказуемости, „интуитивной“ стороны человеческой личности: ведь нельзя же ограничивать веры и нравственности областью „покаяния“ — счета грехов, самосозерцания и себе довлеющей рефлексии или „нирваны“»⁵...

Приписать всю эту вполне *романтическую* идеологию если не «героического», то «подвижнического» энтузиазма и общественно ориентированного персонализма именно Струве было, конечно, некоторой натяжкой. За ней легко просматривались и Герцен, и Фихте, которого Флоровский цитирует как близкого им со Струве философа... Кстати, знаменитое «Handeln! Handeln!» нашло активный отклик в русском философском сообществе в год столетия со дня кончины немецкого мыслителя (1914).

Таким образом, вопрос о реальном *учительстве* Струве на основании одного этого письма вполне однозначно решать нельзя. Флоровский, несомненно, говорил в нем правду — но *не всю* правду. С образом Струве он, скорее всего, связывал *общий пафос* сборника «Вехи» (1909), увидевшего свет, когда будущему богослову исполнилось 16 лет...

Сколь бы ни был исключителен Флоровский по своим задаткам, каким бы несравненно счастливым, глубоким и тонким ни было его религиозное воспитание в семье одесского протоиерея и ректора духовной семинарии⁶, к веяниям времени, спорам о ценностях и кумирах он не мог быть равнодушен.

Метафизика Вл. Соловьева, веховский идеал общественного служения, «философия творчества» Н.А. Бердяева — все это оставило неизгладимый след в его исканиях. Для Флоровского вера как «опыт свободы» и «дерзновение творчества» до последних дней останутся

критерием православия, который он будет отстаивать во всеоружии богословской подготовки, хотя в русской церковной традиции предшественников у него немного...

Но с *общим пафосом* «Вех» далеко не все однозначно. Выясняется, что даже за вычетом «чуждой „веховскому“ направлению мысли» позиции Гершензона, «остаются, по крайней мере, два различных толкования критики интеллигенции, развивавших именно в философском отношении противоположные позиции: *религиозно-философскую* (Бердяев, Булгаков; последний — в ее церковной версии) и *либерально-консервативную* (Струве, Франк, отчасти — Изгоев и Кистяковский)»⁷.

Если согласиться, что молодой Флоровский был ближе именно ко второй позиции, а именно к *Струве*, то надо признать, что после переезда в Париж он заметно склоняется к установкам *о. Сергия Булгакова*, иными словами, усиливает церковный вектор своей ориентации.

Конечно, помимо названных, он впитал и претворил очень много влияний. Особенно значительным было для него нравственное воздействие П. И. Новгородцева, хотя его оказалось недостаточно, чтобы усвоить почтительное внимание к Канту... Но Новгородцев все-таки не столь показателен, как лишь отчасти совпадающие программы Струве и Булгакова.

Их для Флоровского на некоторое время примирял интерес к Герцену, который не только в равной мере был близок обоим «веховцам», но и почтен вниманием со стороны во многих отношениях от них далекого Г. Г. Шпета... Последний, в частности, писал: «Мировоззрение Герцена в целом — апофеоз личности. Его отношение к личности достигает степени религиозного напряжения. Не случайно сочетались у него слова: религия уважения к личности, и с обдуманным сознанием говорил он о своем человеческом православии»⁸... Подобно Филарету Московскому, автор «Былого и дум» в свое время зачитывался Фомой Кемпийским...

Историософские схемы кн. В. Ф. Одоевского, согласно Флоровскому, наполняются у Герцена «обильным фактическим содержанием, получают логический блеск и чекан», и именно его «договаривает» в своей книге «Россия и Европа» почвенник Данилевский, а за ним — «блестящий Леонтьев»⁹.

Герцен шел первоначально по той же стезе, по которой прошли Вл. Соловьев и Достоевский, но потом свернул в сторону... И все же пережитая вместе с ним «пара идей», возвращенных на «романтический волюнтаризм», — *катастрофическое мироощущение и воля к действию*¹⁰ — останется с о. Георгием навсегда. В середине 1920-х она нуждалась только в религиозной конкретизации.

Здесь для Флоровского идеалом долгое время представлялся Достоевский. Его, *почвенника*, представителя течения, наиболее близкого *евразийству*, он называет «гениальным мыслителем-философом и богословом»¹¹. А где Достоевский, там, разумеется, и Хомяков...

«ПАРИЖСКИЕ ТАЙНЫ»

Осенью 1926 года Флоровский переезжает из Праги в Париж, и С. Булгаков поручает ему чтение лекций по патрологии в Сергиевском богословском институте. Начинается интенсивная подготовка к лекциям — с названной дисциплиной молодой богослов был знаком немногим более своих студентов¹², — отразившаяся позднее в двух книгах о византийских отцах. Это была не просто *научная работа*, а переход к другому кругу *общения*, который требовал своего осмысления и налагал новые требования.

Мы не можем сказать, что было доминирующим в сознании Флоровского, но совершенно бесспорно в 1926–1928 годах происходит немаловажное смещение акцентов в воспринятом им в юности *пафосе* «Вех». Это не предполагало ни отказа от идеала творческого делания, ни следования по стопам Булгакова в его метафизике¹³. Но Флоровский теперь уже окончательно расставался с историческим Отечеством, отмежевывался от евразийства, почвенничества, славянофильства, романтизма — и начинал построение нового, *виртуального* «Отчего Дома» или *церковной общины*, основу которой составило его *личное* общение с византийскими отцами...

Стремление быть более конкретно *церковным* и в то же время дистанцированным от Отечества, выразившееся в идеализации византийского православия, было внутренне противоречивым, так как святые отцы к исторической почве были особенно чутки. Это стремление



противоречило и *историзму* Флоровского, ибо для него теперь история Святой Руси фактически *завершилась*...

Позднее, в Нью-Йорке, в среде русских эмигрантов многим даже казалось, что на посту декана Свято-Владимирской семинарии о. Георгий проявлял пренебрежение «к национально-культурному наследию», радея об освобождении от «ностальгически-этнической озабоченности»¹⁴.

В самом деле, Флоровский — вместе с таким же эмигрантом Герценом — был твердо убежден, что «конец» Святой Руси — еще «не конец мировой истории»¹⁵, и у христианина «другое подданство»... Оставив *реальную* историческую почву, он стал особенно превозносить *виртуальную*, его церковное бытие приобрело характер некоторой *трансцендентальности*...

Если сопоставить высказывания Флоровского относительно ключевых фигур русского богословия, сделанные *до* переезда в Париж и после, то контраст покажется просто озадачивающим.

В статье «Человеческая мудрость и Премудрость Божия» (1921–1922) книга о. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» отнесена к «предельным достижениям русской религиозно-философской мысли»(!), но в рецензии на нее, опубликованной в 1931 году, а также в «Путях русского богословия» выясняется, что это «очень яркая, но совсем не сильная книга», что «не из православных глубин исходит Флоренский», и в православном мире он «остается чужим»... Возможно, это действительное прозрение...

Однако та же участь постигла подлинного антипода Флоренского, другого профессора Московской духовной академии М. М. Тареева, действительно близкого о. Георгию своей антигностической настроенностью и кенотическим направлением в богословии.

В статье «Смысл истории и смысл жизни» (1921) Флоровский извлекает «из мрака незаслуженного забвения» имя этого мыслителя, который «не дождался ничего, кроме града подозрений в еретичестве со стороны одних, легкомысленного отвода „протестантству“ от других, равнодушия от третьих», и, тем не менее, «веско сказал глубокое слово»¹⁶.

Однако в «Путях русского богословия» изложение концепции Тареева, который именуется теперь «самым крайним представителем морализма в русском богословии», сопровождается непрерывным недо-вольством: «образ Христа в начертании Тареева остается очень неясен»,

у него обнаруживается «радикальный противоисторизм», своей системы он «не достроил и остановился на общеметодологических вопросах»; он хочет освободиться «от византийского ига», на волне «подражательного пиетизма» отвергает «всякий интеллектуализм, унаследованный патристикой от античной философии»; в конечном счете, его учение — «еще один симптом упадочного утопизма, уводящего в личную жизнь от напрасной суеты исторического делания»¹⁷.

Аналогичная ситуация с В.И. Несмеловым. В статьях «Хитрость разума» (1921) и «Метафизические предпосылки утопизма» (1923–1926) Флоровский называет его «несправедливо малоизвестным» и «замечательным русским мыслителем», одобрительно излагает его интерпретацию библейского рассказа о грехопадении Адама.

Но в «Путях...» выясняется, что Несмеловым «тонко рационализируется изнутри самое движение Любви Божественной», что вообще все его дедукции «имеют рассудочный характер», «вера у него снижена до уровня здравого смысла»; поражает его «нечувствие истории»; о Церкви он говорит «удивительно мало», образ Христа у него «остается бледным», вопросы им поднимаются «важные, но в какой-то очень неловкой постановке»¹⁸.

Архим. Феодор (Бухарев) в статье «Вселенское предание и славянская идея» (1924) цитируется как «замечательный, хотя и малоизвестный русский богослов и мыслитель», а в «Путях русского богословия» предстает «очень наивным утопистом», у которого «не было чувства исторической перспективы», а его решения смущают «несерьезностью»¹⁹.

И А.М. Бухареву, и, по сути дела, *всем остальным русским мыслителям* Флоровский теперь противопоставляет только один образец богословского делания и «трагического икономизма» — уже не Достоевского, а — святителя Филарета (Дроздова)...

Нельзя сказать, что этот сдвиг — смена акцентов — в миропонимании Флоровского не был подготовлен. Но проявление его прозвучало таким резким диссонансом, которому не суждено будет получить разрешения...

Ярче всего об этом говорят две статьи, появившиеся в 1928 году: «Филарет, митрополит Московский» и «Евразийский соблазн».

Накануне, в 1927-м, Флоровский как будто умолк: наступило своего рода затишье перед бурей... В списке его публикаций этот год

отмечен единственной рецензией на книгу Мёлера...Ту самую книгу, которая, по наблюдениям ряда католических авторов, существенно повлияла в свое время на А. С. Хомякова...

Она, несомненно, и для Флоровского послужила стимулом к экклесиологической рефлексии. О Мёлере почти наверняка говорили на беседах с протестантами и католиками, которые проводились на квартире Бердяева²⁰.

Флоровский заостряет внимание на атмосфере, в которой создавалась книга Мёлера, описывающего «благодатное единство Церкви в терминах романтического идеализма». Однако в то же время он убежден, что видит резкую и четкую грань «между Мёлером и всяким романтическим идеализмом». Эта грань — в Пятидесятнице...

Следует ли отсюда, что в *романтизме* дух Божий не дышит вовсе?.. Похоже, однако, что в связи с размышлениями над книгой немецкого богослова Флоровский и *для самого себя* решил провести демаркационную линию с романтиками... К тому же его вело отчуждение от Герцена и славянофилов...

Мёлер, по Флоровскому, остался все-таки *западным* человеком, он не понял, что уже давно пребывает *вне Церкви* — и пришла пора возвращаться... Правда, моралистические укоризны, адресованные Мёлеру с некоторым апломбом, лишены *основания*, доколе прямо не дан *конкретно-исторический* ответ на вопрос: *Ubi Ecclesia — sic et nunc?* Где то пространство, в котором хранится *полнота* святоотеческого Предания? И если оно может быть описано *юридическими*, церковно-правовыми границами, то — *какими?*

Ответом на эти вопросы и альтернативой позиции Мёлера должна была, по-видимому, служить статья «Дом Отчий», опубликованная в том же самом номере «Пути»²¹ и работа над которой, несомненно, велась *параллельно* и *в связи* с книгой католического богослова. Но вышла, по сути, не статья, а — *проповедь*. В ней много прекрасных суждений и образцов, но нет *конкретного историзма*, нет даже попытки *уврачевать* немощную и «отслоившуюся» от церковного единства плоть. — «*Церковь у нас...*» Как у Хомякова...

Но церковность Флоровского *виртуальна*, он больше склонен определять ее *негативно*, отталкиваясь и от русских религиозных мыслителей, и от евразийцев, и от романтизма, и даже

от «географического отечества», все время апеллируя к *consilium sanctorum byzantinorum...*

Тяготая к своего рода «*трансцендентальной эkkлeсиологии*», Флоровский нарисовал идеал церковности в своеобразном историческом портрете митрополита Филарета²²: московский святитель *и есть* образ Церкви...

Насколько удачен и точен был этот портрет, мы скажем чуть ниже, ибо прежде необходимо задержать внимание на «Евразийском соблазне».

РАЗРЫВ С ЕВРАЗИЙСТВОМ

Свидетельства о разрыве Флоровского с евразийцами несколько противоречивы. Несомненно одно: с самого начала он держался в стороне от их этнопсихологических спекуляций, и в статье 1921 года, вслед за Струве, свидетельствует о своей готовности отказаться от *гипостазирования* отечества, но в 1926-м недвусмысленно отстаивает евразийские позиции в статье «Окамененное бесчувствие».

Обстоятельства появления этой статьи и ее смысл трактуются неоднозначно.

Сам Флоровский заявлял, что разрыв с евразийцами у него произошел в 1923 году²³, а его биограф Э. Блейн на этом основании утверждает, что Флоровский оставался евразийцем всего лишь в течение двух лет, и будто бы статья «Окамененное бесчувствие» *ошибочно* воспринималась некоторыми как защита евразийства. Блейн даже говорит, что о. Георгий в этой статье «критиковал» евразийцев, «как об этом свидетельствует и ее название»²⁴. Но такое можно было написать, лишь не заглядывая в текст...

Дело в том, что в «окамененном бесчувствии» Флоровский недвусмысленно обвиняет противников и критиков евразийцев, выступая *от лица последних*: «мы, евразийцы...».

К этому бросающемуся в глаза обстоятельству Э. Блейн дает следующий комментарий:

«Кэтлин Мак-Вейей в своей диссертации „The Role of Georges Florovsky in the Eurasian Controversy, 1921–1928“, Cambridge, 1965, отмечает, что возникшие по этому поводу недоумения до известной степени



законны, поскольку в статье употреблялось выражение „наши взгляды“. Флоровский же утверждал, что появление этого выражения — результат редакторской правки, так как представленная им рукопись статьи была написана от начала и до конца в третьем лице»²⁵.

Кто и ради чего в редакции «Пути» взял на себя столь масштабное вмешательство в текст Флоровского — Бердяев, Вышеславцев, Г. Кульман? Вчитаться в приводимые ниже строки совершенно необходимо, потому что *на их фоне* имеющая появиться всего через два года статья «Евразийский соблазн» выглядит совершенно немотивированным переходом *в другую тональность*. Итак, вот характерные фрагменты из «Окамененного бесчувствия»:

«Оппоненты евразийства, думается, инстинктивно боятся, что, если вправду евразийские диагнозы верны, то для возрождения потребуется такая терапия, на которую нужно большое мужество, и самоотречение, и вера, — а их-то в себе они не находят».

«В большинстве случаев нам вовсе не возражают, — на нас, евразийцев, нападают, нападают со злобой, гневом, азартом насмешкой, досадой».

«Любопытно, что нападение на нас ведется сомкнутым и совокупным фронтом; и странным образом, самые разнородные публикации <...> достигают объединения в шумном и гневливом отрицании евразийской „ереси“»;

«...мы, „евразийцы“, с самого начала подчеркнули, что наши суждения складываются на основе *катастрофического мироощущения*»; «...евразийские сомнения в твердости европейской культуры и в благополучии европейской жизни наши оппоненты возводят к мимолетным и эмоциональным поводам»; «наши оппоненты накладывают как бы табу на Европу»; «мы видим историю Европы в перспективе истории Христова дела на земле»; «культурный пафос у наших оппонентов только на словах, а в душе они — глухие обыватели»; «наши оппоненты отождествляют СССР со всей Россией»; «в СССР русская Церковь процвела, как жезл Ааронов, вряд ли не больше, чем в Петербургской России»²⁶...

Этого, наверное, более чем достаточно...

Почему же Флоровский не возмущился произвольной правкой — если она в самом деле имела место и *исказила* его позицию, — почему не дал опровержения и *продолжал сотрудничать* с журналом «Путь»?

Текст статьи «Окамененное бесчувствие» не дает ни малейшего повода для того, чтобы, опираясь на какие-нибудь намеки и недоговоренности, *противопоставить* Флоровского и евразийцев, и его позднейшая декларация об «окончательном» разрыве с ними в 1923 году подтверждения здесь не находит.

Более того, как известно, в *том же* номере «Пути» появилось коллективное письмо в редакцию Л. Сувчинского, Л. П. Карсавина, Г. Флоровского, П. Савицкого, кн. Н. С. Трубецкого, Вл. Ильина, в котором *с точки зрения евразийцев* дается оценка латинству²⁷.

Окончательный разрыв произошел несколько позднее, после переезда в Париж, когда и по ряду других позиций у Флоровского намечалась существенная корректировка позиций.

Конечно, самое яркое (можно даже сказать, скандальное) тому свидетельство — статья «Евразийский соблазн».

Теперь уже не «*мы, евразийцы*», а — «*они*»...

«Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик. Он никуда не ведет. Нужно вернуться к исходной точке».

Евразийцы, как теперь выясняется, «не сумели сочетать свободу исторического внимания со свободой высшего и духовного, оценочного разбора и суда»; у них «болезненный страх исторической отсталости, страх не попасть в ритм событий», они поддаются дьявольскому искушению гегельянства: «все действительное разумно».

Местами у Флоровского прорываются интонации Ивана Ильина с его «сопротивлением злу силою»: «Бывает злая жизнь. И ей надлежит противиться, без примирения и уступок».

«В евразийском патриотизме слышится только голос крови и голос страсти, буйной и хмельной» и в то же время «что-то от самого тупого просветительства»; евразийцы «хотят и призывают равняться по большевицкому примеру и типу, только переменяв „конструктивный принцип“ с безбожного на религиозный». У них «копится и возгорается дух чело-веконенавистнической нетерпимости, дух властолюбия и порабощения», они готовы делить все на «правое» и «левое», на «благонадежное» и «неблагонадежное». Евразийцы «повторяют марксизм», который, в свою очередь, «завершает диалектику протестантской мысли».

«Географическое единство и своеобразие „евразийской“ территории настолько поражает их, что в *их представлениях подлинным*

субъектом исторического процесса и становления оказывается как бы территория, — даже не народы»²⁸.

В общем, в евразийстве торжествует «плоть», «почва», а не «дух»; «необходимость», а не «свобода»; подавленность стихией, а не богомудрое творчество...

Как-то странно читать приведенные строки сразу после «Окамененного бесчувствия».... На протяжении двух лет все так решительно переменялось...

Что же это, покаяние «ученика Струве» и возвращение в «дом отчий»? Отнюдь нет. Флоровский порвал не только с евразийским политиканством, но и с самим историософским идеалом евразийства, ибо *de facto* «поставил крест» на исторической России... Сам Струве этого бы сделать не мог.

Любопытно, что и здесь, есть если верить Флоровскому, тоже не обошлось без *постороннего вмешательства*. «Согласно о. Георгию, — свидетельствует Э. Блейн, — эта статья была написана им по настоянию И. И. Фондаминского-Бунакова, главного редактора журнала „Современные записки“ и известного деятеля русского масонства. Он „симпатизировал до некоторой степени культурным идеям евразийцев, но не сочувствовал их политической ориентации“»²⁹. А о. Георгий охотно критиковал *вольных каменщиков* и в то же время успешно с ними сотрудничал, особенно на экуменическом поприще...

Спустя несколько лет именно И. И. Фондаминский-Бунаков будет организовывать и финансировать издание двух книг Флоровского о византийских отцах, материал к которым усиленно собирался как раз в период с 1926 по 1928 год...

Но, скорее всего, дело было не только в этом личном влиянии, но и во всей совокупности обстоятельств. Заявив, что «нужно вернуться к исходной точке», Флоровский уже знал, что это — «Дом Отчий», понимаемый как *Церковь* — вне зависимости от «географического отечества». Конкретно *для него* это означало, что эпицентром «трансцендентальной еклесиологии» провозглашался — вполне в романтическом духе — «христианский эллинизм».

Признаться себе самому в романтическом характере своего настроения у Флоровского сил не хватало, и, возможно, отчасти поэтому он демонстративно и резко пускается в *критику романтизма*.

Разрыв с евразийцами вполне логично оказывается одновременно разрывом и с их предтечами — почвенниками и славянофилами, и их идейными вдохновителями — романтиками, а заодно с «морфологизмом» Шпенглера, целый ряд идей которого Флоровскому прежде явно импонировал.

Отдельные упреки евразийцам прямо метят в славянофилов:

«Евразийцы воскрешают старую мечту о некоем обобществлении человека». «Евразийцы веруют в возможность и действительность общей народной воли». Примерно тоже говорил Гершензон о Петре Киреевском: «он стал безличен, но вместе и удивительно целен, как воплощение народной стихии»³⁰...

Идея «национальной творческой идеи» в духе Фихте отходит на второй план.

«Есть что-то от этого романтического перегара в теперешнем евразийстве», в нем «пробуждается запоздалый романтический пафос стихии». «С евразийской точки зрения человек всегда „выражает“, никогда не творит».

В этом Флоровский теперь обвиняет и *романтизм*...

КРИТИКА РОМАНТИЗМА

«Романтик глядится в будущее. Но будущего он только ждет, он не творит его сам <...> Романтик только тоскует и томится. Будущее разворачивается перед ним словно чудесное видение, словно волшебный сон. И трепет романтика есть трепет визионера, застигнутого апокалиптическими катастрофами...

Романтизм отрицал личное творчество... Человек в романтизме не деятель, но созерцатель, — не творец, но угадчик творимых тайн. <...> Он всегда воспроизводит, описывает, — описывает, конечно, не эмпирическую, но вечную или идеальную действительность, в которую проникает силой интеллектуальной интуиции»³¹.

Приведенный перечень обвинений читать точно так же странно, как и «Евразийский соблазн». Он написан той же рукой, которая предположила эпиграф из Новалиса своей статье «О народах не-исторических» (1921).

Христианство средневековое *сторонилось* самочинного творчества, «еже от себе», выдвигало идеал *благоговейной созерцательности*,

угадывало следы Творца в Его творении — а тут вдруг все это объявлено *романтической прелестью*...

Ставить под сомнение *частичную* справедливость упреков Флоровского не приходится: в романтизме действительно было немало натурализма, *космической одержимости* (как прекрасно замечено в «Метафизических предпосылках утопизма») — но...

Подобное же космическое схемостроительство, предельно наивное, так часто встречается у христианских авторов с самых первых веков!

Можно сразу возразить, что в их творчестве присутствовала и другая сторона, но ведь она присутствовала и в романтизме! Романтики точно так же смешивали *метафизику* и *богословие*, как и многие отцы Церкви и ученые-схоласты... Выносить на этом основании вердикт *всей* метафизике было бы совершенно антиисторично: ведь христианское богосознание не бесплотно, оно держится и метафорами, и историческими легендами и мифами, и метафизической поэзией...

Больше того, положа руку на сердце, разве можно сказать, что христианская книжность и предание вполне свободны от магических представлений? Вспомнить хотя бы о *насильственном* пострижении в монашество, практиковавшемся на Руси, или о «Требнике» Петра Могилы, включающем языческие заговоры...

Отвернуться от романтизма — что попытался сделать Флоровский — означало одновременно потерять *исторический* подход к изучению святоотеческого наследия, и тем самым оказаться *вне* живого диалога, который не одно столетие ведут о нем католические и протестантские ученые, оказаться *вне истории*...

Флоровский несколько торопился с *церковными* вердиктами... Выражая свой пиетет перед отцами древней Церкви, он жестко и несправедливо обошелся с теми, кому был в самом деле обязан своим религиозно-философским кругозором. И как будто забыл, что в *Церковь* русская интеллигенция возвращалась прежде через Куно Фишера и Соловьева, то есть через немецкий идеализм, а также через Достоевского — этому идеализму, пусть и не прямо, тоже многим обязанным.

И вся тирада Флоровского против *протестантского* миропонимания — разве не в равной мере может быть отнесена к тому *клерикализму* или «бытовому православию», которое пестовалось в филаретовскую

и последующие эпохи, порождая паралич воли и умиленный культ «Батюшки»?

«Представляется просто непонятным, — писал о. Георгий, — как может быть история в христианстве, если весь смысл христианской установки сводится к тому, чтобы навеки смолкла всякая плоть человеческая в истоме трепета перед Божией правдой, славой и судом... Отпадает всякая проблематика, так как человек призван не вопрошать, но безмолвствовать и в безмолвии внимать нездешнему гласу. Невозможно религиозное творчество, невозможна христианская культура, — в религии нечего творить, здесь творит только Бог... Получается парадоксальный вывод. Вся область творчества объявляется вне религиозного закона, отпускается в самозаконность инобытия. Квиетический аскетизм оборачивается секуляризацией»³².

Замечательно. Только в каком социальном пространстве дело обстояло иначе?.. И валить все на *квиетический аскетизм* вряд ли справедливо; во всяком случае, он имел общие корни с византийской аскезой...

Итак, в 1926–1928 годах, переехав в Париж, осознав себя в новом качестве преподавателя *церковного* учебного заведения, погрузившись с головой в изучение греческих отцов Церкви, Флоровский обретает идеал *церковного* делания в одном из самых ярких представителей русской церковной *бюрократии* — святителе Филарете (Дроздове).

Образ Филарета как-то разом затмевает все предшествующие. Наверное, Флоровского, непрестанно радевшего о *церковном творчестве*, несколько смущало то обстоятельство, что наиболее яркие примеры религиозно-общественного служения он прежде невольно выбирал из среды *мирян*, и теперь его взор остановился на образце *наглядной*, строгой церковности. Даже *очень* строгой.

«Житие» Филарета Московского

Флоровский хорошо знал и помнил свидетельство Герцена: народ «не любил» Филарета³³. Но что теперь Герцен, когда нужен церковно-политический ориентир, историческое *alter ego*...

Пусть и на короткое время, но в резком противостоянии «евразийскому соблазну» у Флоровского появляется ностальгия по авторитету

кмира... Любопытно, что, принимая в 1932 году священный сан, он искренне имел в виду приобрести таким образом большой церковный *авторитет*³⁴. И о том, какова внутренняя связь такого желания с «яблоком Адама», — не задумывался...

Опубликованная в 1928 году в журнале «Путь» статья Флоровского, посвященная знаменитому и разносторонне одаренному московскому святителю, менее всего похожа на объективный анализ — это безоговорочный панегирик, своего рода эскиз «жития»...

Впрочем, и в житиях нередко повествуется об искушениях и даже падениях *святых*. Очерк Флоровского написан под незримым девизом: «на Солнце не бывает пятен»... Филарет у Флоровского как «любимый ученик», которому ставят пятерки, даже когда он их не заслужил. С Шеллингом и немецким идеализмом все обстоит наоборот. Если было у них что разумное, то все равно какое-то несовершенное, недостаточное: «Шеллинг только говорил об историчности христианства, он ее не чувствовал (! — *Н.Г.*)»³⁵.

Общая картина церковно-государственных отношений в статье о московском митрополите выдержана в смелых критических тонах, хотя и с нарочитым вниманием к изяществу слога, «плетению словес», но в портрете Филарета появляется привкус слащавости, сусальной приукрашенности. Московский святитель безмерно вознесен над всеми своими современниками...

«...У многих православных, — признавал много позднее о. Георгий, — есть даже склонность преувеличивать авторитет иерархии, — и „самосознание“ многих епископов и иереев простирается гораздо дальше пределов, назначенных подлинным учением Церкви и богословским благоразумием. „Соборность“ провозглашается устами, а „дурной клерикализм“ осуществляется на деле. Эта двойственность сказывалась даже у о. Булгакова»³⁶.

Этой *двойственности*, гораздо более наглядно проявившейся у московского митрополита, Флоровский в конце 1920-х не замечал или *не хотел* замечать.

В *одиночестве* Филарета явлена действительная сторона *исторической правды*, но только то объяснение, которое дает ему Флоровский, совершенно неудовлетворительно. Не *борьба за богословскую науку* выделила московского святителя, а специфика его собственного, двойственного сознания. Получив

посвящение в тайнодействия «внутренней Церкви» и в связи с этим сдвиг стремительную церковную карьеру³⁷, уверовав в *самодоста-точность* Священного Писания, он вполне в духе идеалов английского Библейского общества, сложившихся еще в XVI–XVII веках в ходе острых реформационных споров, вел борьбу за издание русского перевода Библии.

Но сами-то эти споры, как и причины, их породившие, — практически полная «непроницаемость» латинской Вульгаты для новых западных языков, западный клерикализм — не имели в России ни исторических корней, ни психологической почвы. И *церковное единство* здесь держалось отнюдь не на общности вербальных комментариев к тексту Библии, который и для духовенства зачастую оставался неудобопонятным...

А полного славянского перевода Библии православная Русь не знала до конца XV века, да и появился он тогда в единственном списке... Так что для «утверждения в вере» *русский* перевод Библии совсем не был актуальной задачей. «Не убий», «возлюби ближнего своего» вполне понятно без перевода...

Вопрос о *переводе Библии* никак нельзя отождествлять с борьбой за *богословие*, за церковную науку. Противниками Филарета были далеко не обскуранты. Достаточно назвать имя профессора протоиерея Ивана Михайловича Скворцова, который прекрасно знал и древних философов, и Канта (коего московский святитель так и не одолел), и имел чуткий слух к красоте церковнославянского языка.

Церковно-общественное богослужение нельзя *выдумывать*, оно складывается исторически, и церковные интонации суть выражения некоего общего настроения души, который может вовсе выветриться при переходе на иные выразительные формы...

Флоровского, тем не менее, даже не очень смущало, что на соотношение Священного Писания и Предания они с Филаретом смотрели *по-разному*.

Позиция самого о. Георгия в данном вопросе, возьмем на себя смелость сказать, — действительно *подлинно церковная*. Писание *живет в Предании* и вне его теряет свой сакральный смысл, становится историческим *текстом*:

«Как единство благодатной жизни, Церковь мистически пер-
вее Евангелия, первее Священного Писания вообще, как исторически

Церковь первое писанных Евангелий, первое Новозаветного канона, в Ней только и устанавливаемого <...> И вне Церкви просто нет Священного Писания как слова Божия»³⁸.

Все это сказано вполне в духе православной традиции, да только святитель-то Филарет был убежден в *обратном*, а именно — в *самодостаточности* Священного Писания.

Вот его слова, цитируемые Сушковым: «Впрочем, предание не отдельное, а в совокупности с св. Писанием, может быть признаваемо вспомогательным (! — *Н. Г.*) источником учения христианского»³⁹. Это прямо *противоположно* тому, как понимает соотношение Писания и Предания Кафолическая Церковь и как передает это понимание сам же о. Георгий ...

В конечном счете, Флоровский будет вынужден констатировать данное обстоятельство несколько позднее, в «Путиях русского богословия».

Совершенно проходит о. Георгий мимо магического учения Филарета о церковной иерархии. Бог, оказывается, «мерой дает духа»: «епископ своим рукоположением преподает в меньшей мере благодать священства, необходимую для низших ступеней иерархии»⁴⁰.

Флоровский также, очевидно, закрывает глаза на родившееся в упоении борьбой с *раскольниками* учение о молитве Господней как *собственности* Бога (!), а заодно и на представление об обиходном церковном пении как *собственности* Греческой Церкви⁴¹.

Отношение Филарета к старообрядцам, или «раскольникам», очень показательно. Он самостоятельно обращался в Св. Синод, доказывая необходимость прекращения богослужений в общине Рогожского кладбища в Москве⁴² и, парадоксальным образом, был главным оппонентом московского генерал-губернатора, который отстаивал права староверов⁴³. С 1827 года состоявший членом Секретного комитета о раскольниках, Филарет проявлял такое рвение в отстаивании «церковно-государственных интересов», которое казалось чрезмерным даже государственным чиновникам⁴⁴. Правда, по воспоминаниям П. Бессонова, в последние годы жизни святитель «сделался мягче и к старообрядцам», а заодно и к окормляемому им синодальному духовенству⁴⁵.

Особо надо сказать о борьбе Филарета за *богословскую науку*. Эта борьба была весьма своеобразной, как и само понимание *науки* московским

святителем. Вот, в частности, несколько примеров из «Воспоминаний» профессора А. Л. Катанского.

Как-то А. В. Горский на собрании наставников заметил по поводу тематики сочинений, предлагавшихся студентам: митрополит Филарет против тем о вселенских соборах — «он находит, что молодым людям они не по силам; мало ли чего не бывало на вселенских соборах»⁴⁶. Точно так же Филарет выступал и против публикации критического разбора книги Ренана «Жизнь Иисуса», опасаясь, что «изложение его взглядов произведет смущение умов»⁴⁷.

Филарет считал необходимым закрыть доступ к древним рукописям, хранившимся в Синодальной библиотеке, мотивируя эту позицию в беседе с А. В. Горским следующими словами: «Неверное или неосмотрительное употребление древних рукописей, относящихся до церковных догматов, церковного законодательства, учения и церковной истории, может произвести соблазн и дать пищу лжеучениям. Посему для всякого приходящего отворять дверь в церковную библиотеку не так удобно, как в светскую»⁴⁸.

Более того, согласно свидетельству того же А. В. Горского (которого Филарет под предлогом «послушания» заставлял принять монашество!⁴⁹), московский святитель вообще был против изучения развития догматов⁵⁰.

Как рассказывает С. И. Смирнов, «лучшие сочинения представлялись тогда митрополиту Филарету в виде исправленном, а нередко заново переписанном профессором». Эта участь постигла и сочинение будущего знаменитого церковного историка Е. Е. Голубинского. Его работу пришлось много править по вкусу Филарета все тому же А. В. Горскому, «и везде, где встречается полицейское красноречие о благодетельности мер против еретиков и раскольников, оно принадлежит Горскому»⁵¹.

Флоровский совсем прошел мимо того обстоятельства, *как и за что* будущий московский святитель получил в 1814 году степень *доктора православного богословия* от Комиссии духовных училищ... Свежеиспеченному доктору было в это время тридцать лет, а корпус его *ученых трудов* составляли только *проповеди*, из которых некоторые были произнесены в присутствии августейших особ... Флоровский, так же, как и названная Комиссия, понятия не имел, что рядом своих



непререкаемых достоинств эти проповеди были обязаны *французским оригиналам...*

Пользоваться плодами вдохновений католических витий, в первую очередь Фенелона и Боссюэ, было в ту пору в России делом достаточно обычным. И, наверное, несколько поспешно говорил Флоровский о «мертвенной риторике Массильона и Боссюэта, Арндта и Берсье, даже Юнг-Штиллинга и Сперджона»⁵².

Надо, впрочем, заметить, что в «Путях...» Флоровский становится несколько снисходительнее и к Иоанну Арндту, и к пиетизму, и к романтизму — возможно, потому, что более объемно увидел среду и круг чтения, в которых возрастал его любимый святитель...

Но вот что Филарет, как это скрупулезно показал А. Д. Галахов, будет руководствоваться текстами такого мистика как М. Ф. Дютуа-Мамбрини⁵³, Флоровский даже не предполагал, и его позднее примечание в «Путях русского богословия» в связи с этим обстоятельством звучит вполне откровенно: «вопрос о генезисе и источниках мировоззрения Филарета нуждается в новом и очень внимательном исследовании»⁵⁴. — Это, действительно, в русском духе: сначала написать *житие*, а потом взяться за изучение *исторических фактов...*

«Новое исследование», однако, до сих пор не состоялось. В 1972 году Р. Л. Никольсом в США была защищена диссертация о митрополите Филарете, но она явно была выполнена по установке о. Георгия: «на Солнце не бывает пятен». Библиография здесь очень неполная, отсутствуют даже ссылки на воспоминания С. М. Соловьева, Е. Е. Голубинского и т. д.⁵⁵

Ясно, что Филарет у Флоровского — не вполне реально-исторический, а идеализированный, виртуальный, такой же, как и «византийское православие», любовно созерцаемое через дымок «неугасимой сигареты»... Без «романтического» фона и густых теней мрачного характера его портрет превращается в лубочную картинку.

После евразийства московский святитель стал для Флоровского если не новым тупиком, то *лабиринтом*, из которого он не успел вырваться к моменту завершения «Путей русского богословия».

И не мудрено...

«Пути русского богословия»

К ним Флоровский шел, по сути дела, с юношеских лет. Уже первая его опубликованная работа «Из прошлого русской мысли» (1912) свидетельствует о сложившейся *жизненной программе*.

Ссылаясь на «Историю молодой России» Гершензона, сетовавшего на хаотичность, неполноту и другие изъяны в обзорах «духовной эволюции русского общества», Флоровский отмечает, что количество собранного материала «принимает такие размеры, что возможно думать о построении новых, более широких обобщений»⁵⁶.

Воодушевившись психологической методой Бердяева и Гершензона, получив в Праге доступ к богатой библиотеке Т. Масарика — крупнейшего на Западе знатока русской философии, Флоровский преимущественно был занят осуществлением своей программы, вплоть до 1926 года, когда ему пришлось специально погрузиться в изучение восточных отцов.

Оценки «Путей русского богословия», данные Н. Бердяевым, довольно точны. Во-первых, в этой книге нет «благодарности»: «Она продиктована не любовью, а враждой, в ней преобладают отрицательные чувства»; во-вторых, нет «истории идей и проблем»; в-третьих, она принимает «формы страстной реакции против романтизма», но «виантизм о. Г. Флоровского есть также романтизм»⁵⁷.

Как справедливо отмечает М. Раев, кроме Бердяева «никто не дал внятного и вдумчивого анализа книги»⁵⁸. Скорее всего, подобный анализ никогда не появится, ибо для него потребовался бы целый том, и, возможно, не один...

Производить обсуждение частных характеристик здесь не место. Скажем только, что в качестве *первого* опыта подобного рода эта книга — хотя она не столько о богословии, сколько о религиозной психологии, „*sentiment religieux*”⁵⁹ — в любом случае остается явлением *исключительным*, даже если перед кардинальными проблемами, как историческими, так и богословскими, она оставляет в недоумении.

Анафематствовали старообрядцев — и где же после этого безумного акта осталась *апостольская* Церковь, по какому критерию о ней судить?⁶⁰ Московские святители Платон и Филарет дышали атмосферой пиетизма, а последний осуждается на корню, в том числе в его «реставрации» у Тареева... Филарет, многим обязанный мистикам

и мистической книжности, просто *запретил бы* «Пути русского богословия», а без немецкого идеализма и романтизма они даже *не могли быть написаны...*

Протоиерей Иоанн Мейендорф справедливо писал в предисловии к переизданию этой книги: «о. Георгий ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной <...> православный богослов может поставить вопрос, не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание. Если критиковать русское православие во имя „византинизма“, не следовало бы также подвергнуть критике и сам византинизм?»⁶¹

Тем не менее, «Пути русского богословия» остаются главным, по сути дела, итоговым произведением о. Георгия. «Ни одна из написанных им после „Путей...“ работ, — замечает М. Раев, — на мой взгляд, не обладает новизной или оригинальностью подхода»⁶². С этой оценкой трудно не согласиться, хотя сам Флоровский придерживался иного мнения...

ВОПЛОЩЕНИЕ И ИСКУПЛЕНИЕ

Скромно отзываясь о значении своей основной книги, Флоровский считал «своим лучшим достижением, быть может, и единственным»⁶³, две богословские работы, посвященные учению о творении и учению об искуплении.

Не будь столь высокой самооценки этих концепций, на них вполне можно было бы не останавливаться, так как они не привлекли к себе особого внимания в среде богословов. Примечательно, что именно в них *закоренелый номиналист*, каковым считал себя Флоровский⁶⁴, дает место квазигностическим метафизическим предположениям, которые обычно сам подвергал жесткой критике.

По своему значению для христианского религиозного сознания рассматриваемые Флоровским темы далеко не равнозначны. Если тема «искупления», то есть *спасения* является для богословия центральной, то вопрос о *творении* возникал перед отцами Церкви преимущественно в связи с полемикой с гностицизмом и помимо нее большого интереса, по крайней мере в первом тысячелетии, не вызывал.

Внимание к нему обострилось на Западе в XIII веке в связи с рецепцией аристотелизма, когда стала обсуждаться возможность «вечности мира», допускавшаяся даже Фомой Аквинским⁶⁵.

Рассматривая «противоречия оригенизма»⁶⁶, Флоровский столкнулся с той же самой проблемой, которая занимала схоластов XIII века, поскольку Бог Отец, по Оригену, вечный Отец вечно порождаемого Сына, является также вечным Творцом, и, следовательно, творение тоже можно называть вечным.

Разрешение коллизии, опираясь на исследование Эрнста Бенца⁶⁷. Флоровский находит у Афанасия Великого, который, введя различие между *сущностью* и *волей* Бога, смог противопоставить вечное *рождение* Сына из субстанции Отца и *изволение* Творения триединым Богом⁶⁸.

Для решения пастырских задач этот прием мог в свое время представляться вполне оправданным, подобно различным метафорам Св. Писания и литургической поэзии, но при переводе в *метафизический* статус он вызывает немало острых вопросов о правомерности введения различений в неизменную божественную простоту⁶⁹ и соотношении *сущности* и *Лиц*⁷⁰.

Трудно сказать, насколько с *простотой* божественной природы увязывается предложенное разделение *сущности* и *воли*, но в любом случае ее *неизменность* (не думал же св. Афанасий, что воля Божия переменчива!) делает творение столь же *вечным* и *необходимым*, как и *рождение* Сына, а в таком случае из «противоречий оригенизма» св. Афанасий выхода подлинного не нашел, и не бесспорно, что он вообще *был...* С *метафизической* же точки зрения Православие соткано из противоречий...

По мнению Флоровского, новый шаг в развитии креационистских идей св. Афанасия сделал преп. Максим Исповедник (хотя это и не столь очевидно)⁷¹. Скорее всего, он имеет при этом в виду свою излюбленную идею — возможности боговоплощения *независимо* от первородного греха. Но так далеко св. Афанасий с ним явно не пошел бы...

И не только он. Вспомнить хотя бы о св. Амвросии Медиоланском с его *beatum mendacium, felix ruina* и *felix culpa* — *счастливой виной*⁷². В общем, *consensus patrum* относительно деталей творения вряд ли сформировался, и можно сказать, что значение своей креационистской идеи Флоровский все-таки несколько преувеличивал.



* * *

Как уже говорилось, о. Георгий очень высоко ценил интерпретацию библейского рассказа о грехопадении, которую предложил В. И. Несмелов, тщательно избегавший «употребления традиционных понятий — непослушания, оскорбления, наказания, возмездия и т. д.», поскольку «не в терминах криминалистики следует выяснять смысл зла».

В стремлении к «познанию добра и зла», по Несмелову — Флоровскому, «не было и не могло быть ничего дурного. Падение состояло в том, что этой цели люди пожелали достигнуть не путем творческого подвига, свободного искания, жизненного Богослужения, а магическим путем, механически<...> Не в нарушении закона, а в *суете* — сущность грехопадения, в убеждении, что познание есть пассивное восприятие, а не творческий подвиг»⁷³.

В статье «Метафизические предпосылки утопизма» Флоровский также вспоминает о концепции Несмелова, который «проникновенно истолковывал грехопадение прародителей как *соблазн хилой и немощной воли*». Первородный грех «состоял в *отказе от творчества и держания, от действительного самоопределения*»⁷⁴.

Отсюда логично следовал вывод относительно искупления: оно «состояло не в чем ином, как именно в разрыве фаталистической сети причинных связей, в новом утверждении начала *личного над вещным*, в раскрытии вечной жизни, лежащей вне и над плоскостью стихийных сил»⁷⁵.

Флоровский, впрочем, не договорил эту мысль до конца: если *грех* заключался в *соблазне хилой воли*, то и *исцеление* вершилось в Гефсиманском борении (о чем учил Антоний Храповицкий), а если в «прельщении ума», *помрачении сознания*, то и искупление могло состоять только в *восстановлении истинного самосознания и богосознания человека*, во вхождении «в разум Истины»: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия миру *свет разума*...»

В таком случае Откровение было не только историческим событием, но и исключительным подвигом *осмысления* этого события.

Спасением для человека явилось новое богосознание. Отнюдь не какой-то *отдельно взятый* момент жизни Христа, а именно осмысление всего его дела *как целого* оказывается спасительным, и осмысление это не однократно, а продолжает осуществляться каждым вновь входящим...

Флоровский собирался написать книгу, посвященную святоотеческому учению об искуплении, опираясь, в основном, на восточных отцов — св. Афанасия, каппадокийцев и Максима Исповедника... Замыслу этому не суждено было осуществиться, и Флоровский вернулся к нему много позднее, в связи с дискуссией о «предустановленности Искупителя».

Как уже было сказано, он считал возможным допустить, что Бог предопределил Воплощение Сына вполне *независимо* от падения Адама, в качестве акта завершения творения.

Хотя, вслед за У. фон Бальтазаром, Флоровский нашел подходящее место у преп. Максима Исповедника⁷⁶, главных единомышленников в этом вопросе он видит только на средневековом Западе. Это Руперт Дейцский и Гонорий Отенский, Александр Гальский, Альберт Великий, Дунс Скот и другие, включая богословов эпохи Тридентского собора⁷⁷.

Флоровский, видимо, внутренне ликовал, что ему удалось связать креационизм с сотериологией и предложить осмысление спасения *не* в контексте *грехопадения*, а в контексте *творения*. В таком случае смысловой центр проблемы переносится из сферы *нравственно-психологической* в *онтологическую*. Правда, подобная установка явно противоречит *литургической* традиции Церкви, направляющей нравственные усилия человека на спасительный путь *делания о Христе* и соединения с Ним именно через кенотический, нравственно-аскетический подвиг.

«Отцы Церкви, — признает сам о. Георгий, — не затрагивали тему связи между тайной Воплощения и изначальной причиной творения и никогда специально не занимались этим вопросом»⁷⁸. Это вполне понятно, коль скоро мышление их было *церковным*, то есть окормляющим *корабль спасения*, питающимся от него и чуждающимся гностических интересов...

Сама идея *развести* амартологию, то есть осмысление сути глубочайшей *нравственно-психологической* проблемы отпадения человека от Бога, метафорически изложенной в книге Бытия, и сотериологию как учение о спасении, есть плод отвлеченно-умозрительных усилий, оторванных от опыта живой веры. Она оказывается данью эволюционизму; быть может, поздним отголоском юношеских увлечений Вл. Соловьевым, или невольной данью о. Сергию Булгакову, который

отстаивал ту же самую идею в полемике с патриаршим местоблюстителем Сергием (Страгородским)⁷⁹.

Симптомы именно *мистико-натуралистических* настроений Флоровского в самом деле отразились в развиваемой им теории спасения. Он полагает, что Христос осуществил Искупление своим сошествием во ад, *независимо* от последовавшего Воскресения и Вознесения: «Сошествие в Аид уже есть воскресение мертвых. Самим фактом своей смерти Христос присоединился ко всем умершим. Это — дальнейшее распространение Воплощения». В промежутке между Воплощением и сошествием во ад было достигнуто Спасение всего человечества⁸⁰.

Подобное стремление указать одну *критическую точку* спасения вполне соотносимо со спорами о времени преложения Св. Даров, с мистико-магическим и формально-юридическим подходом к церковным таинствам. Оно необходимо ведет к умалению сотериологического значения самого Воскресения: если Христос не воскрес, то и проповедь о Нем, и вера в него *тищеты* (1 Кор. 15: 14, 17). Для спасительной *веры* важен сам факт Воскресения, как отнюдь не безразличны для нее и другие события, запечатленные Откровением: Вознесение, Пятидесятница...

В нешироком пространстве разума иудеев и язычников, приносивших Богу *кровавые* жертвы, — а Откровение было именно *к ним*, — образы очищения грехов *кровью* безусловно имели особое значение. Но что, в самом деле, могло означать для *еще не раскаявшегося* человечества «исцеление» связанного смертным грехом естества? Только получение новых сил для упорства во грехе? Ведь нераскаявшиеся и непросвещенные — а таковыми долгое время оставалась большая часть человечества — все так же продолжали грешить и умирать... *Сама по себе* смерть на Кресте *без Воскресения и проповеди о нем* ровным счетом ничего изменить не могла.

Но здесь Флоровский, вопреки исповеданному им в ранних работах *нравственно-психологическому* пониманию природы греха, настаивает на крайней мистико-натуралистической формуле спасения:

«Смерть на Кресте как крещение кровью — вот в чем самая суть искупительной тайны Креста. Крещение — это очищение. А Крещение Креста было, можно сказать, очищением человеческой природы,

следовавшей к возрождению в Ипостаси Воплотившегося Слова <...> Крестная смерть стала победой над смертью не только потому, что за ней последовало Воскресение. Она — победа сама по себе»⁸¹.

Мистико-натуралистическая акцентуация не только принижает Воскресение, она *дробит* Откровение. Но для спасения *свободной* личности необходима именно *полнота* Откровения, то есть и *Воскресение*, и *Вознесение*, и *Пятидесятница*.

А если главное — это пролитие крови и сошествие во ад, то ведь люди могли бы об этом даже *не узнать*, и тогда пришлось бы допускать возможность спасения *помимо* свободной человеческой воли, *помимо* сознания, или *со-вести*...

Любопытно, что намеревавшийся первоначально дать радикальную критику учения об искуплении, развитого митрополитом Антонием (Храповицким), Флоровский, по сути дела, пошел *по его же пути*, только избрал в качестве *момента* спасения не Гефсиманское бореие, а Распятие и сошествие во ад...

Но каждому, кто поспешит защищать мистико-натуралистическую сотериологию, надлежит вспомнить, что *спасительные таинства* Святая Церковь преподает только тем, кто находится *в сознании*, кто *исповедует* Св. Троицу и *разумеает* Тело Владычне. «Спасение» помимо сознания есть *магизм*...

Флоровский напрасно стал бы спорить с Антонием (Храповицким), потому что даже если предложенное митрополитом решение сотериологической проблемы не было удачным, он прекрасно чувствовал основную коллизию, из которой она вырастает... Антоний вырос на беседах с Несмеловым...

Надо сказать, что в отношении *спасения* мысли Флоровского безусловно *двоились*. «Магизм» и «юридизм» для него были однозначно неприемлемы, но идти до конца за М. Тареевым и Сергием (Страгородским) в их нравственно-психологическом направлении он тоже не решается и, на время забыв о своем *закоренелом номинализме*, ухватывается за «метафизический реализм», даже бросает упрек русским богословам в *чрезмерном* внимании «к проблеме оправдания»⁸². Неужели и вправду есть нечто более важное?

Вопрос об «искуплении» очень часто ставится вверх ногами. И как раз *главное* остается непонятым: *кто* или *что* нуждается

в спасении, идет ли речь о *предмете* спасения или о его *субъекте*, каково участие сознания и свободной воли в этом процессе...

К трезвым, взвешенным рассуждениям патриарха Сергия (Страгородского) русская мысль пока ничего заслуживающего внимания не добавила...

«ЦЕРКОВЬ БЕЗ ГРАНИЦ»

Экклесиологические размышления о. Георгия, начало которым положила рецензия на книгу Мёлера, обрели более законченные очертания в статье «О границах Церкви» (1933).

«...Есть случаи, — пишет он здесь, — когда самым образом действия Церковь дает понять, что таинства значимы и в расколах, даже у еретиков, — что таинства могут совершаться *и вне собственных канонических пределов Церкви*»⁸³.

Эту мысль Флоровский последовательно развивает, предварительно изложив ригористическую позицию св. Киприана Карфагенского («вне Церкви нет спасения») и отметив, что его «практические выводы „не были приняты и удержаны Церковным сознанием“».

Церковь — «Корабль спасения», но оказывается, что спастись можно и на плоту, и вплавь...

Разрешение этого парадокса предлагает *мистическое расширение* палубы: таинства в самом деле совершаются *только в Церкви*, но это означает лишь, что Церковь мистически присутствует везде, где совершаются таинства, в том числе и за пределами видимого и канонически определенного церковного сообщества...

Впрочем, здесь же Флоровский, всего год как принявший священный сан, решительно критикует «либеральное» отношение к таинствам митр. Антония (Храповицкого), настаивая на неуклонном исполнении внешних сакраментальных действий при принятии из расколов и т. п. «Современное православное богословие должно осознать и истолковать традиционную практику Церкви в отношении к еретикам и раскольникам на основе тех общих предпосылок, которые были установлены еще Августином»⁸⁴.

На фоне нравоучений, адресованных Мёлеру пятью годами ранее, это высказывание особенно знаменательно... Ясно, что в области

учения о таинствах основным ориентиром Флоровского становится *Западная Церковь...*

Но все же вопрос о *границах* о. Георгий оставлял открытым. «Он всегда повторял, — пишет Дж. Уильямс, — что только „Господу жатвы“ предстоит окончательно определить границы Его Церкви в последние дни и что до этого „никто не вправе предвосхищать его суд“»⁸⁵.

Тем самым *икономически* и церковно-практически эти границы становилось возможным *трансцендировать*...

Здесь Флоровский вновь проявляет близость к установкам о. *Сергия Булгакова*, активно развивавшего православно-англиканский диалог. Как отмечает Дж. Уильямс, он также «был открыт духовным достижениям самых разных общин, от квакеров до раскольников-староверов, когда они свободны от „гностического“, эзотерического или спекулятивного духа и тенденций»⁸⁶.

В этом можно видеть проявление широты, какая была свойственна любимому о. Георгием святителю Филарету⁸⁷.

Первый шаг в экуменическом направлении был сделан Флоровским в знаменательном 1928 году, когда он участвовал в создании Братства св. Албания и св. Сергия, что способствовало развитию его связей с Англией. А с 1937-го — год появления «Путей русского богословия» — Флоровский активно участвует в создании Всемирного совета Церквей, который и становится основным полем его церковной деятельности, так как с конкретными православными общинами, будь то в Париже или Нью-Йорке, длительные отношения у него не складывались...

Трансцендентальная экклесиология осуществлялась через экуменическое движение, хотя и не без потерь для национальной «культурно-философской рефлексии», ради того, «чтобы истощилось упорство раздора»...

* * *

Как в *союзе* с евразийцами, так и в их критике, как в экклесиологических утверждениях, так и в отрицаниях Флоровский тяготел к нравственно-психологическому назиданию... Он учительствовал и пророчествовал поверх конфессиональных барьеров, в самом себе собирая рассеянное церковное единство. Его экклесиология персоналистична...



Но ей недостает того, что Флоровский считал главным — конкретного историзма, раскрытия зримой земной *основы*, тонкой исторической ткани, в нераздельном и неслиянном соединении с которой живет апостольское предание...

О *Пятидесятнице* вообще, наверное, можно говорить только *огненным языком*, ибо Дух недоступен *анализу*, хотя возможно и бесконечно желанно *созерцание* его деяний и проявлений. Однако предметом анализа вполне может быть церковный *субстрат* — вербальный, психологический, эстетический — социум и его «механизмы»... Если не самый *свет*, то — *подсвечник*...

На протяжении веков Церковь «по икономии» усваивала себе и стремилась преобразить земные, народные, государственные формы. Процесс этот всегда был и остается двойственным: *плотское*, «земное мудрование» обволакивает, утяжеляет и затемняет духовный свет, как серебряная риза — лик Богородицы. И кропотливой, осторожной должна быть та богословская работа, которая смывает внешние напластования, возвращая созерцанию подлинное огненное сияние Пятидесятницы...

Но «Дух дышит, где хочет», а посему отнюдь не очевидно, что «темный лик», сработанный торопливой кистью фряжского богомаза, Ему милее тех *предчувствий*, *Abndungen* царства свободы, которые охватывали романтиков при общении с образами античности...

Византийские образы внушали Флоровскому большее доверие, его «иконопочитательность» распространялась даже на повседневное ношение рясы... Но ведь Господь может выйти «пытать людей в любви» и в сермяге крестьянина, и в одеянии монаха-капуцина... Кто больше сделал для проповеди Евангелия — Достоевский или святитель Филарет, — отец Георгий вряд ли решился бы сказать с полной определенностью ...

«Флоровский, — пишет Дж. Уильямс, — логический релятивист, всегда помнивший о постоянной изменчивости любого знания в Сотворенном мире, не излагает свой патристический синтез как некое теологическое целое. Это, так сказать, теология динамической незавершенности, не доверяющая никаким системам. Его теология глубоко апофатична, христология — „асимметрична“, еклесиология — эсхатологична, экуменизм — диалектичен, этика — экзистенциальна, а политика — аполитична»⁸⁸.

Это определение можно было бы считать исчерпывающим, но... В равной мере можно сказать, что экклесиология Флоровского — трансцендентальна, персоналистична и «асимметрична», христология — экзистенциальна⁸⁹, экуменизм — аполитичен, а политика — диалектична...

«Богословское завещание» Флоровского содержит всего три положения: 1) «православное богословие должно быть *историческим*»; 2) «в сущности, быть христианином — значит быть греком (!), ибо наш основополагающий авторитет навсегда — греческая книга, Новый Завет»; 3) «мы должны богословствовать не для удовлетворения нашего интеллектуального любопытства (какой бы законной ни была такая задача), но для того, чтобы жить, иметь жизнь преизбыточную, в Истине, каковая в действительности есть не некая система идей, но Лицо, и именно Иисус Христос»⁹⁰.

И из этих трех положений *второе* находится в очевидном противоречии и с *первым*, и с *последним*, равно как и с самим же Флоровским отстаивавшимся убеждением, что Церковь *первичнее* Писания⁹¹...

Экклесиология Флоровского в самом деле — трансцендентальна и виртуальна, а в силу особого упора на *эллинизм* неизбежно асимметрична, если не сказать — субъективна... Ведь понимать полноту Церкви с точки зрения Пятидесятницы, в которой апостолы получили *дар языков*, значит ясно сознавать, что во Христе несть ни иудея, ни *еллина*, но «новая тварь»... И если у христианина — «другое подданство», то и «другая национальность»...

Экклесиология Флоровского — не что иное, как утонченное развитие экклесиологии Хомякова. Вне истории, «над почвой», из виртуальной «святоотеческой» Византии...

* * *

Вот, пожалуй, и все, чего мне не удалось в свое время сказать профессору Анджею Валицкому...

Спустя несколько лет я сам задал вопрос о Флоровском о. Рене Маришало, s.j., уже прочитавшему мою статью в «Символе», и услышал ответ, поразивший меня не менее, чем признания Валицкого:

— Мы воспринимали его как пророка!



Примечания

1. Очевидно, это было уже не первое обращение самиздата к Флоровскому. Несколькими годами ранее «Пути...» распечатал Михаил Меерсон-Аксенов, позднее ставший протоиереем в Нью-Йорке. — См.: Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 149.
2. В самом деле, П. Н. Савицкий, к примеру, был его любимым учеником. Савицкий прислал Струве первый сборник евразийцев «Исход к Востоку». См.: Соболев А. В. О русской философии. СПб., 2008. С. 188–189, 200–202.
3. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 126.
4. Там же. С. 125. Надо заметить, что эту иллюзию Флоровского разделяло не одно поколение русских интеллигентов, включая автора данных строк... Ценность культурно-философской рефлексии как модуса созерцания безусловна, но не следует придавать ей большого значения в плане практической полезности...
5. Там же. С. 128.
6. Для размышлений над проблемами религиозного воспитания Василий Антонович Флоровский, атмосфера его семьи должны представлять исключительный интерес. Впрочем, и в дальнейшем, в гимназии и университете Г. В. Флоровский прошел плотную, но вполне добросовестную муштру и одновременно включился в общение с рядом самобытных ученых, подававших примеры высочайшей требовательности, культуры и уважения к идеалам науки (П. М. Бицилли, Б. В. Варнеке и др.).
7. Плотников Н. С. К вопросу об «актуализации» веховской философии: сборник Russlands politische Seele // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 70–71.
8. Штетт Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921. С. 53.
9. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 329–330.
10. Там же. С. 410.
11. Там же. С. 68.
12. «Когда в 1926 году меня пригласили преподавать патристику в только что учрежденном тогда в Париже Православном богословском институте, — вспоминал Флоровский, — я был совершенно не готов к такой задаче <...> В течение двух первых лет преподавательской деятельности в Париже я систематически читал труды ведущих Отцов — отчасти в оригинале, отчасти в переводах. Я изучал первоисточники прежде,

- чем обратился к современной научной литературе». — Цит. по: Блейн Э. Цит. соч. С. 154.
13. Флоровский еще до приезда в Париж критиковал булгаковскую софиологию. Вот, в частности, что он писал о. Сергию из Праги 22 июля 1926 года: «Как уже давно я говорил, есть *два* учения о Софии и даже — *две* Софии, точнее сказать, — *два образа* Софии: истинный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились святые храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его масонские и западные учителя, вплоть до гностиков и Филона. *Церковной Софии* Сол<овьев> вовсе не знал: он знал Софию по Бему и бемистам, по Валентину и Каббале. И *эта* софиология — еретическая и отреченная. То, что Вы находите у Афанасия, относится к другой Софии...». — Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу [публикация А. М. Пентковского] // Символ. 1993, № 29. С. 205. Отношение Флоровского к софиологии оставалось неизменным до последних лет жизни. См. также: Климов А.Е. Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С.Н.Булгаков: Религиозно-философский путь. М., 2003. С. 86–114.
 14. Блейн Э. Цит. соч. С. 90, 107.
 15. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. Указ. изд. С. 410.
 16. Флоровский Г. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 115.
 17. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 440–444.
 18. Там же. С. 447–450.
 19. Там же. С. 346–348.
 20. Кое-что нам известно о них из дневников Ж. Маритена. Имя Флоровского здесь впервые встречается в записи от 28 января 1929 года: «Собрание у Бердяева: Массиньон, Фюме, Оливье, Жан-Пьер, Раиса и я. Дю Буа болен. Флоровский, Федотов, Вышеславцев, Якубчак и т. д.». 5 марта уже была дискуссия: «Собрание у Бердяева. Сообщение Массиньона о Кристине Чудесной. Дискуссия с Флоровским о со-искупительном страдании». Это понятие, которое, кажется, удивительным образом ускользает от наших православных друзей. Раиса вмешивается и расставляет все на свои места». — *Maritain J. Carnet de Notes. Paris, 1965. P. 220.* Примечательно, что именно на одном из вечеров у Бердяева в 1930 году Мирра Лот-Бородина услышала доклад Флоровского и с этого времени стала ревностно проповедовать византийский духовный опыт на Западе (*Schultze B. Lot-Borodine // Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. LXII-LXIII. Paris, 1976. Col. 1019*). Благодаря же ее трудам, в свою очередь проникся «вос-

- точной идеей» С. Л. Франк (*Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 126).
21. *Флоровский Г.* Дом Отчий // Путь. 1927, № 7. С. 63–86.
22. *Флоровский Г.* Филарет, митрополит Московский // Путь. 1928, № 12. С. 3–31.
23. «Мой разрыв с евразийцами произошел... на одном из собраний в Берлине в августе 1923 года, на котором и они меня отвергли, и я отказался признать их своими... Отказ мой был окончательным, поскольку я сказал им: „У вас тут дух нетерпимости, вас тянет к политическим интригам, а мне это претит“». — Цит. по: *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия... Указ. изд. С. 31.
24. Там же. С. 32.
25. Там же. С. 183.
26. *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 248–254.
27. В нем, в частности, — вполне в духе Шпенглера, — говорится: «в некотором смысле большевизм и латинство, — интернационал и Ватикан — в отношении историческом и эмпирическом суть соратники и союзники» (Путь. 1926, № 2. С. 134).
28. *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 327.
29. *Блейн Э.* Цит. соч. С. 183, прим. 7. Любопытно, что сам Фундаминский предпочел в примечании дистанцироваться от оценок Флоровского: «...редакция „Современных записок“ отнюдь не берет на себя ответственности за все развиваемые автором взгляды» (*Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 311).
30. *Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989. С. 364.
31. *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 421.
32. Там же. С. 429.
33. Об этом говорил далеко не один Герцен. С. И. Уманец, например, вспоминает, что Н. П. Гиляров-Платонов оставил профессию «из-за придинок начальства, или, вернее, митрополита Филарета Московского, органически не терпевшего свободной мысли и упорно гнавшего от себя все оригинальное, все свежее и свободное от клерикализма». От преподавания им был отстранен и «очень известный в свое время в Москве протоиерей Сергей Николаевич Терновский, читавший некогда историю раскола в Московской духовной академии». «Митрополит Филарет, — пишет С. Уманец, — был необычайным деспотом, и пред ним московское духовенство в прямом смысле трепетало. Недаром про него в Москве

и сложилась поговорка: „Владыка за трапезой пискарика скушает, а целым попом закусывает!” Духовенство его ненавидело, но его авторитет был так силен, что ни о какой оппозиции ему нельзя было и думать <...> Но самое главное, что поражало в митрополите, это глаза его — стальные, безучастные, холодные и насквозь пронизывающие бедного субъекта, имевшего несчастье стать предметом их внимания». По словам С. Уманца, Н. П. Гиляров-Платонов сказал о них: «Хорош отшельник и святой, каким его называли почитатели, когда он до смерти пугает людей своими глазами! Глаза — зеркало души, а если душа добрая и благодатная, какая должна быть у святого, то и взор будет такой же...» (С. Уманец. Мозаика // Исторический Вестник. 1912, № 12. С. 1054–1059). А вот воспоминания кн. В. Голицына: «В том, как относились к Филарету его современники и, в частности, москвичи, царствовало крайнее разнообразие — от беспредельного уважения и благоговейного преклонения до глубокого страха, недоверия, даже ненависти. Это последнее отношение к нему, к его личности, являли те, кого он обидел, унизил, а таких — скрывать это нельзя — было очень много, особенно в среде столичного духовенства <...> Он был высшим олицетворением деспота, не признававшего ничего и никого, кроме себя, не допускавшего, чтобы кто-либо отличался или выделялся помимо него или вопреки ему <...> Старые, заслуженные священники кланялись ему в ноги, подолгу лежали на полу перед ним, пока он с ними говорил, и он не только терпел это, но, казалось, этого требовал, как некоторые из них, его пережившие, впоследствии передавали мне». Все это, заключает кн. В. Голицын, соединялось в нем «с злопамятством и мстительностью» (Голицын В., кн. Москва в семидесятых годах // Голос минувшего. 1919, № 5–12. С. 125).

По свидетельствам Н. В. Сушкова, митрополит преследовал ряд верующих за браки с кузинами («Строгий ревнитель православия завел дело о незаконности брака <А. П. Мансурова с его двоюродной сестрой Трубецкой>... Ныне, на склоне ветхих дней, убедясь в бесполезности преследования, он как бы не знает о подобных браках и только в случае прошения, жалобы, доноса, донесения дает ход делам этого разряда») и ратовал за сохранение телесных наказаний (Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, Митрополита Московского. М., 1868. С. 146, 192).

34. Флоровский, по его собственным словам, полагал, что «для богослова естественно быть священником <...>; он должен занимать определенное положение в Церкви, не просто положение мирянина... В Церкви авторитет ученого зависит от определенных знаков признания». — Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия. Указ. изд. С. 50. — Странно, конечно, это слышать именно из уст Флоровского...
35. Флоровский Г. Спор о немецком идеализме // Путь. 1930, № 25. С. 75.

36. Флоровский Г. Письмо к С. Тышкевичу от 10 февраля 1958 года // Символ. 1993, № 29. С. 210.
37. В письмах к родным, с почтением и любовью говоря о кн. А. Н. Голицыне, Филарет не раз просит *не упоминать* об их доверительных отношениях. См. также статью П. А. Бурышкина «Филарет, Митрополит Московский, и Масонство» в *Русском Вольном Каменщике* (1946), упоминаемую в кн.: Серков А. И. История русского масонства после Второй мировой войны. СПб., 1999. С. 165.
38. Флоровский Г. Дом Отчий. Указ. изд. С. 77.
39. Сушков Н. В. Цит. соч. С. 88.
40. Там же. С. 121.
41. Там же. Приложение. С. 64.
42. Архив м-та Филарета Дроздова. РГБ. Ф. 316. Папка III. Д. 4.
43. Там же. Д. 5.
44. См. также: Беликов В. Деятельность Московского митрополита Филарета по отношению к расколу. Казань, 1895.
45. «Некогда доходивший до жестокости во взысканиях с духовенства, сделался он к концу жизни снисходителен и нежно-попечителен к нему» (Б<ессонов> П. Воспоминания о митрополите Филарете // Русский Архив. 1907, № 12. С. 560–562).
46. Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. СПб., 1914. С. 191.
47. Там же. — Между тем, именно книга Ренана сыграла определенную *положительную* роль в русском религиозном Возрождении последней четверти XIX века. Нарисованный в ней образ Христа преимущественно со стороны его *человеческой* природы оказался психологически очень убедительным, уравнивал односторонне-клерикальную, квазидокетическую его трактовку преимущественно со стороны *божественной* и вдохновил целый ряд русских писателей и художников («Идиот» Ф. М. Достоевского, «Христос в пустыне» И. М. Крамского, цикл картин В. Д. Поленова и т. д.).
48. Смирнов С. И. Александр Васильевич Горский // Памяти почивших наставников. Сергиев Посад, 1914. С. 81.
49. Там же. С. 74.
50. Там же. С. 72.
51. Смирнов С. И. Евгений Евстигнеевич Голубинский // Памяти почивших наставников. Сергиев Посад, 1914. С. 289.
52. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 160.

53. *Галахов А.<Д.>* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал Министерства народного просвещения. 1875, № 11. С. 168–170.
54. *Флоровский Г.В., прот.* Пути русского богословия. Указ. изд. С. 543.
55. *Nichols, Robert Lewis.* Methropolitan Filaret of Moscow and the Awakening of Orthodoxy. A Dissertation... for the degree of Doctor of Philosophy. University of Washington, 1972. Authorized facsimile in Bayerische Staatsbibliothek, München.
56. *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 8.
57. *Бердяев Н.А.* Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») // Н.А. Бердяев о русской философии. [Ч. 2]. Свердловск, 1991. С. 205–215.
58. *Раев М.* Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 292.
59. И в какой-то мере *параллельна* известной работе Анри Бремонта...
60. Пояснения, которые давал по этому поводу святитель Филарет, мало кого могли удовлетворить. См.: Синодального члена, высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского, изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 года // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 14. М., 1855. С. 24–30. Филарет пояснял, что прокляты не обряды, а непокоряющиеся соборным определениям...
61. *Мейендорф И., прот.* Предисловие // *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. [IV].
62. *Раев М.* Цит. соч. С. 296.
63. Цит. по: *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия. С. 155.
64. *Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 313. «Он употреблял слово *gnosis* уничижительно в отношении всех систем мысли, не содержащих метафизического основания для свободной веры и понимания непреодолимой антиномичности жизни и мысли вне творца» (Там же. С. 309).
65. *Zimmermann A.* „Mundus est aeternus“. — Zur Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin // Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert (Miscellanea Mediaevalia. Bd. 10). Berlin-NewYork, 1976. S. 317–330.
66. *Флоровский Г.* Противоречия оригенизма // *Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998. С. 292–302.

67. Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmethaphysik. Stuttgart, 1932.
68. Флоровский Г. Понятие Творения у святителя Афанасия // Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 80–107.
69. Соображения Э. фон Иванки, высказанные по поводу различения *сущности и энергии* (Ivanka E., von. Palamismus und Vätertradition // L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beaudouin. Vol. II. Chevetogne, 1955. P. 55–46), вполне могут быть отнесены и к различению *сущности и воли*. Ссылка Флоровского на то, что это «традиционное суждение по данному поводу западного богословия, особенно католического» (Флоровский Г. Догмат и история. Указ. изд. С. 106, прим. 26) есть, по сути дела, *argumentum ad hominem*... С гораздо большим основанием можно сказать, что когда отцы Церкви от *сотериологии* уходят в *метафизику*, их на самом деле тянет в *гностицизм* — и инвектива М. М. Тареева, при всей своей категоричности, не беспочвенна... Несколько избирательно это подтверждает и В. В. Библихин («Материалы к исихастским спорам» // Синэргия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 177–206; Софиология о. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. М., 2003. С. 85).
70. Как отмечал В. Н. Лосский, Афанасий «безразлично» употреблял термины *сущность* и *Ипостась*, «относя их то к единой Природе, то к каждому из Лиц. Афанасьевское выражение о рождении Сына „из сущности Отца“, хотя и православное по смыслу, становится неприемлемым после свт. Василия и двух Григориев» (Лосский В. Н. К вопросу об исхождении Святого Духа // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 382). В начале XIV века Эгидий Римский разъяснял, что сущность сама по себе не может порождать различия и не может производить сущность. См.: Гаврюшин Н. К. Непогрешимый богослов. Эгидий Римский и теологические споры в Западной Церкви (конец XIII — начало XIV вв.). М., 2006. С. 260–291.
71. Посвященный преп. Максиму пассаж в статье «Тварь и тварность» вызывает относительно понятия *воли* немало сомнений: «Троичность Ипостасей выше (! — Н. Г.) воли Божией. <...> По суждению преп. Максима Исповедника, было бы неправильно и бесполезно вносить понятие воли во внутреннюю жизнь Божества, для определения отношения Ипостасей...» (Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 141).
72. PL, 14, Col. 1065; 16, Col. 331, 1104.
73. Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. Указ. изд. С. 66.
74. Там же. С. 281.

75. Там же. С. 66.
76. *Balthasar Hans Urs von*. Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur. Paris, 1947. P. 204–205. Бальтазар, впрочем, считал, что преп. Максиму чужда была характерная для схоластов установка обсуждать возможность *иного*, то есть свободного от грехопадения мира. Того же мнения был и Вл. Лосский: «Богословски наименее сотериологичный и сравнительно с другими отцами может быть наиболее метафизичный, святой Максим тем не менее не отклоняется от реалистического и практического направления мысли. Случаи нереальные для него не существуют» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 104–105). Сам вопрос о воплощении Сына «в том случае, если бы Адам не согрешил», Лосский считал «праздным, не имеющим отношения к действительности» (*Лосский В.Н.* Искупление и обожение // *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 274).
77. *Флоровский Г.* Cur Deus Homo? // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. Указ. изд. С. 151–164.
78. Там же. С. 152.
79. См. подробнее: *Лосский Вл.* Спор о Софии // *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 438.
80. *Уильямс Дж.* Цит. соч. С. 324.
81. *Флоровский Г.* Воскресение жизни // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. С. 242–243.
82. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 439. Гораздо удачнее звучат его слова в статье «Откровение и истолкование»: «История Церкви сама есть история искупления. Истина открывается и доказывается ростом Тела» (Цит. по: *Уильямс Дж.*, цит. соч. С. 344).
83. *Флоровский Г., свящ.* О границах Церкви // *Путь*. 1934, № 44. С. 16.
84. Там же. С. 24.
85. *Уильямс Дж.* Цит. соч. С. 334.
86. Там же. С. 318. В этом отношении он близок к святителю Филарету, который также был участливо-внимателен к квакерам.
87. Последний направил Н.В. Сушкова на духовное окормление к прот. Симеону Ив. Соколову, и Сушков в результате утвердился в мысли, что «наши так называемые мистики составляли общество истинно верующих христиан <...> В правила и убеждения их вошло все доброе, разумное и честное из учений Якова Бёма, Сен-Мартеня и Георга Фокса, то есть чистых масонов, мартинистов и квакеров» (*Сушков Н.В.* Цит. соч. С. 17).
88. *Уильямс Дж.* Цит. соч. С. 352.

89. «В частной беседе, — как свидетельствует Дж. Уильямс, — Флоровский мог иногда говорить в шутку <...> об „экзистенциализме“ Святых Отцов в связи со своим представлением о „подвиге“» (*Уильямс Дж.*, цит. соч. С. 364. Прим. 135).
90. Цит. по: *Блейн Э.*, цит. соч. С. 156.
91. Примечательно, что своего ученика о. Иоанна Романидиса Флоровский пожурил за «уклон в сторону „изоляционизма“ — отталкивание от Запада во всем и замыкание в виз<антийской> традиции» (*Флоровский Г.* Письмо к о. С. Тышкевичу от 17.XII.1960 // *Символ.* 1993, № 29. С. 211–212).



«ИСТИННОЕ БОГОСЛОВИЕ ПРЕОБРАЖАЕТ МЕТАФИЗИКУ». ЗАМЕТКИ О ВЛАДИМИРЕ ЛОССКОМ



Примерно в конце 1972 года московская интеллигенция — православная и «ищущая» — стала с повышенной настойчивостью и дерзованием прокладывать дорожку в Новодевичий монастырь, в редакцию «Журнала Московской Патриархии», располагавшуюся в притворе Успенского собора. Здесь, в кабинете ответственного секретаря Евгения Алексеевича Карманова, проявив необходимое терпение и смирение, можно было раздобыть 8-й выпуск «Богословских трудов», целиком посвященный Владимиру Николаевичу Лосскому. По тем временам — событие эпохальное...

Прошло около сорока лет, и теперь взгляд входящего в семинарскую аудиторию привычно встречается со знакомыми названиями на книжных обложках: «Догматическое богословие», «Мистическое богословие Восточной Церкви». Они — «камень во главу угла» духовного образования в России, образец православного мышления...

Но каким был путь самого Лосского к этим текстам, по каким строительным лесам он забирался, ведомо далеко не многим¹.

ШКОЛА КАРСАВИНА

Осенью 1919 года, в пору войны и разрухи, сын известного философа Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965) поступил на историко-филологический факультет Петроградского университета².

Отец будущего богослова был теоретиком «интуитивизма» и неолейбнициианской системы «идеал-реализма»; он довольно поздно и лишь

под влиянием книги Флоренского «Столп и утверждение Истины» осознал себя «православным» и позднее настойчиво стремился соединить свои религиозные убеждения с учением о *переселении душ*...

Лосский-младший держался в стороне от метафизических интересов отца. Его привлекала историческая конкретность. Петербургская медиевистическая школа умело прививала к ней вкус. И именно здесь Лосский встретил человека, замечательно сочетавшего в своей творческой деятельности доскональную разработку конкретно-исторического материала с самыми высокими философскими обобщениями. Это был Лев Платонович Карсавин.

Единственный известный нам источник сообщает об их отношениях весьма лаконично: «1919–1922: университетские занятия в Петрограде, в разгар революции. Влияние историка идей и философа Карсавина, который привлекает внимание В. Л<осского> к Отцам и догматическому значению *Filioque*»³.

Влияние Карсавина на молодого Лосского в период между 1919 и 1922 годами можно считать определяющим. Карсавин способствовал разработке историософских, политических и нравственно-психологических установок своего одаренного студента, и именно он, в самых общих чертах, поставил перед ним ту научно-богословскую проблему, над которой В. Н. Лосский трудился до последних дней жизни.

Подобно Карсавину, Лосский погрузился в изучение западного средневековья, будучи *a priori* глубоко убежденным в безусловном превосходстве восточно-христианской мысли. Подобно своему учителю, он, по сути дела, занял «евразийскую» позицию в отношении к Советской власти и Московской Патриархии. Как и Карсавин, он был свободен от каких-либо юдофобских настроений. Но самое главное заключалось в том, что Карсавин заинтриговал Лосского своим смелым и масштабным утверждением, будто все неприемлемые для Восточного Православия концептуальные «огрехи» Западной Церкви, включая папизм, *Filioque* и т. д., суть выражения *одной*, в корне порочной установки мышления, некоего ментального недуга, который может быть назван «*филиоквизмом*»...

Согласно Карсавину, «из *Filioque* следует, что эмпирическое бытие Церкви (в некоторой, по крайней мере, степени) — нечто а-логическое, только-человеческое, временная иллюзия <...>. Ведь и само *Filioque*

не что иное, как дурное антропоморфизирование или „психологизирование“ Пресвятой Троицы, понимаемой в категориях грешной человеческой любви. Так католицизм становится рационалистической системой и учением о словах: Бог ограничивается в систему атрибутов. Божья Справедливость понимается по-человечески и окрашивается человеческой жестокостью. <...> Всплывают учения о чистилище <...>, сокровищнице добрых дел, индульгенциях <...> и т. д.»⁴.

«Доходя до последних следствий *Filioque*, уединяющее себя самоутверждение западного христианства обнаруживается в стараниях церковной иерархии подчинить себе все сферы жизни (ср. «*index librorum prohibitorum*», в который попали и *Кант*, и *Флобер*, оставленное ныне запрещение мирянам читать Писание и многое другое, непонятный мирянам латинский язык богослужения, целибат духовенства). Оно ясно в борьбе за мирскую власть, в стяжаниях, в папском государстве, которое смотря по обстоятельствам выступало то как „вотчина блаженного Петра“, то как государство»⁵.

«ЕРЕСЬ ФИЛИОКВИЗМА»

Убеждение в *принципиальном* характере *Filioque* как первоисточника расхождения христианского Востока и Запада не покидало Лосского, по-видимому, едва ли не до последних лет жизни.

Наиболее жестко и бескомпромиссно он изложил свои позиции в одном из докладов, прочитанных в Братстве св. Фотия. Текст его стал известен лишь совсем недавно.

В этом программном документе удивительным образом сочетаются экклесиологические установки Хомякова и Карсавина («единство благодати», «ересь филиоквизма» и т. п.) со спиритуалистической историософией в духе Иоахима Флорского: история Церкви жестко поделена на *три* периода, причем второй, «пневматологический», начинается с патриарха Фотия и длится по сей день; главными событиями в ее жизни оказываются догматические споры и определения. *Filioque* — не что иное, как *пневматологическая ересь*⁶.

В последующие годы Лосский фактически не отходил от этих формулировок, хотя при работе с конкретным материалом ему постепенно приходилось их смягчать.



«Вопрос об исхождении Святого Духа, — писал, он — хотим мы признать это или не хотим — был единственной догматической причиной разделения Востока и Запада. Все другие расхождения, исторически сопутствовавшие первому спору о „филиокве“ или же за этим спором следовавшие, в зависимости от большего или меньшего доктринального значения в большей или меньшей степени связаны с этим первоначальным определением»⁷.

Это в полном смысле *карсавинская* точка зрения, которую — выбирая самое осторожное выражение — разделяли далеко не все православные богословы. Лосский даже в последнее десятилетие своего творчества отстаивает ее в ретроспективной полемике с В.В. Болотовым.

«Приняв толкование формулы διὰ Υἱοῦ, свойственное латинствующим грекам, — писал он, — Болотов умалил разницу вероучения в двух триадологиях, что и позволило ему говорить о двух вполне терпимых друг к другу „богословских мнениях“»⁸.

Эта уступка для Лосского неприемлема: необходимо, чтобы «застывший в своей доктринальной изоляции Запад» перестал «воспринимать византийское богословие как абсолютное новшество» и признал, «что оно есть выражение истин Предания»⁹. По мнению Лосского, именно *Filioque* ответственно за смешение догматики и метафизики, введение отвлеченного «бога философов и ученых» во Святая Святыя. Традиционная, хранимая Востоком формула этого «никогда не допустит»¹⁰.

Триадология «латинского филиоквизма» рядопологается Лосским с триадологией русского софианства, триадологией о. Сергия Булгакова: «И в том и в другом случае, — пишет он, — троичная антиномия упразднена, равновесие между сущностью и ипостасями нарушено: в первом случае в пользу сущности, во втором — в пользу ипостасей»¹¹. Можно в самом деле подумать, что главная цель совершенной формулы догмата — это *равновесие* и *гармония*, а не укрепление и ограждение *веры* в Сына Божия и Сына Человеческого...

В дискуссии с Владимиром Родзянко, тогда еще священником, относящейся к самым последним годам его жизни, Лосский не перестает обличать латинский филиоквизм и противопоставлять ему византийское богословие, но все же приветствует попытку своего оппонента дать «новое осмысление неизменных догматов веры»¹².

Чего Лосский никак у Карсавина почерпнуть не мог, так это ориентации на *паламизм*.

И в данном отношении, а именно — в сочетании борьбы с *филиоквизмом* с апологией *паламизма*, Лосский составляет удивительную параллель жившему в Советской России Алексею Федоровичу Лосеву...

В. Н. Лосский и А. Ф. Лосев

В своих «Очерках античного символизма и мифологии» (1930) А. Ф. Лосев весьма выразительно и резко резюмировал антилатинские и пропаламитские настроения, которые в более смягченном виде составляют важнейшую предпосылку научных изысканий В. Н. Лосского.

Основные источники Лосева — работы Ф. И. Успенского и Л. П. Карсавина (публикация «Откровений блаженной Анджелы»), хотя относительно *философских* определений первого он и высказывается критически.

Главная идеологическая линия рассуждений Лосева сводится здесь, во-первых, к *критике платонизма*, который «ни в какой степени не соединим не только с христианством, но даже и с западно-европейским романтизмом»¹³. Платонизму (в лице Оригена, Иоанна Итала, а также Варлаама и Акиндина) православие, по мнению Лосева, трижды провозгласило анафему.

Без некоторых натяжек и «дорисовок» этот вывод протащить было невозможно, ибо Варлаам воспринимался его противниками как *аристотелик*. Но Лосев готов для пользы дела отождествить *этот* аристотелизм с *неоплатонизмом*.

Во-вторых, платонизм сближается Лосевым с *латинством*, характерным образом обнаружившим себя в учении о *Filioque*. Последнее «есть сначала замаскированный, а потом явный атеизм»¹⁴. *Filioque*, по Лосеву — «основа латинского платонизма», и все другие догматы Католической Церкви «имеют своим основанием *Filioque*»¹⁵.

Таким образом, А. Ф. Лосев излагает все ту же доктрину *филиоквизма*, намеченную Л. П. Карсавиным и ставшую лейтмотивом научной деятельности Лосского.

Оба мыслителя акцентируют внимание на различном подходе неоплатонизма и православия к мистическому соединению человека

с Богом, хотя Лосев более резок и радикален¹⁶. Особенно категоричен он в оценке молитвенной практики Запада, следуя за св. Игнатием Брянчаниновым, М.В. Лодыженским, Л.П. Карсавиным и полностью игнорируя реальное разнообразие западной традиции. Он даже утверждает, что «*кровавое разгорячение в умно-сердечной молитве есть ее Filioque. Оно — необходимый логический вывод из Filioque*»¹⁷.

Расходятся Лосев и Лосский лишь в акцентуации отношений паламизма и платонизма. Лосеву после громких анафем платонизму приходится прилагать немало усилий, чтобы не упоминать этого дискредитированного учения в связи с паламизмом, а Лосский, не ставивший себя в такие искусственные условия, конечно же, занят именно параллелями с неоплатонизмом.

ПАЛАМИЗМ БЕЗ ИМЯСЛАВИЯ

Усвоенная Лосским, практически одновременно с Лосевым, ориентация на паламизм была только-только входившей в моду новацией.

В своей книге «Святые отцы и учителя Церкви» (1926) Карсавин рассматривает как вершину православного богословия «Точное изложение православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина. Он — «самый „церковный“ из св. отцов, дает полное и ясное изложение Православной догмы, искусно минуя спорные вопросы, везде выдвигая твердое церковное основание, но и нигде не закрывая дальнейших путей»¹⁸. В этом суждении Карсавин совершенно традиционен. Так мыслила и Древняя Русь, вплоть до Петра Могилы...

Литургически — до книжной справки последней трети XVII века — второе воскресенье Великого поста отмечалось, согласно старопечатной Триоди, так:

«Неделя вторая поста. Обычная служба бдению. В субботу вечер, на Господи возвах, воскресно все гласу. И в минеи трижды слава святому, аще есть(!). И ныне, Богородичен, гласу, на исхождении, обычно»¹⁹. Старообрядческие календари, разумеется, хранят верность этой традиции по сей день.

Несколько курьезно, что М. Жюжи и С. Гишардон, опираясь на новую редакцию «Последования в Неделю Православия», составленную в 1766 году митрополитом Гавриилом (Петровым) по указанию

императрицы Екатерины II, утверждали, что поскольку здесь были, в частности, опущены анафемы на Варлаама и Акиндина, в XVIII веке Русская Церковь *перестала* почитать св. Григория Паламу, а архиепископ Василий (Кривошеин) в ответ настаивал, что этот факт не показателен и почитание фессалоникийского святителя не умалилось²⁰...

На самом же деле почитание св. Григория Паламы на Руси долгое время носило *чисто формальный характер*, так как после церковного раскола XVII века и победы грекофильской партии у греков *механически* была заимствована новая редакция Постной Триоди. Но в *суть* учения фессалоникийского святителя и его оппонентов никто не вникал и не мог вникать... Яркий тому пример — митрополит Стефан Яворский, который в диспуте с Софронием Лихудом обнаружил полную неосведомленность относительно паламитского богословия²¹.

Древнерусская книжность практически не знала паламитских трактатов²², и объяснять это обстоятельство приходится с особой изобретательностью. Так, например, прот. Иоанн Мейендорф говорил, что переводить их не было нужды, потому что «на Руси не было своего Варлаама»²³...

Впервые в русском переводе сочинения св. Григория Паламы появились в конце XVIII века благодаря розенкрейцеру И. В. Лопухину²⁴, но широкого распространения не получили, поскольку в 1787 году издание было конфисковано²⁵.

Весьма примечательно, что один из первых русских исследователей паламизма, игумен Модест (Стрельбицкий, позднее — архиепископ), вынужден был оправдывать фессалоникийского святителя от расхожих по тем временам обвинений в ереси(!)²⁶; он подчеркивал «умопредставительный» характер различения между *сущностью* и *энергиями* и указывал, что, согласно соборным определениям 1351 года, участвующий в действиях Божиих участвует и в его существе²⁷.

Но соборные решения не возбуждали таких сомнений, какие вызывали сочинения самого св. Григория, а с их текстологией дело обстояло довольно сложно. Так, Модест²⁸ и многие другие (например, издатели РГ, т. 150, 1347–1372, а вслед за ними и архиеп. Василий Кривошеин²⁹) считали «Прозопопею», которая на самом деле принадлежит митрополиту Михаилу Хониату (Акоминату), скончавшемуся около 1222 года³⁰, подлинным сочинением Паламы!

На европейских языках монографических сочинений о Паламе долгое время тоже не было. Лишь в 1911 году по-гречески о нем издал книгу Папамихаил³¹.

Если взаправду считать святителя Григория *вершиной* православной мысли, то придется признать, что вплоть до 1920-х Русская Церковь в богословском отношении была какой-то неполноценной³²...

Примечательно, что в известной монографии архимандрита Киприана (Керна), вышедшей в свет в 1950 году, содержится следующее откровенное признание:

«Св. Григорий Палама еще очень мало изучен. Общепринятой научной оценки он еще не получил. О паламизме как явлении византийской культуры высказывались разные мнения, но все они страдали в достаточной мере односторонностью»³³. Архимандрит Киприан отмечает, что нет согласия даже в том, кого считать *аристотеликами*, а кого *платониками* — Ф. И. Успенский относил к первым исихастов, а Г. А. Острогорский — варлаамитов³⁴...

Во всяком случае, противопоставлять паламизм якобы платоническому латинству или опять же «возрожденскому аристотелизму» — значит игнорировать реальные исторические факты. И по сей день Паламу то тянут к христианскому платонизму ареопагитик, то, напротив, в лагерь аристотелизма и томизма. И дело в том, что оба термина в данном случае не вполне адекватны, а сам паламизм отнюдь не свободен от внутренних противоречий.

Согласно исследованию Х. Барбура, что бы ни говорилось об оппозиции Паламы к западной схоластике, он решительно противостоит платонизму и вписывается в традицию умеренного аристотелизма. Это особенно очевидно на примере Геннадия Схолария, которого увлекли философией *томизма* два *приверженца паламизма* — Иоанн Хортазмен († 1439) и Марк Евгеник († 1445). Они охотно использовали «Сумму против язычников» для защиты христианской веры³⁵...

Вопрос о том, кто именно из русских мыслителей сыграл решающую роль в *новой* ориентации русской богословской мысли на фессалоникийского святителя достаточно принципиален. Очевидно, что ни монография Модеста (Стрельбицкого), ни статьи Г. Недетовского, И. И. Соколова и епископа Порфирия (Успенского)³⁶, ни книга Ф. И. Успенского³⁷ радикального переворота в русском богословском

сознании произвести не могли... А между тем, как справедливо отмечает В. В. Биbihин, «исчезающее, почти совсем стершееся присутствие паламитского догмата в православном богослужении <...> контрастирует с активностью паламизма в теоретическом богословии»³⁸. Странно только, что ближайший сотрудник А. Ф. Лосева, некогда вдохновенно рассуждавший о ведийском «pāmā» в терминах «философии имени» своего учителя³⁹, не захотел вспомнить, что этой «активностью паламизма» русская мысль обязана в первую очередь так называемым «имяславцам» (они же «имябожники») и их апологетам...

«Последователи о. Илариона, — отмечал С. В. Троицкий, — писавшие „Апологию“ и воззвания с Афона, считают себя продолжателями св. Григория Паламы, а противников своих — варлаамитами»⁴⁰. В самом деле, к трактовке Имени Божьего как энергии и анафемам на Варлаама прибегают уже иеросхимонах Антоний (Булатович) и написавший (анонимно) предисловие к его книге свящ. П. А. Флоренский⁴¹. Критически отзывающийся об этих попытках архиепископ Иларион (Алфеев) признает, что в начале XX века в Русской Церкви паламизм был известен мало⁴².

И совершенно очевидно, что именно такие горячие защитники имяславия, как П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, М. А. Новоселов, М. Д. Муретов, а вслед за ними и А. Ф. Лосев, главным образом и способствовали «активизации паламизма» в богословии. Флоренский, в частности, развивал эту тему в лекциях начала 1920 годов — «Об Имени Божиим» (1921) и «Имяславие как философская предпосылка» (1922), а Булгаков посвятил изложению паламизма несколько страниц своей книги «Свет Невечерний», а позднее рассматривал учение св. Григория Паламы об энергиях на семинаре, посвященном Софии-Премудрости⁴³.

Лосский, скорее всего, не знал конкретных обстоятельств, возбудивших в России прежде небывалый интерес к паламизму. Решительный оппонент Булгакова в вопросах софиологии, он не ведал, кому в значительной степени обязан своей пропаламитской агитацией... К паламизму он пришел, судя по всему, не через имяславие, а благодаря каким-то иным, хотя, по сути, уже вторичным влияниям.

С конца 1923-го по октябрь 1924-го Лосский находился в Праге, вынужденно покинув Россию вместе с семьей отца. Прага была центром русской эмиграции, здесь складывался Институт Н. П. Кондакова,

знаменитые «Труды» которого (*Seminarium Kondakovianum*) служили важнейшей опорой преемственности русской научно-богословской и религиозно-эстетической мысли. Года общения с Н. П. Кондаковым, Г. А. Острогорским и другими русскими византологами могло быть достаточно, чтобы обратить внимание на фессалоникийского святителя.

В Праге тогда жил и Г. В. Флоровский. Он вполне мог узнать о Паламе еще в Одесском университете, где преподавал Ф. И. Успенский. Прочитанная о. Георгием в 1930 году на квартире Бердяева лекция об идее обожения на греческом Востоке, которая произвела неизгладимое впечатление на М. Лот-Бородину⁴⁴, не могла обойти паламитской темы... Тем более, что отголоски лосевской полемики сюда тоже могли уже докатиться⁴⁵...

Однако кто и когда сориентировал Лосского на паламизм, остается все-таки пока неясным. В пражский период своей жизни он еще увлекается св. Франциском Ассизским, в Париже углубляется в западную медиевистику под руководством Э. Жильсона.

«НЕТВАРНЫЕ ЭНЕРГИИ» И ФАВОРСКИЙ СВЕТ

Приступая к изложению порой нечетких и терминологически невыдержанных высказываний св. Григория, В. Н. Лосский как будто напрочь забыл уроки Л. П. Карсавина, основу которых составляло превосходное понимание святоотеческого богословия.

Именно критикуя «латинское мудрование», Карсавин писал: «Произвольны и ложны полагание единства (сущности, природы) *вне* Ипостасей и разделение „*actus essentiales*” и „*actus notionales seu personales*”. Равным образом нельзя различать в Божественном содержании „*intra*” и „*extra*”, тварный мир — теофании»⁴⁶.

Вопреки позиции своего учителя, Лосский пишет о необходимости «исповедовать в Боге некое неизреченное различие, отличное от различения сущности и Лиц, такое различие, по которому он был бы и совершенно недоступным, и во многих отношениях доступным»⁴⁷.

Так и хочется спросить, в каких же это *многих*?

Вопрос сей обречен остаться безответным... Но вывод из этого *надуманного* различия звучит совершенно ошеломляюще: «именно необходимость догматически обосновать возможность соединения

с Богом принудила Восточную Церковь сформулировать учение о реальном различии Божественной сущности и энергий»⁴⁸.

Этой-то *необходимости* Восточная Церковь, как и в течение тысячи лет неразделенная с нею Западная, отнюдь не испытывала, ибо мыслила спасение и обожение человека не иначе, как через Ипостаси Троица Божия, добровольное *уподобление* человека Воплощенному Христу-Логосу в его кенотическом, уничиженном облике... И Лосскому приходится насильственным образом далее подгонять под паламитскую терминологию высказывания раннехристианских писателей.

Они, пишет Лосский, «иногда именуют Логос „силой, могуществом“ (δύναμις) Отца, или же Его „действием“ (ἐνέργεια). Афинагор называл Логос божественными „мыслью“ и „энергией“, проявляющимися в творении»⁴⁹.

Итак, оказывается, что раннехристианские авторы называли «энергией» Отца *Вторую Ипостась*, а Палама ипостась и энергии хочет *разделить*...

«Святой Григорий Палама, — вынужден признать Лосский, — прилагает иногда к энергиям — реальным свойствам Божества, которые Святой Троице последствуют, наименование „Божественности низшей“ (υφεϊκενή θεότης) в противоположность сущности — „Божественности высшей“ (υπερεϊκενή), что очень соблазняло его противников»⁵⁰.

Еще бы! Ведь это по сути то же самое, что арианская ересь!

«По учению свт. Григория Паламы, — пишет Лосский, — который здесь только уточняет основную мысль Дионисия, антиномия между богословием катафатическим и богословием апофатическим имеет свое реальное основание в Боге. Как и все богословские антиномии, например антиномия между единством и троичностью, постулировавшая различие между природой и Лицами, антиномия между двумя путями раскрывает перед нашим умом *некое таинственное различие в самом бытии Бога* (курсив мой. — Н. Г.): это различие между Его сущностью и Его действиями, или божественными энергиями»⁵¹.

Настойчиво проводимое св. Григорием Паламой различие между *сущностью* и *энергией* Божией не имеет очевидной опоры в святоотеческой традиции, согласно которой *сущность* вообще не существует отдельно от Ипостасей. На это обстоятельство в свое время удачно обратил внимание епископ Василий (Родзянко)⁵² — и ответ, который дал

ему Лосский, был *двусмыслен*, ибо, прямо не опровергая приведенного положения, отсылает к нескольким текстам, в которых речь идет об исхождении Святого Духа⁵³. Разделять в таком случае приходится именно *Ипостаси* и *энергии*, и либо придавать последним статус *равноипостасности*, либо — что святитель Григорий Палама порой и делал — говорить о них как о «божественности низшей» и тем самым возвращаться в доникейские времена...

В экспозиции Лосского дистанция между сущностью и энергиями заметно колеблется: то она несколько не больше, чем между Первой Ипостасью Св. Троицы, с одной стороны, и Второй и Третьей, с другой⁵⁴ — тогда энергии надо мыслить «равноипостасными»; то это различие подчеркивает непостижимость и недостижимость сущности Божией...

Столь же велико колебание в оценке обстоятельств, способствовавших введению этого различия. В одних случаях речь идет о том, что святитель Григорий просто развил мысли, содержащиеся уже у ранних отцов, в других — что без такого различия нельзя было обосновать идею обожения и «догмат о благодати», наконец, в третьих, что учение о сущности и энергиях — своего рода *disciplina arcana*, тайная христианская наука, которую фессалоникийский святитель был вынужден раскрыть в ответ на провокационные выпады Варлаама⁵⁵...

Согласно Лосскому, эту тайну ограждали от новоначальных по той же причине, по какой в церкви за богослужением не читают «Песнь Песней» и «Апокалипсис», «образы которых заключают в себе тайну тайн, сокровеннейший разум Церкви»⁵⁶. Но это уже явная мистификация в духе Флоренского. На формирование ветхозаветных и евангельских чтений влияли совсем другие мотивы.

* * *

Тема «нетварных энергий» приобретает особую наглядность и остроту в контексте интерпретации Преображения Господня. Лосский связывает паламитскую мистику света с ареопагитиками и придает ей исключительное значение в развитии православного богословия. В то же время, он не идет по пути прямолинейного отождествления Нетварного Света с энергиями и целомудренно воздерживается говорить о его непосредственном воздействии на учеников Спасителя.

«Преображение, — уточняет Лосский, — не было явлением, ограниченным временем и пространством; никакого изменения не произошло во Христе в этот момент, даже и в Его человеческой природе; но изменение произошло в сознании апостолов, получивших на мгновение способность увидеть своего Учителя таким, Каким Он был — сияющим вечным»⁵⁷.

Казалось бы, где как не здесь порассуждать о «нетварных энергиях», но Лосскому не изменяет его богословское чутье, и он ставит акцент на том, что действительно важно в сотериологической перспективе — изменении в *сознании* апостолов...

Теме Фаворского света Лосский посвятил также статью «Икона Преображения Господня»⁵⁸, но вряд ли можно утверждать, что в ней что-то концептуально уточнено... Ссылаясь на 35-е Слово св. Григория Паламы, Лосский пишет, что «сначала Христос показал славу Своего Божества в меру, в которую апостолы могли воспринять благодать этого созерцания, но потом блистание „облака света“ превзошло их силы, Господь стал невидим им, они упали в ужасе»⁵⁹.

Икона, таким образом, не дает никаких оснований рассматривать Нетварный Свет как *соединяющий* учеников с Господом, а скорее — как их с Ним *разделяющий*... Она действительно учит о *неприступной* славе Божества...

Задержим внимание на двух версиях рассказа о Преображении Господнем, внешне вполне совпадающих, но в то же время и существенно различных.

Согласно Евангелию от Матфея (Мф. 17: 2–7), Иисус возвел на высокую гору Петра, Иакова и Иоанна и преобразился пред ними, так что «просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет». В это время явились им и Моисей с Илией, беседовавшие со Спасителем.

Состояние учеников в этот момент было совершенно блаженным («хорошо нам здесь быть»), и Петр предлагает сделать «три кущи», *не выражая никакого страха*. Но когда он говорил, явилось облако, из которого послышался глас, как и в минуту Крещения Иисуса («Сей есть Сын Мой Возлюбленный...»), услышав который «ученики пали на лица свои и очень испугались (φοβήθησαν σφόδρα)».



В изложении от Марка (Мк. 9: 2–7) Петр точно так же предлагает сделать «три кущи», но его слова «хорошо нам здесь быть», как выясняется, не вполне точно передают состояние учеников: «Ибо не знал, что сказать, потому что они были в страхе (εκφοβοί)». И уже в этом состоянии *устрашенности* ученики слышат глас из облака.

В контексте паламитских споров о возможности созерцания Нетварного Света отмеченные расхождения в рассказах евангелистов приобретают принципиально важное значение. Страх, устрашенность как состояние души, предчувствующей Богообщение и приготавливающейся к нему, совершенно оправдан, ведь он — «начало премудрости». Но *полнота* непосредственного Богообщения *не может* осуществляться в страхе, который и оказывается психологической границей, средостением между созерцающим и созерцаемым: «совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4: 18).

Итак, текст (Мк. 9: 2–7) может пониматься как рассказ о некоем чуде, совершенном Спасителем для утверждения учеников в вере в Него как Сына Божия, но здесь передается четкое ощущение *границы*, дистанции между *славой* Учителя и робким *взиранием* на нее отстраненных *страхом* учеников.

Рассказ от Матфея (Мф. 17: 2–7) действительно передает ощущение *полноты* Богообщения, которое, однако, прерывается гласом из облака, *возвращающим* учеников в состояние страха и отделенности от Господа, как бы спускающим их с небес на землю. Поэтому только *этот* текст может служить отправной точкой для рассуждений о Нетварном Свете.

Здесь, однако, прежде всего встает вопрос о *готовности* самих учеников к его созерцанию. Мистико-аскетическая книжность предлагает длинный и трудный путь восхождения к вершине Боговидения, *символом* которого мог бы стать путь апостолов на гору Фавор. Но без этих *внутренних* усилий о непосредственном созерцании Нетварного Света не может быть и речи. Состояние учеников перед Преобразившимся Спасителем могло быть только *предвкушением* и *прообразованием* будущей полноты Богообщения.

М. М. Тареев справедливо отметил, что «славу свою» Господь показал только избранным из избранных, то есть тем, в ком семя «царства Небесного» уже заметно укоренилось⁶⁰. Однако он тут же уточняет, что *само по себе* Преображение, образ *славы* Христа, не могло

еще дать ученикам полноты Богообщения. Для этого им предстояло стать свидетелями Его *уничтожения* и *смерти*, чтобы затем самим через уничтожение и смерть стяжать славу обожения... Им по силам было совместить в своем духовном опыте непосредственное переживание *славы* и *уничтожения* Учителя...

Но в таком случае вопрос о *статусе* созерцавшегося ими *света* теряет свое богословское значение, переходя в сферу психологии *веры* и *сомнения*... Нетварные энергии не могли воздействовать на учеников внешне-магически, однако даже *оптическая иллюзия* могла укрепить их в том сознании, которое внутренним оком прозревало верующее сердце. Совершенно очевидно, что Лосский это превосходно понимал.

В силу сказанного, все рассуждения о том, что на древнерусских иконах «Преображения» якобы отразилось учение Паламы о нетварных энергиях, оказываются лишенными исторической и богословской почвы...

НЕТВАРНЫЕ ЭНЕРГИИ И «ИНФЛЮЭНЦИИ» БОНАВЕНТУРЫ

Для сравнения с учением Паламы В. Н. Лосский избрал величайшего западного мыслителя XIV века, доминиканца Мейстера Экхарта. В этом сопоставлении была своя логика⁶¹, но Экхарт увлек Лосского в изучение Фомы Аквинского и восприятие ареопагитик преимущественно в *доминиканской* традиции. Именно у «ангелического доктора» Лосский черпал и материал, иллюстрирующий тему Богопознания *per essentiam* в западном богословии XIII века⁶².

Между тем, у *францисканцев* он мог найти гораздо более вдохновляющий на компаративистские штудии материал. Дело в том, что св. Бонавентурой, в частности, не только обсуждалась возможность видения *сущности* Божией, но и было развито своего рода учение об «энергиях»...

Лосский, пусть и с некоторыми оговорками, противопоставил *спасение* и *познание Бога*, чего не делали ни Климент Александрийский, ни Августин и за ними весь Запад. Тем самым русский богослов усложнил себе уяснение специфических форм, которые принимала идея обожения в Западной Церкви во времена Бонавентуры.

В первой половине XIII века там активно обсуждались следующие вопросы:

1) познается ли в благодатном видении (*visio beata*) сам Бог; 2) каким образом в благодатном видении Бог соединяется с человеческим сознанием; 3) каким образом в благодатном видении Бог выполняет функции содержания, или предмета опыта.

Точка зрения блаженного Августина воспринималась как утверждающая возможность *непосредственного* познания сущности Божией⁶³, а высказывания Иоанна Златоуста, (Псевдо-) Дионисия и преп. Иоанна Дамаскина — как относящиеся к восприятию Богоявлений, или Теофаний.

В 1241 году парижский епископ Гильом Овернский, поддержанный группой богословов, официально осудил тезис, согласно которому «божественная сущность сама по себе не может быть видима ни человеком, ни ангелом». Эта утверждение гораздо более радикально и бескомпромиссно, чем паламитское учение о Нетварном Свете⁶⁴...

Речь отныне могла идти не о том, *можно ли* видеть Бога, а только о том, *как* это возможно: «*pro firmo tenendum est, — говорит Бонавентура, — quod... [Deus]... videbitur... in gloria in sua substantia. Nec licet huius contrarium sentire et dicere. Nam hic est unus de decem articulis, reprobatis ab universitate magistrorum Parisiensium*» — «*Необходимо твердо держаться того, что... [Бог] видим... во славе в своей субстанции. Непозволительно думать и говорить противное этому. Именно таково одно из десяти положений, осужденных корпорацией парижских магистров*»⁶⁵.

Если прочитать это высказывание в контексте споров о Фаворском свете, то Бонавентура выглядит здесь гораздо смелее, чем фессалоникийский святитель...

В то же время он вводит понятие «инфлюэнции» как божественного снисхождения к человеку: «*nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi, Deo condescende sibi, elevetur ipse supra se. Deus autem non condescendit per sui essentiam incommittabilem, sed per influentiam ab ipso manantem... Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod particeps fiat influentiae deiformis*»⁶⁶.

«*Никто отнюдь не достоин взойти к этому высшему благу, поскольку оно превосходит все границы природы, если только, Богу снисходящу,*

*не поднимется над самим собой. Бог же не снисходит по своей несообщаемой сущности, но через истечение от него происходящее... Следовательно, необходимо для разумного духа, дабы стать достойным вечного блаженства, чтобы стал причастником богодарованного истечения». Эта «инфлюэнция», лишь терминологически отличающаяся от «нетварной энергии», происходит от Бога непосредственно: «*immediate donatur a Deo*».*

Гипотетический «филиоквизм» Бонавентуры нисколько не воспрепятствовал ему выразить всю глубину антиномии Богопознания:

«*Nec anima Christi nec aliqua creatura comprehendere potest immensitatem Verbi increati sive ipsius Dei, et tamen ipsum totum cognoscit. Et possunt ista duo simul stare, immo necesse est ponere, quamvis difficile sit intellectui nostro capere*».

«Ни душа Христова, ни какая-либо тварь не может постигнуть безмерности несотворенного Слова, или Самого Бога, и однако Его всего познает. И могут соплагаться эти два [утверждения], даже скорее необходимо [их] полагать, хотя постичь разумом нашим и трудно».

Позднейшая формула Бонавентуры гласит: «Бог познается весь, но не целиком» — «*totus, sed non totaliter*».

Таким образом, «инфлюэнции» Бонавентуры («*influentia*» в тексте равнозначна выражению «*lumen gloriae*», сияние славы) играют, по сути, ту же роль, что и «энергии» Паламы столетие спустя⁶⁷, но резкого противопоставления их сущности Божией у францисканского богослова все же не отмечается...

Тем не менее, складывается впечатление, что и у Бонавентуры, и у Паламы «инфлюэнции» или «нетварные энергии» призваны не столько играть роль посредника в обожении человека, сколько, напротив, обозначать своего рода пределы этого процесса: по смягченной формуле Бонавентуры, Бог познается весь, но не целиком, а у Паламы вообще по сущности непознаваем...

Весьма показательно, что в конце XVIII века понятие «*influentia divina*» встречается у профессора Московского университета И.-Г. Шварца⁶⁸, хорошо знакомого как с западными мистиками, так и с восточными, не исключая, по-видимому, и св. Григория Паламу...



СВЕТ И МРАК. ПАЛАМИЗМ И АПОФАТИКА

Все пути изысканий Лосского с железной необходимостью вели его к корпусу сочинений, надписанных именем св. Дионисия Ареопагита. Они в равной мере были значимы и для восточной традиции — в частности, для св. Григория Паламы, и для западной — не в последнюю очередь для Фомы Аквинского и Мейстера Экхарта.

При этом основная линия научных интересов Вл. Лосского связана с изучением специфики именно христианского, даже восточно-христианского *апофатического богословия*. Насколько корректно, однако, была поставлена сама задача?

«...Если апофаза, — писал Лосский, — общее достояние религиозной мысли, если мы ее находим и в Индии, и у греческих неоплатоников, и, позднее, в мистике мусульманской, то не имеем ли мы оснований видеть в апофатическом методе Дионисия некую „консекрацию“, священное признание первенства естественной мистики над богословским откровением?»⁶⁹

Подобное решение было для Лосского заведомо неприемлемым. «Естественному богопознанию» он не хотел отдавать слишком много...

Задача заключалась в том, чтобы изыскать некую *differentia specifica христианского* апофатического богословия, противопоставить его *неоплатоническому* и вообще языческому; наконец, возможно даже противопоставить *восточную* апофазу *западной*...

Однако выявляемые им *различия* форм апофатического богопознания обнаруживают надуманный характер, как и сама идея выявить своего рода прогрессивную эволюцию в христианском апофатическом богословии.

Дело в том, что для христианских авторов, живущих в благодати Откровения *Ведомого Бога*, апофаза уже существует только *als ob, как бы*, в ней всегда в снятом виде предполагается катафатическое начало...

Чтобы создать некоторую перспективу «прогрессивной эволюции», Лосский искусственно оттеняет неочевидные различия в путях апофатического богословия Климента Александрийского и Оригена, что и позволяет ему, мягко отстраняя каппадокийцев, найти всеобъемлющий христианский синтез в Ареопагитском корпусе⁷⁰.

Апофатизм Климента Александрийского, определяемый трансцендентностью Отца-Вседержителя, по мнению Лосского, «не смог

освободить тройческого богословия от космологической связанности с Божественной икономией»⁷¹. Зато то, чего «не удалось осуществить александрийскому дидакалу, завершил „искусный аноним“, нанеший после каппадокийцев последний удар триадологическим схемам платоновской традиции и отождествивший непознаваемого Бога апофатического пути с „Триединством“ христианской трансцендентности»⁷².

В этой перспективе и блаженный Августин оказывается только робким предшественником дерзновенных построений Псевдо-Дионисия.

«Путь апофатический в его мысли, — пишет Лосский, — не стал ни этапом умозрения „путем превосходств“, ни „мистическим богословием“, когда высшее незнание становится познанием Бога в Нем Самом. Августиновское „ученое незнание“ имеет совершенно иное назначение. Необходимо дожидаться переводов на латинский Дионисия, Иоанна Скота Эриугены, возрождения платиновской тематики у Мариа Викторина и в образе мыслей некоторых последователей Гильберта из Порреи (его труд „*Liber de causis*“⁷³) и еще других влияний, перешедших в течение XII в. за Пиренеи, чтобы элементы отрицательного богословия блаженного Августина в обрамлении новых контекстов воссияли „непроглядным светом“ мистической апофазы»⁷⁴.

Научная деятельность В. Н. Лосского протекала в достаточно плотной и небезразличной среде западной научной традиции, и неудивительно, что здесь обратили внимание на известную предвзятость его изысканий. В конце концов, Лосскому пришлось признать «справедливость <...> упрека в некотором обострении разницы между Плотинином и Дионисием в чисто мистическом моменте их апофазы, то есть по отношению к пути соединения как такового»⁷⁵.

Но беда в том, что без этого «обострения» весь грандиозный план Лосского *терял смысл*... «Искусный аноним» только *искусственно* может быть противопоставлен неоплатонической апофазе... Нет и не может быть «Триединства *христианской трансцендентности*», потому что только с *явлением* — достоверным и *имманентным* — Сына открылся Бог и как Отец, и как Святой Дух...

Будучи мыслителем честным и самокритичным, В. Н. Лосский с самого начала своей богословской деятельности оказался поставлен в весьма сложное положение, приняв в качестве предельных достижений



и последнего критерия православия двух авторов — анонимного составителя «Corpus Aegrepticum» и святителя фессалоникийского Григория Паламу.

Но Палама в эволюционной схеме Лосского оказывается *выше* Псевдо-Дионисия, и его учение о Фаворском свете — глубже и важнее «мрака», «бессмертной ночи» апофатического богословия.

В XIV веке, по смелому утверждению Лосского, когда «соборами Православной Церкви будет точно определен догмат о благодати (! — *Н. Г.*), образ Божественного мрака — в том виде, в каком мы встречаем его у свт. Григория Нисского и св. Дионисия — утратит свое прежнее значение. Богословие мрака, которое было только догматической метафорой, уступит место богословию нетварного Света как реального элемента мистического опыта»⁷⁶.

Может быть, отчасти в силу такой позиции Лосский весьма критически отнесся к мистической поэзии св. Хуана де ла Крус, в которой образу «мрака» принадлежит одно из ведущих мест. «Ночь» испанского мистика он подчеркнуто ставит даже *ниже* образов Псевдо-Дионисия и св. Григория Нисского.

«Сближение, которое иногда проводят между „мраком“ свято-отеческой традиции и „мистической ночью“ Хуана де ла Круса, — пишет Лосский, — представляется весьма искусственным. У этого великого испанского мистика, несмотря на то, что он ссылается на Дионисия, „мистическая ночь“ соответствует состоянию пассивному, когда душа совершенно лишается всякого общения со светом. У Григория Нисского же мрак, указывающий на радикальную непостижимость Божественной сущности, как бы усиливает пламенное стремление к соединению, в котором тварное существо порывается превзойти себя, бесконечно раскрываясь навстречу общению, возводящему к обожению»⁷⁷.

Подобные соображения не могли не вызвать на Западе вопрос: а знают ли в самом деле восточные христиане «ночи» св. Хуана де ла Крус?⁷⁸

Относительно великого испанского мистика Лосский заметно разошелся во мнении с такими русскими богословами, как Н. С. Арсеньев и архимандрит Софроний (Сахаров).

Арсеньев, друг и соавтор Лосского⁷⁹, не считал уместным прилагать к образам испанского поэта жесткие концептуальные схемы.

«В тишине и смирении и чрез „темноту“ этой очистительной Ночи зовет Бог к Себе... к единению с Собой в любви», — писал он в сочувственном эссе⁸⁰.

Отчасти именно в связи с оценкой умозрений Хуана де ла Крус выявились и определенные расхождения Лосского с архимандритом Софронием (Сахаровым).

«В. Лосский считал, — констатирует иеродиакон Николай (Сахаров), что богооставленность (*derelictio*) — исключительно западный феномен. Потеря благодати (богооставленность) и Гефсиманская ночь у западных аскетов обусловлена искаженным догматическим ведением (и особенно филиокве), как, например, у Иоанна Креста в его „мистической ночи“. Отец Софроний, опираясь на святоотеческую аскетическую традицию и живой опыт Афонских монахов, утверждает, что понятие богооставленности является неотъемлемой частью православной аскетики»⁸¹.

* * *

«*Cogrus Aegoragiticum*» был действительно очень влиятелен в христианской книжности и культуре, но его сильнейшая зависимость от неоплатонических понятий и схем вела, по сути дела, к растворению главной, *сотеариологической* проблемы в метафизических интересах⁸², подмене богословской проблематики *мистической*, учением о «небесной бюрократии»...

«Православная Церковь, — заметил как-то Лосский, — никогда не проводила четкой границы между областью богословия и областью мистики»⁸³. В самом деле, осознать *необходимость* проведения такой границы удавалось по-настоящему нечасто и очень немногим. Хотя Лосский и почитал патриарха Сергия (Страгородского), но, по-видимому, не видел в нем одного из ярких выразителей той «номиналистической» богословской традиции, которая утвердилась на главной сотеариологической оси, умело показав ее, так сказать, внепространственность по отношению ко всевозможным мистическим и метафизическим плоскостям.

В патриархе Сергии Лосский видел прежде всего союзника в борьбе с *софианской ересью*, которая на самом деле возникла как раз



на почве смешения богословия и мистико-метафизических спекуляций «христианского платонизма».

СПОР О СОФИИ

Дискуссия с о. Сергием Булгаковым относительно его софиологической доктрины началась задолго до того, как к ней подключился В. Н. Лосский. Согласно исследованию игумена Геннадия (Эйкаловича)⁸⁴, широкое общественное внимание к богословским новациям о. Сергия впервые привлек митрополит Антоний (Храповицкий) в 1924 году. В частном письме к Булгакову от 22 июля 1926 года о его софиологии критически отозвался о. Георгий Флоровский⁸⁵ и в том же году на соборе епископов Русской Зарубежной Церкви ее осудил архиепископ Феофан (Быстров), о чем вскоре Синодом Зарубежной Церкви был извещен митрополит Евлогий.

По его предложению Булгаков написал «Докладную записку», отвергающую все обвинения, но даже у настроенного на полную беспристрастность в исследовании дела игумена Геннадия она вызвала неподдельное изумление:

«Исследователя софиологии о. Сергия поражает тот факт, что он, имевший в свое время мужество неоднократно отказываться от мнений и позиций, которые он превзошел, как-то не решался ясно отмежеваться от выражений, которые, по существу, незащитимы с той позиции, на которой он хочет пребывать, т. е. с позиции ортодоксальной догматики»⁸⁶.

Своего апогея «спор о Софии» достиг в 1935 году, и роль В. Н. Лосского в этом процессе была едва ли не ведущей.

В 1928 году он сблизился с Евграфом Ковалевским и их дружба сыграла не последнюю роль в создании Братства св. Фотия — своеобразного ордена, целью которого были борьба с внешними и внутренними врагами православия и содействие его возрождению во Франции. Как и в случае с Братством св. Софии, форма объединения была навеяна масонскими структурами, с которыми в это время Е. П. Ковалевский еще сохранял устойчивые связи⁸⁷. Характерно, что в своей речи, произнесенной на одном из заседаний братства, Лосский упоминает о том, что «экклезиологический характер» современной эпохи обнаруживается в «нейтральной и даже враждебной вере среде», а именно, «в движении

к единству рода человеческого, к которому стремятся III Интернационал и масонские ложи, или же социализм и Лига Наций»⁸⁸.

Вместе с другим членом братства, А.В. Ставровским, Лосский приложил немало усилий к тому, чтобы привлечь внимание Московской Патриархии к неправомыслию о. Сергия Булгакова. Именно подготовленные им материалы и послужили основанием для двух указов Московской Патриархии — от 7 сентября и 27 декабря 1935 года, определяющих учение Булгакова как «могущее быть даже и опасным для духовной жизни».

Булгаков вступил в полемику с патриаршим местоблюстителем митрополитом Сергием (Страгородским), а Лосский, в свою очередь, опубликовал против Булгакова книгу «Спор о Софии»...

С богословской стороны уязвимость позиций о. Сергия была несомненной. Защищать такие его тезисы как, например, что София — это «любовь Любви», «живое существо, имеющее ипостась», «четвертая ипостась», «Вечная Женственность», «богиня», «природа Божия» и даже «божество в Боге» (!)⁸⁹, что без софиологической доктрины невозможно богословски обосновать догмат об иконопочитании⁹⁰, никто бы всерьез не взялся.

Коллеги декана Сергиевского института полагали только, что полемика ведется в слишком жестких выражениях и ограничивает свободу мысли... Впрочем, их преемники считали себя вправе цензуровать критиков о. Сергия⁹¹...

В.Н. Лосский не сразу почувствовал двойственность своей позиции по отношению к Булгакову, но с течением времени она беспокоила его все больше и больше. Дело в том, что, жестко и справедливо критикуя учение о Софии-Премудрости, он в то же время превозносил доктрину св. Григория Паламы о нетварных энергиях. Но две эти концепции при желании можно совместить, присоединив к ним заодно и «имяславие». Тугой гордиев узел завязали русские мистики и «реалисты»...

«Спор о Софии» оставался предметом размышлений Владимира Лосского все последующие годы. За несколько дней до смерти он говорил своему другу Л. Буйе о своей озабоченности «теперь, когда время остудило пыл его полемики с о. Сергием Булгаковым, — о которой он нисколько не жалел, воздать должное всему тому, что он мог найти истинного в позициях своего противника, которого столь



сурово критиковал»⁹². Об этом писал и Оливье Клеман⁹³, которому, по-видимому, принадлежат и следующие слова: «все богословие В.Л[осского], сконцентрированное на нетварной благодати, на паламитской концепции божественной энергии, будет пытаться выразить традиционным и строго ортодоксальным путем фундаментальную интуицию о. Булгакова»⁹⁴.

По мнению А. В. Ведерникова, «различие их путей в богословии, равно как и сходство основных богословских интуиций и прозрений, должно стать предметом особого исследования в будущем»⁹⁵.

ОТ МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА К МЕЙСТЕРУ ЭКХARTУ

На протяжении многих лет — с 1926 года и до начала Второй мировой войны — Лосский систематически посещал лекции и семинары крупнейшего исследователя средневековой западной философии Этьенна Жильсона. Именно общение с ним, его студентами и коллегами, среди которых должно также быть выделено имя историка Ф. Лота, способствовало формированию одной из важнейших научных задач Лосского — исследования творчества Мейстера Экхарта.

Экхартом Лосский начал заниматься еще в 1927 году, и именно этот интерес привел его к изучению Фомы Аквинского, Ареопагитик и вообще истории апофатического богословия⁹⁶.

Итоги этого исследования, которое стало центральным в творческой жизни русского богослова, в самом кратком виде могут быть сведены к следующему.

Хотя Мейстер Экхарт как доминиканский монах был исполнен почтения к наследию Фомы Аквинского и внимательно его изучал, в принципиальных вопросах богопознания он занимает несколько иные позиции. Его апофатическое богословие более реалистично (в противопоставлении номиналистическим взглядам) и в отношении возможностей тварного ума более оптимистично, чем у «ангелического доктора»; Мейстер Экхарт здесь ближе к ареопагитикам и неоплатонизму. Эта близость, с другой стороны, проявляется и в явном предпочтении тюрингским богословом августиновского психологизма томистскому натурализму.

Все внешнее, не исключая событий Священной Истории, для него значимо прежде всего в качестве символов и знаков внутренних

состояний души, продвигающейся по путям богопознания. В этом отношении в Мейстере Экхарте вполне можно было бы видеть продолжателя не только блж. Августина, но и Сен-Викторской школы...

В плане учения о «действиях Божиих *ad extra*», то есть вовне, Лосский совсем расходится со своим учителем Карсавиным. «Мейстер Экхарт, — пишет В.Н. Лосский, — не разработал богословской доктрины, которая позволяла бы различать *Esse=Ens* [Бытие=Сущность] и *Esse=Форма* в божественном действии *ad extra* [вовне], настаивая на их тождественности в простом Бытии Бога. Тем не менее, это различие, которое могло бы быть сопоставлено с различием *οὐσία* и *ἐνέργεια* в византийском богословии, предполагается всей совокупностью экхартовского богословия»⁹⁷.

Итак, Лосский готов видеть у Мейстера Экхарта все предпосылки к паламитскому учению о нетварных энергиях. В системе оценок русского богослова это означает — «ἄξιος», наивысшее выражение православного умозрения. К сожалению, Лосский не имел, по-видимому, возможности, сопоставить позиции Экхарта и Бонавентуры, что было бы особенно любопытно...

Если же вспомнить о «неизгладимой печати» *филиоквизма*, которую молодой Лосский под влиянием Л.П. Карсавина намеревался обнаружить у западных мыслителей и, в особенности, у Мейстера Экхарта, то о ней в его монографии не говорится ни слова, сам термин *filioquisme* вообще отсутствует. Не поднимается, даже в качестве маргинальной, проблема *Filioque*... И это отнюдь не потому, что Лосский готовил свой труд для Сорбонны. Он был достаточно щепетилен, чтобы пойти в подобных принципиальных вопросах на сделку с совестью... Просто «филиоквизма» у Экхарта он не обнаружил...

Стремясь найти отголоски и тени «неправославия» в сочинениях Экхарта, противопоставить им «неврежденное учение» Востока, преимущественно св. Григория Паламы, Лосский периодически был вынужден снимать свои не вполне обоснованные подозрения и недоказанные обвинения. Постоянно отталкиваясь от Мейстера Экхарта, он столь же постоянно вновь к нему возвращался, и не случайно именно фундаментальная работа о нем оказалась *последним* трудом В.Н. Лосского.

«Начав с замысла показать не только ошибочность Экхарта, но найти и продемонстрировать его конкретную ошибку, *proton pseudos*

всей западной мистики, — пишет Л. Буйе, — ему, по-видимому, — лучше чем кому-либо из западных ученых, — удалось оправдать Экхарта от всех наветов, долгое время препятствовавших признанию его православия (в самом широком смысле слова)»⁹⁸.

Лосский, несомненно, не мог пройти мимо учения Мейстера Экхарта об «искре Божией» в человеке, которое так привлекало многих русских мыслителей. Предпосылки этого учения он находит уже у Оригена и излагает его с несомненной симпатией.

В учении о личности Экхарт, согласно Лосскому, следует традиции, определяемой понятием *воипостазирования*, поглощения Ипостасью Логоса человеческой личности Христа. Однако очевидно, что к статусу обоженной личности Экхарт отнюдь не безразличен.

Сам Лосский вполне определенно склоняется к тому, чтобы сконцентрировать внимание как на нравственных усилиях личности, идущей по пути спасения, так и на конечном ее состоянии *обожения*. И Экхарт дает ему определенную поддержку в его собственных размышлениях.

«Термин *persona*, — отмечает Лосский, — в латинских сочинениях Экхарта, чаще всего является синонимом *suppositum'a* [*подлежащего*] и должен обозначать, в учении о человеке, прежде всего индивидуума, подчиненного числу, как и все, что составляет части материального мира. Однако при этом Экхарт дает понять, что в состоянии прославления избранные не будут деперсонализированы: имея все общее, они известным образом будут различаться между собой, создавая своего рода множество, трансцендентное по отношению к числу»⁹⁹.

Эта точка зрения Лосскому, несомненно, была близка. Статус обожженной личности определял основания его христианского персонализма.

ИСКУПЛЕНИЕ И СПАСЕНИЕ

У Лосского вызывало решительное неприятие то, что он называет «искупительским богословием», когда развитие богословской мысли обходится только «тремя вехами: первородным грехом, его исцелением на Кресте и усвоением христианами спасительного последствия подвига Христова»¹⁰⁰.

На этом фоне Воскресение и Вознесение «представляют собой лишь славное завершение Его подвига, своего рода апофеоз, не имеющий прямого отношения к нашей судьбе»¹⁰¹.

Лосский здесь, так или иначе, метит не только в юридизм, но и в мистический онтологизм, которому, как мы знаем, отдал дань и прот. Георгий Флоровский¹⁰². Здесь намечается существенный пункт их расхождений как в области сотериологии, так и – вполне естественно — экклесиологии.

Сама идея искупления, спасения создает исключительно негативный ориентир, с которым идея обожения кажется трудно совместимой. Со всей решительностью Лосский утверждает, что «понятие нашего конечного обожения не может быть выражено только на христологической основе и требует пневматологического развития»¹⁰³. Его серьезно заботит «сакраментальный детерминизм, при котором „органический“ процесс спасения, совершающийся в церковном коллективизме, направлен к тому, чтобы упразднить личную встречу с Богом»¹⁰⁴... Мейстер Экхарт был озабочен той же проблемой...

Пневматологическая линия у Лосского неотделима от персоналистической¹⁰⁵, и если в «асимметрической» христологии Флоровского *человеческая личность Христа* мыслится полностью «воипостазируемой», поглощаемой Божественной Ипостасью, то Лосский, разумеется, должен говорить именно об одной, но *сложной* Ипостаси Христа, ибо иначе бессмысленно утверждать и многообразие обоженных личностей.

«По-видимому, — пишет он, — существует столько же союзов с Богом, сколько и человеческих личностей, поскольку каждая из них предполагает уникальное, абсолютно неповторимое отношение с Божеством, и на небе возможно столько же явлений святости, сколько было, есть и будет личных судеб на земле»¹⁰⁶.

Все это не вызывает сомнений. Но Лосский прошел по своему *пневматологическому* пути только до половины. Решив все-таки отдать дань мистико-натуралистическому пониманию спасения, он предложил *разделить* искупление и спасение, и первое отнести к безличной «человеческой природе», а второе — к «личности»¹⁰⁷.

Однако как в Божестве, так и в человечестве, «природа» или «сущность» *не имеет самостоятельного бытия* помимо ипостасей, или лиц. Природа «сама по себе» *не грешит*, а только «в лице

Адама», и «сама по себе» *не спасается*, а только — «в лице», в каждом *конкретном* лице, и *образом* этого спасения является подвиг Христа на кресте. Самый этот подвиг без *личных* усилий никакую «природу» спасти не мог, ибо только в лицах она имеет бытие...

Искушение и спасение *нельзя* разделять, как только условно можно разделять *природу* и *ипостась*. И *усвоение* подвига Богочеловека, то есть *обожение* конкретной личности или ее *спасение* есть прежде всего дело *нравственно-психологических усилий* личности. А поскольку как личность она существует в общении с другими личностями, то дело ее спасения вершится в молитве как «беседе со Христом» и молитвенном общении с членами Его Церкви:

«С преподобным преподобен будеши... и со строптивым развратиши» (Пс. XVII, 26–27)...

Лекции Лосского по догматическому богословию, возможно, не случайно оказались незавершенными.

Его «Догматика» формально заканчивается *Воскресением* — с «воскресением камней» (!). Это уже, конечно, из области литургической поэзии («видеша ты воды, Боже, и убоишися»)...

Но вот отсутствие *Вознесения* и *Пятидесятницы* как важнейших пневматологических событий, без которых *смысл* Воскресения не был бы благовестован и усвоен, свидетельствует как раз о том, что *пневматологический* аспект спасения Лосский не успел в период чтения этих лекций продумать и раскрыть во всей полноте.

Конкретность Истины. Вл. Лосский и Жан Валь

В 1939 году Лосский знакомится с известным французским философом Жаном Валем. Своеобразный неоромантик, знаток гегелевой «Феноменологии духа», Валь, подобно Ивану Ильину, размышляет о «конкретности Бога и человека». Валь очень чуток к апофатическому богословию, «знающему незнанию». Метафизика для него — всегда рефлексия по поводу какого-то особого опыта, мистического, поэтического; она всегда *вторична*.

Он полагал, что метафизику можно представить в виде пирамиды, которая одновременно в основании и на вершине соприкасается

с поэтическим творчеством. Метафизика, в конечном счете, есть опыт без объекта, который всегда возвращает нас к субъекту. Валь, как отмечает Жан Лакруа, принадлежит к той же «духовной семье», что и Паскаль, Киркегор, Ницше. Его диалектика — «диалектика напряжения, а не синтеза»¹⁰⁸.

По-видимому, Ж. Валою удалось высказать некоторые принципиальные идеи, которые пришлось по сердцу русскому богослову. Лосскому было сродни его понимание метафизики, так как истина для него несомненно конкретизировалась в *лице*. Опыт иконы, «умозрение в красках» и есть прекрасная форма *конкретизации Истины*. Не случайно, быть может, Лосский напишет совместно с Л.А. Успенским книгу «Смысл икон» (1952) как раз в то самое время, когда будет посещать семинары Ж. Вали (1953) и выступать на них с докладами о богословском понятии личности и «богословии образа»...

В православном богословии Лосский специально выявляет «принцип редукции к конкретному», который, как замечает О. Клеман, имеет *три аспекта*: во-первых, это *историчность Откровения*, во-вторых, *практический характер богословия*, определяемый его *сотеиологическими задачами*; в-третьих, это «*момент актуальности*», поскольку богословие есть непрестанное свидетельство о Пятидесятнице, ее «возобновление» *здесь и сейчас*, в среде конкретных современников¹⁰⁹.

Хотя Лосский и не был склонен разделять богословие и метафизику, он не мог не замечать, что последняя очень часто совершенно лишена сотеиологической перспективы.

Истинное богословие не только преображает метафизику, но и преодолевает зависимость от нее. Оно смотрит на метафизику с точки зрения «апофатического номинализма», и только отсюда подходит к последним основаниям бытия и тайне человека: «уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, — не случайно подчеркивает Лосский, — превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее»¹¹⁰.

В перспективе христианского персонализма, коль скоро речь идет об «образе», или об «искре Божией», сравнимой с бессмертным египетским *ка* или индийским *Атманом*¹¹¹, нет ничего надежнее, как укрыть наготу аналитической мысли апофатическим покрывалом...



* * *

В отличие от Флоровского, у Лосского не было драматического переворота в самоопределении, переоценки ценностей. Он всегда был верен своим изначальным идеалам и лишь постепенно корректировал крайности своих исходных посылок.

«Святым Духом всяка душа живится»... Эти слова — неотъемлемая часть православного литургического сознания. Если в трудах В. Лосского на место неудобопонятных «нетварных энергий» поставить имя Третьей Ипостаси, литургически привычные «благодать», «наитие» и «действие» Святаго Духа, будет устранен наиболее заметный их диссонанс и с древнерусской богословской книжностью, и с общим всей неразделенной Церкви пониманием дела спасения. А «пневматологический» аспект в его экклесиологии и сотериологии получит достойное и логичное завершение.

Остается лишь болезненный вопрос об *исхождении* Св. Духа... Спор вокруг *Filioque* кажется какой-то дурной, безвыходной бесконечностью... *Пневматологическая* линия, которой последовательно держался В. Лосский, как нам кажется, вполне могла бы окончательно снять те обертона квазимонархизма, которые издавна сказывались на вопросе о свойстве Третьей Ипостаси. Если Отец и Сын познаваемы только в Духе, то есть *знание* Отца и Сына есть *дар Святаго Духа*¹¹², то важно на самом деле не только, *от кого* Он *исходит*, а прежде всего, кого *открывает*...

Как бы там ни было, в творчестве В. Н. Лосского исчерпали себя не только тема «филиоквизма» и прогрессивного развития богословской мысли в направлении «догмата о благодати», но и всякая возможная метафизика, исходящая из предвзятого разделения Востока и Запада.

* * *

Написанная еще в 1975 году работа Роуэна Уильмса о В. Н. Лосском, на недоступность которой приходилось раньше сетовать, теперь появилась в тщательно подготовленном русском переводе¹¹³. Это, несомненно, достаточно объективное и весьма деликатное по форме изложения исследование. Богословие Лосского представлено в нем в широком контексте восточной, западной и русской традиций религиозного

умозрения. Особенно детально сопоставлены метафизические искания Лосского и Булгакова, тонко подмечены характерные расхождения с Г.В. Флоровским.

Три направления в богословских построениях Лосского выделяются Уильямсом в качестве принципиальных — интерпретация *паламизма* как наиболее полного раскрытия восточно-христианской умозрительной традиции, *пневматология* и *персонализм* как основа православной антропологии. И поэтому, совершенно неизбежно, критика взглядов Лосского оказывается связана с уяснением философских устоев учения св. Григория Паламы...

Не приходится удивляться, что Уильямс сталкивается с «обескураживающей философской наивностью» Паламы¹¹⁴, он не может не заметить, что «Палама во многих отношениях поразительно нетипичен для святоотеческого и византийского богословского этоса»¹¹⁵, хотя и отдает ему дань уважения как духовному учителю. Уильямс вынужден констатировать, что понятие Божественной «энергии» как «одной и простой», принятое Иоанном Дамаскиным вслед за Максимом Исповедником, «было очень плохо усвоено большинством позднейших византийских богословов»¹¹⁶...

Отсюда неизбежен вывод и в отношении незавершенной системы самого Лосского:

«...Затруднения и непоследовательность Лосского по вопросу, как Бог познается и допускает причастие к Себе людей, — пишет Уильямс, — происходят из его скорее не критического обращения с традицией, полной философских и логических неувязок, которая, кажется, никогда не становилась объектом строгой систематизации»¹¹⁷.

Но без паламизма «система» Лосского рассыпается на глазах, и, по-видимому, отнюдь не в систематичности заключалось главное достоинство его творчества. При всех логических нестыковках, проявлениях романтической доверчивости к отдельным положениям предшественников¹¹⁸, у Лосского, как отмечает Р. Уильямс, «налицо та *свобода* от богословского архаизма, которую не часто встретишь у Флоровского»¹¹⁹.

Различие двух крупнейших православных богословов XX века не только в этом. Асимметрической христологии Флоровского явно противостоит пневматологическая и персоналистическая установка Лосского. Ясно понимая истоки и суть этого расхождения, Уильямс

дает понять: Лосский несомненно видел, что христология Флоровского, выраженная «двусмысленным» языком, с персонализмом принципиально согласована быть не может. Не прямо, а через критику Хомякова, умалявшего значение личностного начала, Лосский показывает, что квазидокетическая, по сути, трактовка Личности Христа ведет к тому, что Он предстает «Кроносом, пожирающим собственных детей, поглощающим все конкретные человеческие личности в Свою собственную личность»¹²⁰.

Многим обязанный не только Флоровскому, но и Карсавину, по вопросам метафизики личности Лосский расходится и с ним. Ибо у Карсавина «нет чувства конкретной личности как тайны, непостижимости, единственной в своем роде реальности, но лишь метафизический тезис о том, что личность в абстрактном смысле есть таинственность законов, по которым она живет и действует»¹²¹.

Все должно было идти к тому, чтобы раскрыть *западные* корни персоналистической направленности исканий Лосского. Но Уильямсу непременно хотелось видеть в Лосском продолжателя именно русской философской традиции, и потому он неизбежно впадает в противоречие с самим собой. Перечислив целый ряд известных имен (включая Хомякова и Карсавина!), он полагает в основу персонализма Лосского «настойчивое утверждение» ряда русских философов, согласно которому «личностное и коллективное следует рассматривать не как противостоящие, а как взаимодополняющие начала»¹²².

Но нельзя же забывать, что само понятие *личности* в русском богословии начинает играть какую-то роль лишь в 40-х годах XIX века¹²³, что оно не встречает сочувствия ни у славянофилов, ни у К. Н. Леонтьева и получило весьма двусмысленный статус у того же Карсавина, что персонализм Вл. Соловьева укоренен именно в западной традиции. Если уж искать реальные истоки диалектики *личного* — *коллективного*, то надо обращаться не к востоку, а вспомнить о Гегеле, Мёлере — и молодом Марксе... Но прежде всего — о блаженном Августине. И Уильямс это очень хорошо понимает.

«Обращение Лосского к греческим отцам как к источникам его персоналистического понимания образа Божия, — пишет он, — обречено на провал: персонализм в форме, подобной той, которую он принимает у Лосского, представляет собой поставгустиновское развитие

христианской мысли, зависящее от открытия Августином уникальности отношений каждой человеческой души с Богом»¹²⁴.

Насколько отдавал себе в этом отчет сам Лосский? Это важный вопрос. Ведь каждый мыслитель тем более самостоятелен, чем яснее он сознает свою зависимость от других... Несомненно, во всяком случае, что Лосский готов защищать Августина от целого ряда обвинений, в том числе, и в *филиоквизме*¹²⁵. А цитируемое Уильямсом замечание Лосского, что блж. Августина можно считать «отцом Церкви того же порядка, что и св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский и другие»¹²⁶, свидетельствует об определенном сдвиге в историческом сознании русского мыслителя...

Поэтому, в самом деле, невозможно отказать исследователю деятельности В.Н. Лосского в праве признать за русским богословом «большую открытость, чем он сам за собой сознавал»¹²⁷.

Примечания

1. К сожалению, мне не были доступны работы: *Williams R. The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique*, D. Phil. Thesis. Oxford, 1975; *Williams R. The Wound of Knowledge*. London, 1979; *Williams R. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review* (London) IX. 1–2. 1977. P. 27–44.
2. В изложении биографических сведений о В.Н. Лосском основной материал дает анонимная заметка, предположительно написанная *Оливье Клеманом*: *Notice biographique // Messageur de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. Mémorial Vladimir Lossky. 1903–1958. 1959, № 30–31. P. 81*. На нее, в основном, опирается статья: *Ведерников А.В. Владимир Лосский и его богословие // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 215–230*. В этом же сборнике — «Список опубликованных трудов Вл. Лосского» (с. 233–236), доведенный до 1967 г. См. также: *Василий [Кривошеин], архиеп. Памяти Владимира Лосского // Богословские труды. Сб. 26. М., 1985. С. 156–158; Мумриков А., диак. О богословии Владимира Лосского (Там же. С. 159–162); Schultze B. Lossky // Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. LXII–LXIII. P. 1976, col. 1018–1019*.
3. *Notice biographique // Messageur... 1959, № 30–31. P. 81*. Данная информация повторяется в статье: *Schultze B. Lossky // Dictionnaire de Spiritualité, t. IX. Fasc. LXII 1959, № 30–31. P. 81. LXIII, col. 1018*.
4. *Карсавин Л.П. О началах // Символ. 1994, № 31. С. 317*.

5. Там же. С. 319. За обоснованием и развитием всех этих мыслей Карсавин отсылает к своим статьям «Уроки отреченной веры» («Евразийский временник». 1925, № 4) и «Достоевский и Католичество» (в сборнике статей памяти Ф. М. Достоевского / Под ред. А. Долинина. Пг., 1922).
6. Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси // Богословские труды. Т. 38. М., 2003. С. 237 сл.
7. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. Сб. статей / Под ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 347.
8. Там же. С. 349.
9. Там же. С. 376.
10. Там же. С. 367.
11. Там же. С. 372.
12. Там же. С. 389. Согласно устному преданию, восходящему к самому епископу Василию (Родзянко), статью о возможном решении проблемы *Filioque* он написал именно по предложению В. Н. Лосского и потому был чувствительно задет его неожиданно жесткой реакцией...
13. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Издание автора, 1930. С. 843.
14. Там же. С. 859.
15. Там же. С. 866.
16. «В то время как христианство разработало подробнейшую и сложнейшую физиологию молитвы, платонизм на тысячах страниц, посвященных экстазу, не пророняет об этом почти ни слова»; «*платоническая мистика принципиально не различает ни человека от богочеловека, ни обряда от таинства, ни молящегося дыхания и сердца от прочего тела*» и т. д. — Лосев А. Ф. Цит. соч. С. 854–855.
17. Лосев А. Ф. Цит. соч. С. 871.
18. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 158.
19. Триодъ Постная. М., 1642. Л. 318.
20. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. 1952–1983. Н. Новгород, 1996. С. 208, прим.
21. Ответ Софрония Лихуда / Пер. и вступ. Ст. В. В. Аржанухина // Историко-философский ежегодник, 1993. М., 1994. С. 228–255.
22. В 1981 г. в сербской рукописи конца XIV в., хранящейся в Государственном историческом музее в Москве, автор этих строк обнаружил перевод сочинения, надписанного (несколько позднее создания основного текста) именем св. Григория Паламы; найден был и его русский список — правда,

- XVIII в. (см.: Гаврюшин Н. К. Архимандрит Киприан и его книга о святителе Григории Паламе // Встреча. 1995, № 3. С. 13–19). Однако общей картины этот перевод изменить, конечно, не может.
23. Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь. Очерки по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990. С. 154–175.
 24. Святого отца нашего Григория Палама (!), архиепископа Фессалонитского, Десять бесед <...>. М.: тип. И. Лопухина, 1785.
 25. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Т. 1. М., 1963. С. 257. № 1633.
 26. «Ни один, можно сказать, поборник веры и благочестия православной Греческой церкви вообще не испытал столько клевет и несправедливых обвинений в отступлении от православия и правил подвижничества, как святой Григорий Палама. Не только современные ему западные, но и восточные историки и богословы старались затмить высоту подвигов этого святого мужа, находить в его творениях много ересей как следствие отделения Восточной Церкви от единства с Западной. И в новейшее время, даже в некоторых общеупотребительных сочинениях нашего отечества, св. Григорий Палама и его сообщники называются сектою, под именем Паламитов и Исихастов, получившею начало свое будто еще в XI-м веке <...> При всем том, защитников св. Григория Паламы в сравнении с его противниками наберется очень немного». — *Модест (Стрельбицкий), игум.* Св. Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. Киев, 1860. С. 2, 4.
 27. *Модест (Стрельбицкий), игум.* Цит. соч. С. 126–127.
 28. Там же. С. 108–110.
 29. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. 1952–1983. Указ. изд. С. 122.
 30. DS, Fasc. LXVIII–LXIX, col. 1177.
 31. *Паπαμῆχael Γ.* Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς. Αλεξάνδρεια, 1911.
 32. Подобную точку зрения отстаивает В. М. Лурье (иеромонах Григорий), в апологетическом творчестве которого борьба за паламизм и критика «филиоквизма» ведутся в лосевской тональности. См. его проповедь «Православие — это учение Бога о Самом Себе. Святитель Григорий Палама как критерий Православия» 10/23.03.2003 (http://st-elizabet.narod.ru/ggr_propovedi/2003/propoz_03_23.htm).
 33. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 9–10.

34. Там же С. 12. Ср. точку зрения еп. Василия (Кривошеина): «представляется исторически неверным видеть в исихастских спорах XIV века одну лишь философскую полемику или отзвук старинной борьбы византийских аристотеликов и платоников (таково мнение Ф. Успенского в его „Очерках по истории византийской образованности“»». — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. 1952–1983. Указ. изд. С. 205, прим.
35. См.: *Barbour, H. Chr.* The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and his Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the *De Ente et Essentia* of Thomas Aquinas // *Studi tomistici*, 53, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993.
36. *Недетовский Г.* Варлаамитская ересь // Труды КДА. 1872, февраль. С. 316–357; *Соколов И. И.* Варлаам и варлаамиты // Православная богословская энциклопедия. Т. III. СПб., 1902. С. 149–157; *Порфирий (Успенский), еп.* Первое путешествие в афонские монастыри и скиты. Киев, 1877. I. С. 229–262.
37. *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 246–388.
38. *Бибихин В. В.* Материалы к исихастским спорам // Синергия. Проблемы аскетике и мистики православия. М., 1995. С. 191.
39. *Бибихин В. В.* *Nāma* // Языковая практика и теория языка. Вып. I. М., 1974. С. 48–76.
40. *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. XI.
41. *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апология веры во имя Божие и во имя Иисус. М., 1913.
42. *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 2. М., 2002. С. 200.
43. См.: Братство святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. Москва-Париж, 2000. С. 116.
44. *Schultze B. Lot-Borodine* // *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IX, col. 1019.
45. Свое знакомство с основными работами А. Ф. Лосева Флоровский засвидетельствует несколько позднее в статье «О воскресении мертвых» (В сб.: Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Paris, s.a. [1935]. С. 135–167).
46. *Карсавин Л. П.* Уроки отреченной веры // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925. С. 105, прим.
47. *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Указ. изд. С. 55.
48. Там же. С. 56.

49. Там же.
50. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 64. Ср.: *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Указ. изд. С. 94–95.
51. *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 92.
52. *Родзянко Вл., прот.* Как разрешить проблему «Филиокве»? // *Messageur...* 1955, № 24. С. 265.
53. 38-е письмо свт. Василия Великого, § 4 (PG 32, 329–332), и у свт. Григория Нисского два текста в книге I против Евномия (PG 45, 369 et 416). — *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 389.
54. «Сущность следует признавать высшей по отношению к энергиям в том же смысле, в каком об Отце — едином Источнике Божества — мы говорим как о Первом по отношению к Сыну и Духу». — *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 95.
55. «Легко можно понять, — пишет Лосский, — что чувствовал свт. Григорий Палама, когда он оказался вынужденным выразить в догматической форме то, что относилось к области тайны, то, что следовало хранить в безмолвии созерцания, а не доводить до сведения всех в доступных разуму понятиях». — *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 89. В другом месте Лосский отмечает, что «Свт. Григорий Палама, свидетельствуя о различии в Боге сущности и энергий, признается, что высказывает эту тайну лишь по необходимости, понуждаемый невежественным вторжением в нее Варлаама. См.: Деяния собора 1350 года: Mansi 26, 138». — Там же. С. 424.
56. *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 424.
57. Там же. С. 101.
58. *Лосский В. Н.* Икона «Преображения Господня» // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата.* 1955, № 22. С. 116–119.
59. Там же. С. 117.
60. *Тареев М. М.* Христос. Сергиев Посад, 1908. С. 279 сл.
61. Сравнивать Паламу и Экхарта начал еще К. Радченко (*Радченко К.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1892. С. 121), критические выводы которого в отношении паламитского учения пространно цитирует В. В. Бибихин (*Бибихин В. В.* Материалы к исихастским спорам // *Синэргия. Проблемы аскетики и мистики православия.* М., 1995. С. 198–199).
62. «Фома Аквинский предлагает нам это учение о блаженном видении (*visio beata*) в нескольких своих трудах, в частности в „Сумме против

- язычников“ (III, 51, 54, 57), где он пространно рассуждает о блаженстве людей, одаренных разумом. В его „Сумме богословия“, 1а, двенадцатый вопрос — „Каким образом Бог нами познается?“ (*Quomodo Deus cognoscatur a nobis?*) — почти целиком посвящен видению Божественной сущности тварными умами». — Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 115. По убеждению Лосского, «различие между видением познания и видением полного постижения станет как общим местом для всей схоластической системы, так и ее обоснованием при толковании свв. отцов — и прежде всего отцов греческих, чье богомыслие чрезвычайно трудно согласовать с западным учением о видении Бога в Его сущности». — Там же. С. 116.
63. Она, как признает и Лосский, восходит к Клименту Александрийскому. «...В богомыслии Климента, — пишет он, — мы находим все вероучительные элементы, позволяющие утверждать возможность созерцания божественной сущности» (Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 157).
64. «Свт. Григорий Палама, — пишет Лосский, — отмечает в своем „Theophanes“, что мнение, будто святые могут быть причастны самой сущности Бога, свойственно мессалианам (PG 150, 933–936); к мессалианству же относит он и учение о возможности *видеть* Божественную сущность (Homilia 35, in transformationem, PG 151, 448)». — Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 86.
65. *Bonaventurae Commentarii in II Lib. Sententiarum*, d. 3, a. 2, q. 3 ad 7. Цит. по: Hoye W. J. Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert // Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Berlin-New York, 1976. S. 271. Как отмечает В. Хойе, Бонавентура здесь отвергает различные известные ему учения о теофаниях, которые, по его убеждению, противоречат разуму и Св. Писанию.
66. *Bonaventurae Breviloq.*, V. C. 1 (5, 252). Цит. по: Hoye W. J. Gotteserkenntnis per essentiam... S. 273.
67. Там же. С. 270.
68. Федоров А. А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль (последняя треть XVIII — первая треть XIX века). Н. Новгород, 2001. С. 201.
69. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 15.
70. «В отличие от неоплатоников и Оригена, для которых отрицательное богословие не противоплагается положительному, служа путем к соединению с «ѣν», которое как «Единство» всё же может быть положительно определено, автор «Ареопагитик» отрицает всякую определенность Бога, даже характер предмета познания или незнания. С другой

- стороны, в отличие от Климента Александрийского и, отчасти, великих Каппадокийцев, он настаивает на реальном значении божественных имен, обосновывая положительное богословие». — *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. С. 48.
71. Там же. С. 29.
 72. Там же.
 73. Современное понимание генезиса и авторства этой книги изложено в: *Costa d'Ancona, C.* Recherches sur le Livre des Causes. Paris, 1995.
 74. *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. С. 44.
 75. Там же. С. 23.
 76. Там же. С. 81. «Догмат о благодати» — это, конечно, свидетельство некоторого внутреннего полемического напряжения, но в то же время и прямое признание, что понятием «благодати» вполне возможно заменить «нетварные энергии»...
 77. *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. С. 74–75.
 78. *Hausherr.* Les Orientaux connaissent-ils les „nuits” de saint Jean de la Croix? // *Orientalia Christiana periodica*, t. 12. 1946. P. 5–46.
 79. Совместно с Н. С. Арсеньевым Лосский написал работу о русском старчестве: *Lossky Vl., Arseniev N.* La paternité spirituelle en Russie aux XVIII-ème et XIX-ème siècles. 1977. В русском переводе издан раздел этой книги «Оптинские старцы» (*Лосский В.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 161–195).
 80. См.: *Арсеньев Н.С.* Мистическая поэзия Хуана де ла Крус // *Арсеньев Н.С.* О жизни Преизбыточествующей. Брюссель, [1966]. С. 216.
 81. *Николай (Сахаров), иеродиак.* Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // *Церковь и время.* М., 2001. № 3 (16). С. 229–270.
 82. Не случайно комментированием этого корпуса занимался преп. Максим Исповедник — по признанию самого же Лосского, «наименее сотериологичный и сравнительно с другими отцами может быть наиболее метафизичный». — *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. С. 274.
 83. *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. С. 88.
 84. *Геннадий (Эйкалович), игум.* Дело прот. Сергея Булгакова (историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980.
 85. Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу [публикация *А.М. Пентковского*] // *Символ.* 1993, № 29. С. 205.
 86. *Геннадий (Эйкалович), игум.* Цит. соч. С. 9.

87. Он вышел из масонства в 1937 году. См.: *Серков А. И.* История русского масонства после Второй мировой войны. СПб., 1999. С. 23. Дружба Лосского с Е. Ковалевским продолжалась до 1953 года, когда последний, уже будучи священником, разорвал отношения с Московской Патриархией. Тогда Лосский покинул Институт св. Дионисия, в котором они с о. Евграфом работали вместе со дня его основания (1945).
88. *Лосский В. Н.* Догмат Церкви и экклезиологические ереси // Богословские труды. Т. 38. М., 2003. С. 237.
89. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 212, 213; *Булгаков С. Н., прот.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 125; *Булгаков С. Н., прот.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 46–50.
90. *Булгаков С. Н., прот.* Икона и иконопочитание. Париж, 1931. С. 38 и след.
91. См. об этом, напр.: *Озolin Н., прот.* Учение протоиерея Сергия Булгакова об «описуемости Бога» в свете православной иконологии // Искусство христианского мира. Сб. статей. Вып. 7. М., 2003. С. 5, прим.
92. *Bouyer L.* D'un ami catholique... // *Messageur de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale.* 1959, № 30–31. Р. 91.
93. «...Когда опасность была преодолена, он, верный своей интеллектуальной честности, уважению одновременно и к нюансам и величию, хотел подчеркнуть позитивные интуиции о. Сергия Булгакова». — *Cléman O.* Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit // *Messageur...* 1959, № 30–31. Р. 205.
94. Notice biographique // *Messageur de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. Mémorial Vladimir Lossky. 1903–1958.* 1959, № 30–31. Р. 82.
95. *Ведерников А. В.* Владимир Лосский и его богословие... С. 218.
96. Notice biographique // *Messageur...* 1959, № 30–31. Р. 82.
97. *Lossky V.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960. Р. 344.
98. *Bouyer L.* D'un ami catholique... // *Messageur...* 1959, № 30–31. Р. 92.
99. *Lossky V.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Р. 189.
100. *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 275.
101. Там же. С. 276.
102. См.: *Гаврюшин Н. К.* «...Чтобы иссякло упорство раздора». Штрихи к портрету Г. В. Флоровского // *Символ.* 2003, № 47. С. 224–228.
103. *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 281.

104. Там же. С. 283.
105. «Дело Сына относится к человеческой природе — это она искуплена, очищена, воссоздана Христом; дело Духа Святого обращено к личностям» (Там же. С. 554).
Насколько нам известно, есть только одна небольшая работа, посвященная анализу понятия личности у Вл. Лосского. Она принадлежит перу его сына Николая: *Лосский Н., диак.* Понятие личности по В.Н. Лосскому // Православное учение о человеке. Москва—Клин, 2004. С. 324—329. По Лосскому, как пишет о. Николай, «личность есть несводимость человеку к природе», то, что превосходит природу (С. 327). «Привилегия в его глазах была ни чем иным, кроме ответственности (так, во всяком случае, он воспитывал своих детей)» (С. 328). То есть тут нет ничего прямо об «искре Божией» и «нетварном начале», но есть о «царском служении» как ответственности и «подлинном господствовании», осуществляемом в уважении и любви к ближнему и ко всему творению (С. 329). Это богоподобие не «субстанциальное», а «функциональное», деятельное.
106. *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. С. 283. «Воплощение и искупительный подвиг Христа, взятые отдельно от икономии Святого Духа, не могут обосновать личной множественности Церкви, столь же необходимой, как ее природное единство во Христе». — Там же. С. 287. «Новое единство нашей природы во Христе не исключает „полиипостасности“ человеческой». — Там же. С. 575.
107. Пневматология Вл. Лосского на фоне соответствующих концепций современных западных, преимущественно католических богословов детально исследована в книге Фрайтага (*Freitag J.* Geist-Vergessen, Geist-Errinern: Vladimir Lossky's Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. Würzburg: Echter, 1995). Он находит у Лосского в одних аспектах нечто общее с Г. Мюленом (хотя различий очень много), в других — с В. Каспером; есть точки соприкосновения с У. фон Бальтазаром, но пневматология последнего «богаче, более развернута и дифференцирована, чем у Лосского» (S. 155). Что же касается разделения «природы» и «личности» в сотериологической перспективе, то его, как отмечает Фрайтаг, нет у других православных богословов, в частности, у Станилое (S. 401).
108. *Lacroix P.* Panorama de la philosophie française contemporaine. 2 éd., Paris, 1968. P. 171.
109. *Cleman O.* Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit // Messageur... 1959, № 30—31. P. 148—149.
110. *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. С. 302.

111. Для которых Б. П. Вышеславцев, а за ним и архим. Киприан (Керн) не нашли лучшего термина, чем *самость* (=Selbst В. Штерна).
112. «Тайна Пятидесятницы также важна, как и тайна Искупления <...> только принимая Духа, могут человеческие личности с полным сознанием свидетельствовать о Божестве Христа»; «Мы не можем принять Духа, если мы не члены Тела Христова; мы не можем назвать Христа Господом, иначе как Духом Святым». *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 287, 575.
113. *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Пер с англ. Киев, 2009. 336 с.
114. Там же. С. 176.
115. Там же. С. 126.
116. Там же. С. 189.
117. Там же. С. 192.
118. Например, «филиоквизму» Карсавина, утверждению Антония (Храповицкого) и Флоровского о том, что существует «святоотеческое» учение о Церкви как образе Св. Троицы (стр. 127).
119. Там же. С. 299.
120. Там же. С. 298.
121. Там же. С. 267.
122. Там же. С. 302.
123. *Garyushin Nikolai.* The concept of personality in Russian theological literature // *Studies in East European Thought.* № 61 (2009). P. 135–144.
124. *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского. С. 132.
125. Там же. С. 129, 173.
126. Там же. С. 133.
127. Там же. С. 303.



ДВА ПУТИ ВЕРЫ: ПРОТОИЕРЕЙ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ И ПАТРИАРХ СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ)



Несколько лет назад были отмечены, пусть и не особенно громко, два юбилея — двух Сергиев, двух богословов и церковно-общественных деятелей: 60 лет со дня кончины патриарха Сергия (Страгородского) и протоиерея Сергия Булгакова (1944). Это совпадение побуждает задаться вопросом, что общего и различного было в жизненном пути того и другого, что их сближало и разъединяло?

Родились они соответственно в 1867 и 1871 годах, и оба происходят из священнических семей. Практически одинаково их начальное духовное образование: Иван Страгородский закончил Арзамасское духовное училище, Сергей Булгаков — Ливенское. Оба поступили и в семинарии: Страгородский — в Нижегородскую, Булгаков — в Орловскую.

Дальше пути их ощутимо расходятся. Будущий патриарх поступает в Санкт-Петербургскую духовную академию, а Булгаков не заканчивает семинарию, оставляет духовную стезю и уходит в Елецкую гимназию. Здесь он, по собственному признанию, «сдает позиции веры, не защищая»¹. Его *новой верой* стал «научный социализм». Гимназия затмила семейное воспитание и бурсацкую премудрость. У Булгакова начинается путь исканий в плане общественной жизни, социальных реформ. Он с головой погружается в марксизм, приобретает расположение Г.В. Плеханова, встречается за границей с А. Бебелем и К. Каутским...

Таким образом, к середине 90-х годов XIX века Булгаков и Страгородский оказываются *на разных* полюсах духовной и общественной жизни. Последний в 1890-м принимает монашеский постриг с именем Сергей, в 1896-м защищает диссертацию «Православное



учение о спасении», а Булгаков пишет исследование «О рынках при капиталистическом производстве» (1897)...

Создается впечатление, что в Сергии Булгакове с гимназической скамьи начал проявляться некий *нонконформизм*, или, если угодно, *диссидентство* — стремление противостоять *данности*, «сущему» (традиции, властям и т. п.) в поисках чего-то *иного*, «должного», может быть, смутно сознаваемого идеала *свободы*. Иными словами, похоже, что он по своему характеру был *революционером*. «Отрицая всеми силами души революционность как мировоззрение, — писал сам о. Сергий, — я остаюсь и, вероятно, навсегда останусь „революционером“ в смысле мироощущения»².

Можно, на первый взгляд, предположить, что Сергий (Страгородский), напротив, — как раз типичный *конформист*, консерватор, все принимающий и «ничесоже вопреки глаголющий»... Однако его диссертация, направленная против господствовавшей юридической теории искупления, тоже в свое время наделала много шума... И преподавать православную догматику на *японском языке* без некоторого творческого дерзновения также вряд ли бы ему удалось... Хотя, разумеется, в своих дерзаниях Сергий (Страгородский) был не столь «широк» и не покидал границ Церкви.

Известное *сближение* позиций двух Сергиев намечается уже в первые годы XX века.

В 1901–1903 годах в Санкт-Петербурге организуются религиозно-философские собрания, и в роли их *председателя*, уже в качестве епископа Ямбургского и ректора духовной академии, выступает именно Сергий (Страгородский)... Эти собрания — знаменательная попытка найти общий язык между представителями ищущей интеллигенции и Церковью, и весьма показательно, *кого* она делегировала на столь сложное и ответственное дело. Активными участниками этих собраний были Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, В. В. Розанов, Д. В. Filosoфов, В. А. Тернавцев, Н. М. Минский, П. П. Перцов и другие.

По духу С. Н. Булгаков в начале века уже близок участникам этих встреч, во всяком случае, со стороны светских интеллектуалов. Он как раз в это время разочаровывается в марксизме, публикует в сборнике «Проблемы идеализма» (1902) программную статью «Основные проблемы теории прогресса», увлеченно пишет о «религиозных

вождях нации» — В.М. Васнецове, Вл. С. Соловьеве, Льве Толстом и Достоевском...

Таким образом, он вновь входит в круг религиозных исканий, но это еще не означает его возвращения в Церковь. Его религиозность по-прежнему *революционна*: в октябре 1905 года он выходит на улицы Киева с красной розеткой в петлице, воспринимая этот символ «вполне мистически». С 1906-го он сближается с «Христианским братством борьбы» Свенцицкого и Флоренского...

Общая тема, которая волновала в это время всех — созыв Поместного собора (который не было возможности провести более двухсот лет), необходимость внести изменения в отношения Церкви с государственной властью.... И Булгаков активно выступает в печати по церковно-общественным темам. «К вопросу о церковном Соборе», «Духовенство и политика», «Горе русского пастыря», «Церковный вопрос в Государственной Думе» — таковы названия лишь некоторых его статей, появившихся в 1906–1907 годах.

Епископ Сергей также включился в обсуждение этих вопросов. Уже в своей речи в Санкт-Петербургской духовной академии 17 февраля 1905 года он говорил о неизбежных и, возможно, трагических переменах в жизни Церкви ввиду ожидавшегося объявления Указа о веротерпимости. Он отстаивал идею восстановления патриаршества³, предлагал реформы богословского образования и упразднение духовного сословия, считал необходимым на предстоящем Соборе «обсудить вопрос об упрощении богослужебного славянского языка и о предоставлении права, где того пожелает приход, совершать богослужение на родном языке»⁴. Он предлагал также сократить богослужение за счет повторений, перейти, где это целесообразно, на григорианский календарь, разрешить повторный брак священникам, овдовевшим в возрасте моложе 45 лет⁵. Он считал необходимым вернуться к древней церковной традиции и предоставить право каждой епархии избирать себе епископа, причем, по его мнению, епископами могли быть и лица белого духовенства без принятия монашеского сана⁶.

Таким образом, тональность высказываний Сергея (Старгородского) и Сергея Булгакова — общая, и еще не очевидно, кто из них был радикальнее... *Нонконформизм* одного стал вписываться

теперь в *церковные* границы, *церковность* же другого проявила черты *нонконформизма*...

Тем временем постепенное сближение с Флоренским привело к тому, что Булгаков навсегда попадает в гипнотическую орбиту его влияния. Ближайшим образом оно проявилось в увлечении Булгакова идеей Софии-Премудрости и в истории с имяславием, так называемой «афонской смутой».

Это — одно из самых громких событий в русской религиозной истории XX века. Эпицентр событий находился на Афоне, где после публикации книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (1907) начались споры об «Имени Иисусовом». Иеромонах Алексий (Киреевский) и инок Хрисанф начали доказывать, что имя Божие не может быть отождествлено с Богом; если это имя и имеет какую-либо силу, то не само по себе, а благодаря тому содержанию, которое вкладывает в него произносящий. В споры включился другой русский монах, Антоний (Булатович), который апеллировал к авторитету о. Иоанна Кронштадтского, якобы высказывавшего противоположное суждение. Апогея споры достигли к 1912 году⁷.

Здесь архиепископ Финляндский и светский богослов оказались по разные стороны баррикад. По поручению Синода Сергей на основании докладов архиепископа Антония (Храповицкого), архиепископа Никона (Рождественского) и С. В. Троицкого составляет текст «Послания» с осуждением имяславия. Булгаков же и весь кружок Новосёлова-Флоренского выступают в его защиту. Флоренский, правда, предпочитает действовать скрытно⁸, а Булгаков включается в полемику с Синодом совершенно открыто⁹.

Пафос, который им движет, очевиден: он ставит целью защитить имяславцев от церковных бюрократов, ощущает себя защитником свободы Церкви, свободы Богообщения... Ф. А. Степун, как правило, склонный к взвешенным, выверенным суждениям, отнюдь не случайно провел параллель между имяславцами и марксистами¹⁰.

Но в арсенале у «нонконформистов-спиритуалов», среди которых Булгаков был если не лидером, то весьма заметной фигурой, оказалось такое оружие, как *платонизм*, или *реализм*. На защиту имяславия они подтянули и паламитское учение об энергиях, прежде в России мало кому ведомое¹¹, и, позднее, учение о Софии как Четвертой ипостаси¹²...

Впервые с крайней категоричностью *платонизм* и *реализм* были противопоставлены «официозному» синодальному богословию как *номинализму* (и *eo ipso атеизму*)! Такую точку зрения озвучил проф. М. Д. Муретов, согласно которому *вера* всегда там, где мистика, платонизм и реализм, а стало быть — *имяславие*; противники же *имяславия* — неизбежно *номиналисты* и *безбожники*¹³.

Таким образом, пространство *веры* и *Церкви* ограничивалось афонскими монахами-имяславцами и новосёловским кружком...

Надо заметить, что позиция Синода и, в частности, С. В. Троицкого и Сергия (Страгородского), никогда не была столь агрессивной, и в «безбожии» они *имяславцев* не обвиняли. В 1930 годы митрополит Сергий даже интересовался мнением Силуана Афонского об *имяславии*...

Сергий Булгаков и в дальнейшем, когда *имяславие* Флоренского плавно перетечет в «криптомарксизм»¹⁴, будет самым активным представителем христианского платонизма, отстаивая внутреннее нерасторжимое единство учения о Софии-Премудрости, *имяславия* («Философия имени»), *паламизма* и даже православной иконологии («Икона и иконопочитание»), поскольку, по его убеждению, только надписание *имени* обеспечивает связь *образа* и *первообраза*, то есть превращает простое *изображение* в *икону*... Нельзя не заметить, что *платонизм* здесь как-то очень логично сопрягается с *магизмом*, о чем прямо говорили критики *имяславия*...

Тем временем, продолжало выстраиваться пространство для конструктивного диалога между двумя богословами на почве церковно-государственной, хотя и здесь «реализм» Булгакова не замедлил проявиться.

28 февраля 1912 года указом императора было создано Предсоборное совещание *под председательством* архиепископа Финляндского Сергия. Главная задача Совещания заключалась в подготовительном обсуждении вопросов, подлежащих разрешению Собора, но не бывших на рассмотрении Предсоборного Присутствия.

Среди наиболее острых тем, выдвинутых для обсуждения на Поместном соборе 1917–1918 годов, была тема отношений Церкви и государства.

На Соборе два Сергия встретились и вершили одно общецерковное дело. Однако можно без особого риска предположить, что как

раз по вопросам церковно-государственных отношений их позиции, скорее всего, не вполне совпадали. Хотя опубликованные «Деяния» Собора не доносят до нас мнений будущего патриарха, можно считать вероятным, что он сочувствовал взглядам проф. Н.Д. Кузнецова и графа Д.А. Олсуфьева, которые высказывали критические замечания по поводу доклада С. Булгакова.

Последний в свойственной ему манере призывал Собор решать вопросы отношений Церкви и государства «не практически и исторически, но по вечным заветам своего бытия»¹⁵, так сказать, «идеалистически» (другими словами, не считаясь с реальной политической ситуацией¹⁶), а его оппоненты настаивали, что не время определять эти отношения, когда еще неизвестно, *какое* будет государство... Тем не менее, именно под нажимом Булгакова и его единомышленников Собор постановил, что «Глава Русского Государства, а также Министры Исповеданий и Народного Просвещения и Товарищи их должны быть православными»¹⁷.

Спустя десять лет Н.Д. Кузнецов публично выступил в поддержку «Декларации» Сергия (Страгородского), что можно считать косвенным аргументом в пользу общности их позиций на Соборе.

Некоторое характерное смятение обнаружилось у двух Сергиев в послесоборный период. Оно выразилось в их церковно-политических и даже канонических шатаниях.

В 1922 году Сергий (Страгородский) на короткий период втягивается в движение обновленчества, «Живой Церкви». Он, с его репутацией серьезного богослова и церковного дипломата, с 1911 года постоянный член Святейшего Синода.... Все согласны, что именно *его* участие придало этому движению силы. Многие из духовенства и мирян рассуждали так: «Если же мудрый Сергий признал возможным подчиниться В[ысшему] Ц[ерковному] У[правлению], то ясно, что и мы должны последовать его примеру»¹⁸. Д.В. Поспеловский замечает, что присоединение к обновленцам митрополита Сергия можно считать «звездным часом» в отношении общественного авторитета раскольников¹⁹. Впрочем, как мы знаем, С.В. Троицкий давал этой ситуации несколько иную интерпретацию...

Масштаб шатаний у о. Сергия Булгакова в это же самое время был едва ли не бóльшим. В Крыму католический священник убеждает

его, что Русская Церковь откололась от единой истинной Церкви, и вся ее история — это история схизмы, которую надо преодолевать и возвращаться в объятия Рима. В 1923 году С. Булгаков пишет диалоги «У стен Херсониса»²⁰, как будто бы порвав с историей Святой Руси. В это время он, по его словам, «никому неведомо, внутренне стал все более определяться к католичеству»²¹...

В дальнейшей церковно-общественной деятельности, проходившей в условиях эмиграции, Булгаков ощущал себя существенно свободнее, чем Сергей (Страгородский). В Париже он вместе с А. В. Карташевым создает Братство святой Софии (по принципам масонской ложи), затем — Сергиевский богословский институт. Что касается патриаршего местоблюстителя, то он, как известно, находился в предельно сложной политической ситуации, и его инициативы и возможности в принятии решений были весьма ограничены.

Самое крупное столкновение двух Сергиев происходит в середине 1930-х, вокруг темы Софии-Премудрости. Внимание митрополита к учению Булгакова привлек, как известно, В. Н. Лосский, сохранявший каноническую верность Московской Патриархии. Булгаков же после опубликования Декларации 1927 года вместе с Сергиевским богословским институтом ушел в юрисдикцию Константинопольского Патриарха, но сохранял глубокое уважение к Местоблюстителю.

Два указа Московской Патриархии, изданные в 1935 году, констатировали ряд серьезных догматических искажений, к которым вела платоническая метафизика прот. Сергия, и предупреждали верующих от увлечения его новым учением. Впрочем, столь же критично отнеслась ко взглядам Булгакова и Русская Зарубежная Церковь. О деталях аргументации здесь не место говорить.

Булгаков защищался, его поддержали коллеги — не столько концептуально, сколько формально и эмоционально²²; но реальных учеников и последователей, кроме Л. А. Зандера, ему найти не удалось. Тем не менее, его учение сохранило притягательность для тех, кто ищет «свободы мысли», мистики, таинственности...

Нонконформизм Булгакова проявился со всей очевидностью и в его активной экуменической деятельности. Он, в частности, предлагал начать евхаристическое общение *до* и *помимо* каких-либо общецерковных определений, то есть вопреки действующим каноническим нормам.



Позиция Сергия (Страгородского), который в 1931 году напечатал статью «Отношение Церкви к отделившимся от нее сообществам», была существенно сдержаннее. Но в то же время и он считал возможным широкое применение принципа «икономии», ибо от Церкви всецело зависит признать инославные таинства или отвергнуть, потому, по его словам, «разделение инославных исповеданий по трем чиноприемам не имеет под собою никаких объективных оснований, которые Церковь могла бы считать догматическими или вообще обязательными для себя»²³.

* * *

И вот, в 1944 году, почти одновременно (15 мая и 12 июля), оба богослова уходят из земной жизни.

Мы не можем не заметить, что в жизни о. Сергия Булгакова в сравнении с патриархом Сергием было несравненно больше метаний, фрондерства, амбиций (чего стоит одно только его утверждение, что VII Вселенский собор *не мог* обосновать догмат иконопочитания без учения о Софии-Премудрости²⁴), хотя и Предстоятель Русской Церкви отнюдь не был бесцветным церковным бюрократом, свободным от сомнений и ошибок...

Но *два пути веры* ставят перед нами вопрос не только о двух богословах, а о *самой религиозной интеллигенции*. Когда она реагирует на эти имена, то невооруженным глазом видно, что *реализм* (платонизм) для нее более притягателен своим нонконформизмом, мистичностью, создает ощущение таинственности, увлекает в метафизические и космологические построения. Что же касается трезвенной позиции церковных *номиналистов*, то они пребывают в относительном забвении, небрежении, всегда будут казаться слишком «пресными», чтобы не сказать «скучными»...

Более того, *реализм* не только притягивает своим мистически флёр, но — и над этим стоит поразмышлять — в социальном плане оказывается более активным, наступательным, даже агрессивным, являясь традиционным оружием всяческих спиритуалов, которые всегда готовы противостоять церковной власти и именно в этом *противостоянии* обретают смысл своего религиозно-общественного бытия.

Примечания

1. Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 31.
2. Там же. С. 78.
3. Известия и заметки. О патриаршестве (*Сергий, архиепископ Финляндский. Беседа с сотрудником «Биржевых ведомостей»*) // Странник. 1913, март. С. 467–468.
4. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. М.: Изд. Крутицкого подворья, 2004. С. 598.
5. Там же. С. 597.
6. Там же. С. 598.
7. Тогда они перешли и в рукопашные схватки. Рассказывают, что «имяславец» иеросхимонах Антоний (Булатович), в прошлом гусар, а затем — духовное чадо о. Иоанна Кронштадтского, как истый спиритуал и революционер, повыкидывал из окон Андреевского скита своих противников, обвинив их в «неправославии». Афонское волнение было использовано и в политических целях. Оно вызвало вмешательство Константинопольского патриарха и Святейшего Синода Русской Православной Церкви. См.: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1–2. М., 2002.
8. Он пишет предисловие к книге Булатовича «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (М., 1913) анонимно, публикует здесь, без указания имени, и мнение профессора М. Д. Муретова.
9. Булгаков С. Н. Афонское дело // Русская мысль. 1913, № 9. С. 37–46.
10. Он, в частности, напоминает про «бессмысленный срыв разумного социалистического дела обезумевшего сектою марксистов-имяславцев» (*Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000. С. 329).
11. Надо заметить, что углублению конфликта весьма способствовало диаметрально противоположное истолкование учения св. Григория Паламы «имяславцами» и их противниками. Инок Хрисанф резко разделяет сущность Божию и энергии (*Хрисанф, мон.* Отзыв о статье Святогорца «О почитании имени Божия» // Русский инок. 1912, № 17. С. 54–61), а Антоний (Булатович), напротив, их отождествляет. Как отмечает еп. Иларион (Алфеев), «иеросхимонах Антоний *a priori* считает имя Божие энергией Божией. Однако у самого Григория Паламы такого учения нет. Более того, если мы вспомним учение иконопочитателей об имени как „образе“ Божиим, т. е. тварном символе присутствия Божия, то в таком случае имя Божие никак нельзя будет признать энергией Божией.<...>

- У противников Булатовича не было четкого понимания этого вопроса: одни (архиепископ Никон, С. Троицкий) допускали, что имя Божие есть энергия Божия, другие (архиепископ Антоний, автор Послания Синода от 18 мая 1913 года) считали, что оно не есть энергия Божия. Причина этой двусмысленности заключается, очевидно, в том, что в эпоху имяславских споров учение святителя Григория Паламы о сущности и энергиях Божиих было мало известно в России». — *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви... Указ. изд. Т. 2. С. 200.
12. Аргументы *ad hominem* ради этой цели Булгаков тоже считал уместными: С. В. Троицкого он наделяет эпитетами «доселе неведомый», «гуттаперчевый» и «портативный» богослов...
 13. «Истинное христианство и Церковь всегда стояли на почве идеализма в решении всех возникавших вопросов — вероучения и жизни. Напротив, псевдо- и антихристианство и инославие всегда держались номинализма и рационализма. Грани истории номинализма: софисты и т. д. до Ницше. Это в философии, — а в Церкви: распявшие Христа архиереи, евионеи, Арий и т. д. до Варлаама и графа Толстого. Грани истории реализма: Сократ с Платоном <...> до Гегеля с его правою школою и Достоевского — в философии и художественной литературе, — а в Церкви: Евангелие, Ап. Павел и т. д. до Паламы и о. Ивана. Идеализм и реализм лежат в основе учения о единосущности и троичности Божества, о богочеловечестве Спасителя, о Церкви, таинствах, иконопочитании и далее. И я лично весь на этой стороне». — Цит. по: *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апология. С. XI–XII.
 14. См.: *Флоренский П. А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991, май-июнь. С. 96–111; *Флоренский П. А.* Электротехническое материаловедение // Памятники науки и техники. 1987–1988. М., 1989. С. 245–272
 15. Деяния Священного собора Православной Российской Церкви. Книга IV. Деяния LI–LV. Издание Соборного Совета. Пг., 1918. С. 6–7.
 16. Напомним, что как раз во время этой дискуссии шел бой за Московский Кремль.
 17. Там же. С. 76.
 18. *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви 1917–1945. М., 1996. С. 304.
 19. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 70.
 20. Впервые изданы А. Мосиным (Символ. 1991, № 25. С. 167–342).
 21. *Булгаков С. Н., прот.* Автобиографические заметки. Указ. изд. С. 49.

22. Кроме Г. Флоровского и С. Четверикова. В письме на имя архиепископа Евлогия, подписанном Кассианом (Безобразовым), А.В. Карташевым, Б. Вышеславцевым и др., в частности, говорилось, что «высшая власть русской Церкви ставит себя в невозможное положение, когда пытается управлять и направлять церковную жизнь русской заграничной школы без достаточного осведомления о ее делах и без учета реальной обстановки». — Цит. по: *Геннадий (Эйкалович), игум.* Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980. С. 43–44.
23. Там же. С. 34.
24. *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание. Париж, 1931. С. 118.



«Никакого „ПАРИЖСКОГО БОГОСЛОВИЯ“ НЕТ!»:

АРХИМАНДРИТ КИПРИАН (КЕРН)



С журнальной фотографии, опубликованной вскоре после кончины о. Киприана, смотрит на «людей грядущих» грустное, изможденное, трагическое лицо. Все словесные портреты сходятся в том, что радости бытия, «веселия сердца» он почти не знал. «Жилось ему на свете тяжело» (В. Вейдле). «В жизни он был настроен почти всегда горестно» (Б. Зайцев). «Многие не понимали, что перед ними был человек смертельно раненый — не каким-то одним обстоятельством — личной трагедией, несчастьем, — а самой жизнью. Ему было трудно жить, как другим бывает трудно всходить по лестнице» (А. Шмеман).

Константин Эдуардович Керн принадлежал ко второму поколению русских богословов в эмиграции. Он родился в Туле 11 мая 1899 года, в 1922 году окончил юридический, а в 1925-м — богословский факультет Белградского университета.

К этому времени на религиозно-философском горизонте не только светили такие звезды, как о. С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, свящ. П. А. Флоренский, С. Л. Франк, но уже успели заявить о себе и более молодые — Г. В. Флоровский (р. 1893), еп. Кассиан (Безобразов; р. 1892).

Атмосферой «русского религиозного ренессанса» с ее утонченным эстетством о. Киприан не мог не быть затронут, ибо он в ней вырос, и хотя, по свидетельству А. Шмемана, в последние годы жизни он отрекался от всей этой «интеллигентщины» и поносил ее, «тональностью этой, особым строем сознания — отмечен он остался навсегда». В религиозно чуткой душе благоговейное отношение к старшему поколению

неизбежно предшествует мировоззренческой самостоятельности, и потому надо ясно понять и почувствовать, что Вл. Соловьев и А. Блок были для Константина Керна «отцами», что любовь к К. Н. Леонтьеву и Д. С. Мережковскому совпала с вызреванием его собственных жизненных идеалов, а усомниться в церковной чуткости и богословской прозорливости о. П. А. Флоренского было для него равнозначно измене любимому человеку...

Монашеский постриг Константин Керн принял в 1927 году. Трудно судить, насколько сознательным, внутренне подготовленным, духовно выверенным был этот шаг, не сыграли ли здесь решающую роль мотивы эстетические, пример того же К. Н. Леонтьева. Может быть, еще больше — митрополита Антония (Храповицкого)... Близо знавшие о. Киприана касаются этого вопроса весьма деликатно, но вполне определено.

«Монашеский путь, — пишет Б. Зайцев, — с отсечением воли, удалением от стихии, всеми нами владеющей, ткущей земную ткань, путь собственно „ангельский“, не труднейшим ли оказался для него?» А о. Александр Шмеман говорит с большой убежденностью: «В о. Киприане были огромный нерастраченный запас личной любви, нежности, привязанности и, вместе с тем, неспособность, неумение раскрыть их. Он свободно выбрал одиночество, но им же и мучился. Он был замечательным другом, интересным собеседником, желанным гостем везде и всюду; но как скоро, помнится, — в беседе, в гостях, за столом — начинало чувствоваться нарастание в нем тревоги, стремления уйти, какого-то беспредметного беспокойства. Он точно вдруг осознавал, что все это все же „не то“, что он только гость, а гость не должен засиживаться, гость не „принадлежит“ дому, должен уйти... И вот, он уходил опять в свое одиночество, с той же неутоленной любовью, нераскрытой, неосуществившейся»².

Как бы там ни было, свои иноческие послушания о. Киприан исполнял с высокой ответственностью и требовательностью к себе. С 1925 по 1928 год он был преподавателем в Битольской семинарии в Македонии, вскоре по пострижении приняв священный сан. В это время он завершает работу над своей первой книжкой «Крины молитвенные», которая вышла в Белграде в 1928 году. Она отражает «его восприятие богослужения в определенный период его жизни» (А. Шмеман).

Осенью того же года о. Киприан встретился на проходившем в сербской столице съезде литераторов с уже широко известным тогда писателем Б. Зайцевым и подарил ему свой опус. Это событие послужило началом их знакомства и многолетней дружбы.

Б.К. Зайцев в следующих словах передает свое первое впечатление от встречи с о. Киприаном: «не только архимандрит, но и любитель литературы и вообще искусств. Все это вполне вяжется с обликом его, прекрасными глазами, длинными изящными пальцами. Явно было из разговора, что ему хочется в Париж, в Богословский Институт, к источнику русского богословствования (тогда жив был еще о. Сергей Булгаков)».

В самом деле, полулегендарная личность о. Сергия несомненно притягивала молодого ученого, знавшего не понаслышке «Свет Невечерний» и «Тихие думы» и выверявшего по ним свои ориентиры и симпатии. Но это вовсе не означает, что все богословские идеи Булгакова приняты были им с безоглядным доверием, без внутренней критической работы. Вот что писал о. Киприан о своем старшем товарище в год 25-летнего юбилея Богословского института:

«Весь путь от марксистской лжи к церковной правде, левитский традиционизм в одном и смелая широта в другом, редкое философское чутье, культурность, горячее пастырское сердце и исключительная молитвенность, — все это носил в себе наш покойный декан. Значение о. Сергия совсем, может быть, и не в том, в чем его так хотят видеть и его редкие ученики, и многочисленные недоброжелатели. Все мы, его коллеги и друзья, вполне оправдывая свободу его дерзаний и со всем соглашаясь в постановке именно этих проблем, вовсе вместе с тем не разделяли его богословских утверждений целиком. Надо прямо и решительно заявить во всеуслышание: Богословский Институт никогда не считал домислов о. Сергия своим официальным богословием. Никакой своей школы о. Сергей у нас так и не смог создать. Больше того: он не оставил в среде своих бывших слушателей, а теперь и преподавателей, ни одного ученика. Никакого „парижского богословия“ нет! Да для настоящего церковного слуха и богословского вкуса это выражение звучит нестерпимой фальшью и провинциализмом. Оно может существовать только в воображении подозрительных ко всему обскурантов»³.

В Париж, однако, архим. Киприан попал далеко не сразу. В 1928–1930 годах он был начальником русской миссии в Иерусалиме, с 1931-го по 1936-й вновь преподавал в Битольской семинарии. Впрочем, связи с центром русского богословия постепенно налаживались: в 1932 году в 32-м номере журнала «Путь» появилась статья «Идеалы англиканской Церкви» за подписью «К. Керн»⁴.

Наконец, в 1936 году митр. Евлогий вызвал о. Киприана в Париж, и он начал преподавать в Богословском институте греческий язык, пастырское богословие и литургику. Приход получил на улице Лурмель, где сблизился с Борисом Зайцевым и вскоре стал духовником его семьи. Служил он здесь недолго. По воспоминаниям Б. Зайцева, о. Киприан довольно скоро переселился от матери Марии, которая была «полной ему противоположностью», в Сергиево подворье, а приход получил в 12-ти верстах в Кламаре. Здесь в течение пяти лет с ним служил о. Александр Шмеман, сначала студент, а затем преподаватель Богословского института.

В оценке церковно-литургического служения о. Киприана его близкие друзья совершенно единодушны: «Я абсолютно убежден, — писал о. А. Шмеман, — и убеждение это основано на пятилетнем постоянном сослужении с о. Киприаном у одного престола, что единственной подлинной радостью было в его жизни богослужение, совершение Евхаристии, мистические глубины Страстной Недели, Пасхи, праздников. Тут жила вся его — никогда не дрогнувшая — любовь к Церкви, совершенная отданность ей». Борис Зайцев говорит почти теми же словами: «Думаю, главная радость и утешение его было Богослужение». И В. Вейдле восхищается литургическим образом о. Киприана: «Как хорош он был в церкви, когда служил...»

В повседневной жизни, житейских ситуациях этот образ нередко искажался. «Характер трудный, противоречивый, с неожиданными вспышками. Колебания от высокого подъема к меланхолии и тоске, непримиримость, иногда нетерпимость» (Б. Зайцев). Где о. Киприан свободно раскрывал лучшие стороны своей натуры, так это в имении проф. Ельяшевича в Бюсси. Как вспоминает Б. Зайцев, тут «он чувствовал себя среди друзей, был прост, ласков и откровенен». Именно здесь ярко проявилось его художественно-артистическое дарование. Рассказчик о. Киприан был «замечательный, отлично изображал разных



лиц, от простецких до архиереев. В нем вообще сидел артист, художник. Он вполне мог бы играть в театре у Станиславского» (Б. Зайцев).

По-видимому, это так. Но не всякая роль пришлась бы о. Киприану по вкусу. Не любил он ухарства, купеческого размаха, русской беспшабашности. Герои Достоевского, Гоголя, Островского были ему не по нутру. При всей приверженности о. Киприана византийско-русскому церковному обряду, эстетические симпатии его клонились, скорее, к Западу.

Тому есть немало свидетельств. По словам Б. Зайцева, он «терпеть не мог, когда протодиакон выкликал Евангелие так, чтобы стекла дрожали. „Замоскворецкий стиль, для людей Островского“». А о. Александр Шмеман заметил, что в Керне «не было ничего от „русского батюшки“ — будь то в его „кенотическом“ сельском воплощении или же столично-синодальном облике».

Для Шмемана архим. Киприан являл собой воплощение византийской «царственности» Православия, не усвоенной русской традицией, несмотря на многие черты внешнего сходства. В то же время Борису Зайцеву он казался «православным бенедиктинцем»... Отнюдь не случайна и психологически весьма показательна такая, например, деталь: в образе «какого-то флорентийца Кватроченто...» вспоминается Керну о. Сергей Булгаков⁵.

А что сказать о загадочном увлечении о. Киприана французским писателем Леоном Блуа? Реми де Гурмон так определил публицистический талант этого автора:

«Его книги кажутся отредактированными св. Фомой Аквинским в сотрудничестве с Гаргантюа... Ни один христианин не может их принять, но ни один атеист не может ими наслаждаться... Эти книги суть зеркало души неистовой, несправедливой, горделивой — и, возможно, чистосердечной»⁶.

А вот впечатление Жюль Ренара:

«Человек может быть подлым, но то, что он говорит, заставляет задуматься... писатель ожесточенный, циничный, менее великий писатель, менее художник и меньшей гордости, чем его учитель Барбэ д'Оревельи»⁷. Что-то роднило, по-видимому, Леона Блуа и с К. Н. Леонтьевым, и с В. В. Розановым, и это «что-то» находило живой отклик в «царственном» строе души архимандрита Киприана...

Научные интересы о. Киприана были тесно связаны с его педагогической деятельностью и в значительной мере определялись ею. Главным образом они сосредотачивались на пастырском богословии, литургике и патрологии.

По пастырскому богословию он начал писать еще в тридцатые годы — тогда вышла уже упомянутая статья «Пастырская проблематика» и «Левитство и пророчество как типы пастырствования»⁸, а итоговой работой явилась книга «Православное пастырское служение» (Париж, 1957)⁹.

Однако, по мнению о. А. Шмемана, прямой связи между этими работами нет, и даже «трудно поверить», что они принадлежат перу одного человека: «они не были связаны медленным созреванием и вынашиванием одной центральной темы», отражали, скорее, «движение сердца», чем умозрительные искания. То же самое относится и к другим трудам о. Киприана.

«Своей темы, которой он был бы одержим всю жизнь, — считает о. А. Шмеман, — своих вопросов, ответу на которые он посвятил бы всего себя, у него не было... Отец Киприан был человеком не интеллектуального, а эмоционального склада, он не чувствовал потребности в интеллектуальном „выверивании“ своих эмоций».

Этот вывод вполне согласуется с суждениями об артистической натуре о. Киприана, но неизбежно возбуждает сомнения относительно научной ценности его работ... Поэтому надо подчеркнуть: научная добросовестность о. Киприана всегда была вне подозрений. Дело просто в том, что проблемы, которые он решал, часто не были его выстраданными проблемами, он подходил к ним как бы извне, «за послушание». Именно это имеет в виду о. А. Шмеман, когда говорит, что «богословом в точном смысле этого слова он не был».

Главным трудом о. Киприана по литургике явилась «Евхаристия» (1957). В предисловии к ней о. Киприан вполне точно указал, что она «не есть исследование», а «компилятивный труд». Историческая часть этой книги существенно содержательнее раздела с «практическими указаниями» и «богословскими истолкованиями», но и она в немалой степени уже устарела и, к тому же, почти полностью обходит проблемы русской литургической традиции. Между тем, здесь есть и темы, прямо перекликающиеся с диссертацией о. Киприана о св. Григории Паламе¹⁰.



Бесспорной заслугой о. Киприана в области литургики явилась организация международного семинара по этой дисциплине при Сергиевом подворье в Париже.

Но преимущественное внимание о. Киприан уделял патристике. Помимо докторской диссертации «Антропология св. Григория Паламы», о которой речь впереди, его перу принадлежат книги «Золотой век святоотеческой письменности» (1967) и «Русские переводы святоотеческих текстов» (1957).

Из прочих экскурсов архим. Киприана заслуживают быть отмеченными статья «Дореволюционное русское духовенство за границей (экуменизм до экуменического движения)»¹¹ и публикация, посвященная одному из особо ценимых им мыслителей, — «Из неизданных писем К. Леонтьева» (1959).

Во всех своих работах архим. Киприан стремился к бескомпромиссному осуществлению идеала подлинной научности, выстраданному русским академическим богословием прошлого века. «У всех знающих прошлое наших Академий, — писал он в статье «Четверть века», — слишком еще памятны ценные в научном отношении работы, не пропущенные, однако, не ученой коллегией профессоров, а синодальными рецензентами. Памятны запрещения писать диссертации на известные темы. Памятны имена — достаточно длинный синодик — профессоров, пострадавших от архиерейских ревизий наших Академий. Памятно стеснение научно-критического метода и вообще подозрительность к историческим перспективам в науке»¹².

Подобная мнимо-церковная, а по сути клерикальная, теократическая или цезарепапистская опека над научной мыслью не могла быть принята архим. Киприаном даже из соображений «икономии». Сделки с собственной совестью, независимо от оправдывающих их обстоятельств и «благих намерений», были для него равнозначны отпадению от Церкви. Подлинным «мерилом церковности» служила для него — как, впрочем, и для большинства профессоров Богословского института — «дерзновенная свобода св. Учителей Церкви вопрошать и мыслить, не ограничивая этой свободой только до них живших и учивших избранников, а себя исключая из этой золотой цепи церковного предания и плена себя в неподвижность мысли».

Именно поэтому он решительно призывал к бесстрашному приятию всех историко-критических данных — «филологического и грамматического анализа, археологических открытий, сравнений текстов», к безбоязненному развенчанию всех «псевдо-эпиграфов и анонимов и вообще благочестивых подлогов, чтобы с уверенностью пользоваться только материалом, прошедшим через очистительный огонь серьезного исследования»; равным образом, он выдвигал требование «стоять на высоте философской подготовленности и научных достижений нашего времени и не убояться принять, когда это нужно, Канта и Фихте, творческую эволюцию и психоанализ, биологию и сравнительное языкознание»¹³.

Служение идеалу православной учености в непрерывном единении со служением пастырским и литургическим о. Киприан нес с полным самоотвержением до последнего дня жизни. Он скончался в Сергиевском подворье в Париже 11 февраля 1960 года. За нехваткой пресвитеров Евангелие над своим покойным «аввой» читал Б.К. Зайцев...

Докторскую диссертацию об антропологии св. Григория Паламы архим. Киприан писал в трудные годы Второй мировой войны (напомним, что для него она началась в 1939-м), а защитил незадолго до взятия Берлина, 8 апреля 1945 года. Спустя пять лет она вышла отдельной книгой в издательстве YMKA-PRESS.

Содержание книги о. Киприана существенно шире названия. Большая ее часть посвящена изложению антропологических взглядов свв. отцов. Подобного обзора в русской богословской литературе до Керна не было, не было и после него. Обширное исследование А. Позова «Основы древнецерковной антропологии» построено не по персоналиям — вереницам цитат из церковных писателей назначено здесь подкреплять то или иное звено весьма изощренной триадологической схемы самого автора. Так что книга о. Киприана и сегодня остается единственным на русском языке введением в изучение святоотеческих представлений о человеке.

Ощутимым недостатком этой части труда о. Киприана является отсутствие изложения антропологических взглядов блж. Августина и его последователей на Западе. То соображение, что Августин никак не мог повлиять на св. Григория Паламу, можно распространить и на Фому Аквинского, однако без сопоставительного анализа истоки и суть спора об «энергиях» существенно затушевываются. При этом необходимо

убедиться, что большинство противников Паламы ни к августинизму, ни к томизму никакого отношения не имело, и опорой для их сомнений относительно богословских новаций служила все та же восточная почва...

В контексте поставленной в название книги темы обзор святоотеческой антропологии должен был, по-видимому, решить одну главную задачу, а именно: отвести или подтвердить сомнения в преемственной связи паламизма с богословием восточных отцов. Нам думается, что для этой цели принцип изложения должен был, скорее, быть избран иной — от текстов самого св. Григория, с индексами цитируемых им текстов и употребляемых терминов, вспомогательными флорилегиями, составленными им или в его окружении. Путь, по которому пошел о. Киприан, неизбежно привел к слишком резкому разграничению «исторической» и «систематической» частей работы и ослабил функциональное значение первой.

Собственно антропологии св. Григория Паламы в книге Керна посвящено только три заключительных главы (VI–VIII), так как в пятой предложен краткий очерк всего богословского учения святителя. Нельзя не заметить, что по мере приближения к центральной теме работы цитаты из Паламы ощутимо редеют и вытесняются попутными реминисценциями...

Так, в шестой главе, посвященной природе человека, мы находим антропологическую схему Б. П. Вышеславцева, похвальный отзыв о прозрениях символистов конца XIX — начала XX века, изложение медиевистской концепции Хейзинги. Концептуальный же итог весьма скромнен: как и другие византийские мыслители, Палама склонен к символическому видению человека, что, впрочем, было характерно и для неоплатоников — не случайно главе предпослан эпиграф из Плотина...

Существенно более содержательна и, можно сказать, дерзновенна глава VII — «Образ и подобие Божие». Она — о философии творчества, богословском оправдании христианской культуры. Здесь исповедалась выплакала себя добровольно подавленная художественная натура о. Киприана. Лейтмотивы им обозначены, не без видимого вызова противникам, цитатами из опального архимандрита Феодора (Бухарева) и Н. А. Бердяева. На инвективы В. В. Розанова, М. М. Тареева и других он отвечает — молчаливо признавая их справедливость — выдержками из св. Григория и преп. Максима. Православие, подлинное православие, — это

паламизм, а паламизм — это «радостный космизм», «светлая аскетика», «прославление плоти», «послушание творчества».

Изложение о. Киприана в этой главе приобретает совершенно экзотический характер. Но порой даже кажется, что он излагает не Паламу, а кого-то из мыслителей Возрождения, вроде Джанотто Манетти, ибо его герой «дерзает восхвалять человека так, как, может быть, мало кто из отцов Церкви». Во всяком случае, остается известное сомнение: настолько ли центральны для Паламы темы «философии творчества» и «прославления плоти», как это представляет о. Киприан, усилиями которого осуществилось метаисторическое единение фессалоникийского святителя с Н. А. Бердяевым...

Что же касается «обожения человека», которому посвящена заключительная глава книги, то, как справедливо отмечает сам о. Киприан, «никакой новой „теории“ Палама не выдвигает» и «никакого своего богословия теозиса не создает». Есть у него свои частные суждения о классификации страстей, есть мысли, вызывающие аналогии с психоанализом. Но в целом он совершенно единомыслен с традицией, и только выражение *ὁμόθεος* употребляет «чаще всех».

Архим. Киприан особенно настаивает, что переводить его на русский язык можно только как «богопричастный», но не как «равнобожественный». Это благочестивое предупреждение существенно редуцирует саму идею обожения и открывает широкий простор для спекуляций о степенях причастия...

Значение книги о. Киприана конкретизируется только в сравнении с родственными ей тематическими сочинениями русских религиозных философов и богословов.

В XX столетии тему о человеке, кроме упомянутых уже Б. П. Вышеславцева, Н. А. Бердяева и А. Позова, достаточно углубленно трактовали, пожалуй, только прот. Василий Зеньковский и С. Л. Франк. У Керна с ними много общего, даже в симпатиях к определенным западным авторам (например, к Э. Бруннеру), но он никого не повторяет, и если несколько уступает по своей философской подготовке, то в плане конкретного историзма занимает одно из первых мест.

Исследованиями о Паламе и паламизме русская богословская литература тоже не богата. Ближайшим предшественником о. Киприана был епископ Василий (Кривошеин), на которого он и опирается...



Не знал, к сожалению, о. Киприан, что у него на родине живет и даже печатает свои труды еще один ревнитель паламитского синтеза. Хотя с начала 1920 годов основная ветвь русского богословия развивалась в относительно благоприятных условиях эмиграции, другая, едва заметная, все-таки отстаивала себя в России в атмосфере политического ненастья. Общения между ними не было практически никакого, и поэтому очень поучительно проследить, что их объединяет и разделяет в трактовке такого значительного явления, как паламизм.

Горячим приверженцем Паламы в России был А. Ф. Лосев, выпустивший в 1930 году в Москве как «издание автора» свою масштабную монографию «Очерки античного символизма и мифологии». Она подводила итог его многолетним занятиям платонизмом и в своей заключительной части содержала пространный экскурс в культуру христианского средневековья¹⁴. Основной мотив этого эмоционального, откровенно конфессионально окрашенного текста состоит в том, что «Платон ни в какой степени не соединим не только с христианством, но даже и с западно-европейским романтизмом».

Приводя прямые и косвенные соборные анафематизмы на приверженцев платонических умозрений, А. Ф. Лосев подробно излагает суть споров о Фаворском свете и, хотя и с некоторыми натяжками, относит к платоникам Варлаама и Акиндина, а затем и латинство в целом, вместе с его филиокве, психологизмом и молитвенной практикой, рассматривая его как модификацию платонизма. Учение св. Григория Паламы выступает при этом у него в качестве итога и предельного синтеза православного богословия, причем с ним он настоятельно связывает и доктрину имяславия, которую вслед за о. П. А. Флоренским и о. С. Н. Булгаковым отстаивал уже в своей «Философии имени» (1927). Оставалось отнести к «нетварным энергиям» еще и идею Софии-Премудрости, и преемственность была бы почти полной...

В такой крайней и полемически-заостренной форме точку зрения А. Ф. Лосева архим. Киприан разделить, конечно, не смог бы. Платонические мотивы у самого св. Григория для него были слишком очевидны, доктрине имяславия он не присягал, а от «поспешных и на церковной традиции не обоснованных построений русской богословской мысли последнего времени» счел нужным предостеречь на стр. 298 своей книги.

Одним из ближайших учеников о. Киприана и продолжателем его паламитской темы был прот. Иоанн Мейендорф. Его книга «Введение в изучение Григория Паламы» (1959), опубликованная по-французски, в основном верна традиции епископа Василия (Кривошеина) и архим. Киприана и существенно способствовала оживлению интереса к византийскому богослову на Западе. Именно поэтому чрезвычайно важно представлять, как решает о. Иоанн наиболее острые вопросы, связанные с оценкой наследия св. Григория. В сопоставлении с Керном Мейендорф еще более сдержан, академичен и осторожен, однако в отношении языка, терминологии, то есть выразительной стороны учения Паламы, ему пришлось высказаться достаточно определенно.

«У Паламы, — пишет он, — имеются большие терминологические колебания, вызванные тем обстоятельством, что употребительный богословский словарь был слишком зависим от сущностных категорий греческой философии, чтобы выразить адекватным образом экзистенциальную реальность Живого Бытия»¹⁵.

Об эту аргументацию мудрено не споткнуться, ибо «употребительный богословский язык» в Византии разве не был языком свв. отцов, действительно опиравшихся на греческую философскую традицию, и его «неадекватность» в выражении опыта живого богопознания не означает ли «неадекватности» всего Предания? Этого противоречия о. Иоанн, очевидно, не замечает и решительно настаивает «на несовместимости сущностной метафизики, восходящей к греческой философии, с персоналистической и экзистенциальной метафизикой, которую Палама унаследовал от Библии и Отцов»¹⁶.

Остается только недоумевать, как стал Палама наследником умозрительной традиции, не имевшей собственного языка, и с помощью каких понятий выражали свои мысли греческие церковные писатели до XIV века? Подобные сомнения восходят к современникам св. Григория, но внятного ответа на них Сергиевский богословский институт так и не смог дать.

В самой России, несмотря на плотную опеку господствовавшей идеологии, богословская традиция не прерывалась, и немногочисленным ее представителям удавалось даже сопоставить различные точки зрения на Паламу, в том числе А. Ф. Лосева, Керна и Мейендорфа.

В первую очередь здесь должно быть названо имя Владимира Вениаминовича Бибихина (†2004), в прошлом близкого ученика и личного секретаря А. Ф. Лосева. Ему, в частности, принадлежит перевод «Триад» св. Григория Паламы, подготовленный в 1978 году, но увидевший свет много позднее.

В весьма взвешенном, стилистически строго выдержанном послесловии к нему В. В. Бибихин критикует тенденцию представлять дело так, будто «в лице Варлаама св. Григорий спорил как бы с католичеством, а также с номиналистическим гуманизмом и даже с начинающимся Возрождением»¹⁷, не упоминая, правда, при этом «Очерков античного символизма и мифологии». Он считает, что выдвинутые Прохором Кидонисом аргументы против учения об энергиях «неопровержимы», но дело в конечном счете не в логических доводах и понятиях, а в подлинном духе традиции. Тем самым он становится на точку зрения о. Георгия Флоровского, выраженную им в статье «Св. Григорий Палама и традиция Отцов».

Эта всепримиряющая позиция неизбежно должна породить размышления о том, стоило ли в эпоху монофелитских споров ломать копья из-за «единой богомужней энергии» и в самом ли деле противники учения об энергиях противостояли духу традиции? И вообще, не чаще ли, чем мы обычно полагаем, в религиозных спорах все происходило согласно формуле: «Аргументы различны, а дух один и тот же»? А то ведь и дифелитов можно укорить за внесение различия «природы» и «воли» в божественную простоту, как упрекали Паламу за разделение «сущности» и «энергии»... В конечном счете, верховным критерием может служить только сотериологическая определенность, и все, что затемняет или искажает ее, церковным разумом непременно будет отмечено...

В другой статье В. В. Бибихина «Материалы к исихастским спорам»¹⁸ основательно продуманные и глубоко выстраданные суждения автора развернуты уже во вполне определенной филокатолической перспективе. Попытка представить спор об энергиях как вариацию дискуссии о *filioque* не вполне обоснована, а утверждение, будто латинская формула свидетельствует о большем смиренномудрии и апофатизме Запада по отношению к тайне Святой Троицы¹⁹, содержит неявный упрек никейским отцам... Тем не менее, благодаря

сочетанию неподдельной искренности, редкой основательности в проработке материала и дерзновенной остроте мысли, статья В. В. Библихина является важным событием в истории русского религиозного сознания.

Видным идеологом «неопаламитского синтеза» является Сергей Сергеевич Хоружий, автор «Диптиха безмолвия» и многих статей по русской религиозной философии XX века. Он также был связан с А. Ф. Лосевым личным общением и идейными симпатиями, но в своих программных работах тяготеет не к «Очеркам античного символизма и мифологии», а, скорее, к VII главе книги о. Киприана... Весьма заметно у него стремление выявить в истории русской мысли и культуры те звенья, которые обеспечивают ее преемственную связь с паламизмом, но их оказывается не так уж много.

Схоластический плен, о котором писал и Керн, давно уже стал общим местом историко-богословских исследований. И никуда не деться от того факта, что уже на рубеже XVIII века ученым русским иерархам сам язык, сами понятия паламитской мысли кажутся совершенно непонятными. Это наглядно демонстрирует диспут Стефана Яворского с Софронием Лихудом²⁰. При этом память святителя Григория неизменно будет торжественно совершаться во второе воскресенье Великого поста. — Память без понятия?..

Протоиерей Иоанн Мейендорф в свое время не без оснований констатировал, что полемические трактаты, составленные в XIV веке паламитскими богословами, практически отсутствуют в библиотеках русских монастырей. Переводить их, считает он, не было нужды, потому что «на Руси не было своего Варлаама»²¹.

Возразить здесь что-либо трудно, но, тем не менее, мы не можем не указать на один уникальный список такого трактата, найденный нами в 1981 году в рукописи №235 из собрания Е. В. Барсова, хранящейся в Государственном историческом музее в Москве. Этот сборник, в 4-ю долю листа, писанный полууставом на 391 листе, замечателен прежде всего тем, что создавался на рубеже XIV–XV веков, во время преп. Никона Радонежского (водяные знаки бумаги, по альбому Мошина-Тральча, №2624 — 1397–1413, № 1068 — 1390–1400, № 3625 — XIV/10, № 2490 — 1399, № 6430 — 1394/95, № 6325 — XIV/10). Записи XIX века свидетельствуют о принадлежности книги сначала киновии преподобного Паисия

Величковского (1864, 1868), а затем Новоиерусалимскому монастырю (1887).

В этом сборнике, наряду с сочинениями Исихия, Григория Синаита, Исаака Сирина и др. имеется сочинение под следующим названием: «Свидетельства от божественных писаний и богоносных отец наших, яко приобщением божественного духа, веровавшим яко же подобает, своим дарова пришествием, имже Отцу и Сыну съвкупляются и домъ Святыя Троице бывають» (л. 233–294 об.).

Судя по тому, что имя составителя этого флорилегия первоначально в названии отсутствовало и было приписано сверху киноварью чуть позднее (*«Иже въ святых отца нашего архиепископа солуньскаго Григория Паламе»*), он должен стоять очень близко к греческому оригиналу. А если учесть, что наш список, несомненно, сербского происхождения и именно сербы выкупили Паламу из мусульманского плена, можно предположить, что и сам флорилегий, и его перевод относятся к 1355 году...

Но это только догадка. В томе 150-м «Патрологии» Миня этот или очень похожий флорилегий упомянут под № XIV (см. стлб. 779–780) среди трудов Паламы, но не опубликован, а в книге о. И. Мейендорфа 1959 года о нем ничего не говорится. В то же время существует еще и русский список XVIII века, уже в сборнике сочинений Паламы (Отдел рукописей РГБ, собр. Строева, № 44). Здесь приведенное выше название распространено антилатинской фразой, и имеется целый ряд разночтений.

Эти и им подобные свидетельства бытования паламитских текстов на Руси (и в XV, и в XVIII веке) могут дать богатый материал новому поколению богословов и исследователей византийско-славянской культурной традиции для уяснения связей фессалоникийского святителя с его «духовными предками», выразительных средств его мысли и их отражения в других языках, деятельности русских центров книгописания.

Тонкие, истлевающие нити связывают XIV век с XX, и потому так важно как можно полнее осветить их лучами христианско-исторического сознания. В этом тоже проявится, пользуясь выражением Керна, наше «послушание творчества», живая связь с началоположниками «умного делания» — и незримо соткнутся новые узоры ослепительной ризы духовного мира.

В богомудрых исканиях, творческих дерзновениях и радостном о Господе мироотвержении «людям грядущим» еще долго будет служить подспорьем книга архимандрита Киприана «Антропология св. Григория Паламы» — непререкаемое свидетельство бескорыстного подвижничества русского ученого монашества.

Примечания

1. Биографические сведения об архим. Киприане взяты мною из следующих источников: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Paris, 1991. С. 352–353; Двадцатипятилетний юбилей Православного богословского института в Париже. 1925–1950. Paris, 1950. С. 22–23 (Оттиск из «Церковного вестника Западно-Европейского Экзархата», № 4 (25), июнь-июль 1950 г.).
2. *Зайцев Б.* Далекое. Inter-Language Literary Association, 1965. С. 70.
3. *Киприан, архим.* Четверть века // Двадцатипятилетний юбилей Православного богословского института в Париже. С. 8–9.
4. Вряд ли она могла принадлежать другому лицу. Позднее в этом журнале о. Киприан напечатал статью «Пастырская проблематика» (№ 58, 1938–1939 гг.) и рецензию на книгу о. Ф. Мерсенье «Молитва Церквей византийского обряда» (№ 55, 1938). Рецензией И. Смолича журнал откликнулся на книгу о. Киприана об о. Антонине Капустине, вышедшую в 1934 г. в Белграде (№ 52, ноябрь 1936 — март 1937 г.).
5. *Киприан, архим.* Четверть века. С. 9.
6. *Remy de Gourmont.* Le II-me Livre des Masques. Paris, 1898. P. 51–52, 54.
7. *Renard J.* Journal. Paris, 1935. P. 415–416.
8. Живое Предание. 1937. № 3. С. 140–152.
9. Не говоря уже о бросающемся в глаза преобладании западных примеров и цитат из католических авторов, в этой книге немало бесспорных черт латинского клерикализма и сакраментологии. Тем не менее, нельзя не признать, что она довольно адекватно описывает и в немалой степени формирует пастырское сознание 2-й половины XX века. См. также: *Гостев А., свящ.* Проблема пастырского богословия сегодня в свете наследия архимандрита Киприана (Керна) // Культурное наследие российской эмиграции. 1917–1940. Кн. I. М., 1994. С. 269–274.
10. См., напр.: *Пентковский А.* Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия // Символ. 1993, № 29. С. 217–238.



11. Православная мысль. 1957, №11. С. 101–122.
12. *Киприан, архим.* Четверть века. С. 8.
13. Там же. С. 12.
14. Не только автору этих строк в середине 1970-х годов этот раздел книги Лосева казался квинтэссенцией православного понимания культуры и философии.
15. *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Gregoire Palamas. (Paris), 1959. Р. 307.
16. Ibid. Р. 310.
17. *Вениаминов В.* Краткие сведения о жизни и мысли св. Григория Паламы // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 356.
18. *Бибихин В. В.* Материалы к исихастским спорам // Синэргия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995. С. 177–206.
19. Там же. С.181–182.
20. См.: Ответ Софрония Лихуда / Пер. и вступ. ст. *В. В. Аржанухина* // Историко-философский ежегодник, 1993. М., 1994. С. 228–255.
21. *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь. Очерки по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990. С. 154–175.



Игумен из Пинска о польском мессианизме: Геннадий (Эйкалович) и Хёне-Вронский



Для тех, кто начинал в 60–70-е годы XX века знакомиться с христианской метафизикой по русским переводам Псевдо-Дионисия Ареопагита, имя игумена Геннадия (Эйкаловича) овеяно едва ли не такой же мистической тайной, как и сам загадочный автор сочинения «О божественных именах»». Тем более, что ксерокопии перевода делались с издания, по каким-то причинам опубликованного в Аргентине¹...

В ту пору автор этих строк интересовался и сочинениями Хёне-Вронского (1776–1853), но о том, что имена русского игумена и польского мессианиста тесно связаны, узнал лишь спустя почти тридцать лет, наткнувшись на книгу Геннадия (Эйкаловича) «Закон Творения» в библиотеке Минской духовной академии...

В жизненном пути Евгения Александровича Эйкаловича (1914–2008)² был поворотный момент — 1938 год. Тогда он жил в Тернополе. «Однажды, — вспоминает автор «Закона Творения» в письме к И. В. Новикову³, — ко мне в комнату зашел приятель хозяина и в разговоре спросил, что я читаю. Я ответил (не помню уже, какую) — книгу Метерлинка. Тогда он сказал: „Да, это интересный писатель. Но, вот, читали ли Вы что-либо из философских трудов Иосифа Марии Гоэнэ-Вронского?“ Я ответил, что ничего не читал. Он принес мне книгу „Метаполитика народов“ — она меня поразила. Вскоре я вернулся в Варшаву (надеялся получить стипендию для докторской диссертации по политической экономии) и поступил членом в „Мессианический институт им. И. М. Гоэнэ-Вронского“, начал бывать на собраниях этого небольшого общества и читать, читать, читать...»⁴



В Варшаве Е. Эйкалович познакомился с некоторыми последователями Хёне-Вронского, в частности, с Ежи Брауном (1901–1975)⁵, Паулином Хомичем, и проникся убеждением, что именно польский мыслитель «дал синтетическое и научное обоснование славянской философии»⁶. Не приходится сомневаться, что он входил в контакты и с кругами польского *wolnomularstwa*⁷, хотя в диссертации отмечает, что свои неудачи Хёне-Вронский, впавший под конец жизни в нищету, приписывал «враждебной деятельности масонских организаций, с которыми он всю жизнь боролся»⁸.

После войны Е. Эйкалович оказался в Париже, поступил в Богословский институт, так как, по его словам, «захотел „верой про- верить разум“ философов», и это определило его дальнейшую жизнь⁹.

19 апреля 1953 года он, уже в священном сане, защищает свою диссертацию на степень магистра церковных наук, а в 1956-м публикует ее текст в Буэнос-Айресе. Надо полагать, с русской общиной в Аргентине у него были устойчивые связи. Многие последующие работы игумена Геннадия также связаны с идеями Хёне-Вронского и их историческим контекстом, включая «философию общего дела» Н. Ф. Федорова¹⁰, софиологию С. Н. Булгакова и другие¹¹.

Об обстоятельствах своего переезда из Франции в США после защиты диссертации игумен Геннадий поведал в одном из писем к И. В. Новикову, дав любопытные зарисовки церковной среды этой эпохи.

«О. Георгий Флоровский, — пишет игумен Геннадий, — производил впечатление твердого человека, не всегда вызывающего симпатию. Расскажу Вам об одном случае. Когда я окончил Институт и жил еще на Сергиевском подворье, ко мне зашла матушка Шмеман (она приехала на некоторое время в Париж) и сказала, что о. Александр советует мне принять место инспектора в Св. Владимирской Академии¹². Я с радостью согласился, но мне не удалось получить визу в Соед. Штаты. Дело длилось 2 года, и когда я визу получил, это место уже было занято самим о. Александром. Он мне посоветовал взять место преподавателя в Св. Тихоновской Семинарии (Саут Канаан, Пенсильвания). Я согласился и приехал в С.Ш. — после приезда сперва провел несколько дней в Нью-Йорке, сделал визит о. Флоровскому. Он меня спросил — куда я направляюсь. Я ответил: в Св. Тихоновскую Семинарию. Реакция о. Георгия была

гневная: „Зачем Вы собираетесь подставлять плечи под крышу Запада, который вот-вот должен рухнуть!?” Оказалось, что он был противник существования семинарии, т.к. она привлекала студентов, которые могли бы поступить в Св. Владимирскую академию. Жизнь, однако, показала, что оба учебных заведения могут существовать параллельно»¹³.

С 1953 по 1959 год игумен Геннадий — преподаватель и инспектор Св.-Тихоновской духовной семинарии, затем становится внештатным клириком, позднее периодически окормляет приходы в Австрии. В 1989 году по совокупности печатных трудов ему была присуждена степень доктора богословия Сергиевским богословским институтом в Париже.

* * *

Кто же такой Хёне-Вронский и чем он заинтересовал православного богослова?

Этот оригинальный мыслитель, имя которого не так уж часто упоминается в историко-философской литературе¹⁴, явился основоположником польского, а, по сути, вообще славянского *мессианизма*, и даже сам термин *мессианизм* впервые употребил именно он. Вронский предвосхитил и весьма подробно развил многие идеи *философии Всеединства*, которую принято связывать с именем Вл. Соловьева и его последователей, обосновывал «синэргетические» мотивы, родственные «философии общего дела» Н.Ф. Федорова, и, опять же задолго до Соловьева, выдвигал историософские и политические идеи, в которых важная роль отводилась Римскому епископу и Русскому царю...

Как-никак, а два года будущий мыслитель прослужил в русской армии под непосредственным командованием А.В. Суворова... В среде польских националистов Вронского многие вообще считали «русским агентом»¹⁵. Эзотерические и оккультно-мистические круги не остались безразличными к его построениям, тем более, что около 1850 года он стал учителем известного писателя Элифаса Леви¹⁶... Общение с Хёне-Вронским не прошло бесследно и для известного философа А. Цешковского.

В 1803 году в Марселе Хёне-Вронский пережил необычный духовный опыт, некое «восхищение ума», которое в его сознании



было теснейшим образом связано с *критической философией*. Об этом свидетельствует его первая работа, носящая характерное название: «Критическая философия, открытая Кантом и окончательно утвержденная на абсолютном принципе познания»¹⁷. Конечно, Вронскому не чужда была идея Лапласа, мечтавшего выразить весь мир в одной математической формуле, как и другие луллианские идеи; возможно, что он был знаком и с работами Сен-Мартена, в частности, с его «Числами»...

Панметодизм Вронского носил крайне амбициозный характер: он претендовал на выражение «абсолютного закона всех алгоритмических методов» (*loi absolue de toutes les méthodes algorithmiques*), его приложение ко всем наукам, философии и религии... Поэтому для него очень важна была поддержка со стороны ученых, имевших авторитет в конкретных сферах знания. Находясь в Марселе, он вступил в переписку по проблеме предварения равноденствий с известным астрономом Ж. Лаландом и получил от него два благодарственных письма, датированных 1801 годом, которые позднее опубликовал¹⁸.

Однако изданное им «Введение в философию математики» (1811)¹⁹ встретилося с жесткой критикой и создало автору репутацию претенциозного дилетанта.

Основы своего понимания мессианизма Вронский начал излагать в 1818 году в журнале «Сфинкс». Именно с этой даты начинается историю польского мессианизма один из наиболее авторитетных курсов истории философии²⁰. Более развернуто Вронский раскрыл свои идеи в работах «Проспект мессианизма» и «Предвестник мессианизма» (1831), а затем в книгах «Судьба Франции, Германии и России как пролегомены к Мессианизму» (1842–1843) и «Мессианизм» (1847).

«Пролегомены...» вышли в свет как раз в то самое время, когда Адам Мицкевич начал читать в Сорбонне свой мессианистический курс лекций под общим названием «Славяне»... Но Хёне-Вронский неприязненно отнесся к историософским идеям поэта, считая, что он дает ложное истолкование мессианизма. Как бы там ни было, а «Пролегомены к мессианизму» и еще шесть других трактатов Хёне-Вронского находились в библиотеке кн. В. Ф. Одоевского²¹, не так уж далекого от кружка московских славянофилов...

Уже в силу этих обстоятельств интерес православного богослова к метафизическим идеям польского мыслителя представляется вполне

мотивированным. А развернувшаяся на магистерском диспуте полемика между диссертантом и его оппонентами Л. А. Зандером и прот. Василием Зеньковским внесла в эту тему дополнительные нюансы.

Зеньковский обратил внимание игумена Геннадия на то, что он не уделил достаточного внимания такому яркому представителю польского мессианизма, как А. Цешковский, которого высоко ценил А. И. Герцен (и, добавим от себя, Г. Г. Шпет); в стороне, по сути дела, остался и «гениальный Мицкевич». А система Вронского, по убеждению Зеньковского, вообще не может быть названа мессианизмом: у него «Мессианизм — без Мессии»²²...

Поскольку сам термин «мессианизм» был впервые употреблен именно Хёне-Вронским в 1827 году в письме к папе Льву XII, а затем с 1831 года широко использовался им для обозначения собственной системы взглядов²³, суждение прот. Василия было, наверное, слишком сильным. Может быть, *Мессия* у польского мыслителя скорее собирательный, «соборный» — Новый Израиль... Уместно, по-видимому, говорить об *эволюции* понимания мессианизма, но никак не исключать из нее самого Вронского.

Откровенно симпатизируя Хёне-Вронскому и даже ставя целью своей диссертации «защиту» его *системы*, игумен Геннадий противопоставляет этот мессианизм мистической концепции Товяньского-Мицкевича, отмечая, что Вронский не без оснований считал Товяньского плагиатором²⁴.

В то же время, не подвергается сомнению и прямая *зависимость* от Вронского таких польских мессианистов, как Трентовский и Либельт²⁵. А наличие у всех без исключения некоторой общей метафизической платформы, включающей религиозно-антропологические предположения, учение о народах и нациях с элементами аритмологии и аллюзиями на палингенезию, дает все основания говорить о польском мессианизме как достаточно целостном течении, а о Хёне-Вронском — как его основоположнике.

«Мессианизм Вронского, — разъясняет игумен Геннадий, — говорит о миссии Человека, которая состоит в исполнении им божественного о нем замысла. Мессия — Иисус Христос — поставил перед человечеством проблемы и задачи: Вронский видит в своем Мессианизме науку о том, как человечество может и должно решить их»²⁶.



Важнейшей из этих задач является, согласно Вронскому, творческое соработничество человека Богу, соучастие в длящемся акте творения мира и достижение собственного родового бессмертия.

Игумен Геннадий сделал особый акцент на политической ориентации Хёне-Вронского, который «вопреки не только „передовому“ польскому, но и либерально-позитивистическому мнению Запада <...> имел мужество высказываться в пользу Священного Союза, в котором он усматривал орудие всечеловеческой миссии». При этом «именно на Россию, „ненавистного врага“ Польши, Вронский возлагал надежды спасения человечества перед грозящими катастрофами»²⁷.

Вронский в самом деле очень почитал монархический принцип правления и верил в великое будущее России, что несколько снижало его популярность в Польше. Тем не менее, в 1918 году в Варшаве был основан Мессианский институт, задачей которого стало распространение сочинений Вронского.

Русская философия, согласно игумену Геннадию, в середине XX века все еще ожидала «своего гения, который собрал бы воедино разбросанные жемчужины русского любомудрия, связал их гносеологическими скрепами, вывел их всех из единого метафизического начала, дал им законы и методы развития и указал бы их предельную цель!»²⁸

Однако ожидание это, на самом деле, лишено большого смысла, ибо «такой гений уже явился», он, можно сказать, раскрыл суть философии Всеединства и идеи «софийного преображения мира» намного совершеннее, чем это удалось сделать Вл. С. Соловьеву, С. Н. Булгакову и другим. Но он, к тому же, нашел и *метод*, каким преображение мира может и должно быть осуществлено во исполнение божественного замысла о человеке...

Этот метод и есть «Закон Творения», раскрытие тайны Творческого Акта... Если учесть, что к теме *творчества* русская религиозная и богословская мысль XX века возвращается постоянно, метафизика Хёне-Вронского должна представлять для нее особый интерес.

По мнению Е. Брауна, точку зрения которого излагает игумен Геннадий в своей диссертации, «польские системы XIX-го века констатируют немощь романского реализма и германского идеализма <...> и утверждают, что только польская (славянская) философия возносится на высоту непосредственного усмотрения Абсолюта, данного ей, якобы,

свыше, как отличающее славянскую душу качество», но только систему Вронского выделяет обладание «абсолютным генетическим методом», или «Законом Творения», основанным на «непосредственном усмотрении» *внутренней сущности Абсолюта*²⁹.

Хотя игумен Геннадий особо подчеркивает апофатический аспект рассуждений Вронского, главным остается именно самообнаружение Абсолюта в Акте Творения, схватываемое, так сказать, «богословием творчества». В нем первенство отдается интуиции, началу сверхрациональному. Правильно было бы сказать, что это *творческое* постижение, и Абсолют в каком-то отношении «творится» самим человеком. Во всяком случае, формы его самообнаружения суть одновременно формы человеческого творчества. И учение Людвига Фейербаха, увлекавшее русских бурсаков, и «Имагинативный Абсолют» Э. Голосовкера известным образом предвосхищены в этой концепции. Методологические же импликации при этом оказываются в значительной мере формализуемыми.

Именно названная центральная идея философии Вронского не вызвала большого энтузиазма у В. В. Зеньковского. «Что же есть такое Закон Творения у Вронского? — задает он риторический вопрос. — Это есть попытка вывести реальность так, как если бы мы глядели на нее глазами самого Творца, как если бы мы присутствовали в том Предвечном Совете, в котором с какой-то непостижимой для нас диалектикой вытекают одни за другими категории из основных начал»³⁰.

В лице игумена Геннадия (Эйкаловича) и протопресвитера Василия Зеньковского на почве обсуждения философии Хёне-Вронского действительно столкнулись две традиции русской религиозной философии. Одна — платонизирующая, порой тяготеющая к гностицизму, утопизму и технократизму; другая — в известной мере номиналистическая, апофатическая, чуждая всякому панметодизму.

Сам игумен Геннадий порой весьма резко высказывался об эзотеризме³¹, но это, разумеется, отнюдь не снимает вопроса о типологическом сходстве концепции польского мессианиста с каббалистическими и луллианскими учениями.

Как ни оценивать систему Вронского, с историко-философской точки зрения она представляет немалый интерес предвосхищением соловьевских тем и параллелями с современными ей западноевропейскими учениями или «идеал-реализмом» Н. О. Лосского. В ней заметны



не только общие мотивы с монадологией Лейбница, но и активное присутствие индуистских мотивов³², сходство с некоторыми посткантIANскими доктринами в духе панэнтеизма — например, К. Краузе и Ф. Бутервека.

Имя Карла Краузе (1781–1832), впервые использовавшего термин *панэнтеизм* (которым, кстати, охотно пользовался С. Л. Франк для обозначения *своей* системы), называет сам игумен Геннадий³³, поскольку отождествляет панэнтеизм с философией Всеединства, а в системе Вронского видит ее обоснование, точнее даже — продолжение святоотеческой философии. Но он не проводит при этом более широких параллелей между Краузе и Хёне-Вронским, хотя оснований для них более чем достаточно...

Фридриха Бутервека (1766–1828), создателя «философии виртуализма», он также упоминает, но только как представителя одного из «ложных» учений об Абсолюте³⁴.

Существенной частью мессианизма Вронского является *практическая философия*, цель которой — «завершение божественного акта сотворения мира», а именно — достижение бессмертия человечества³⁵. Таким образом, и ставший столь популярным в XX веке «синергизм», и «философия общего дела» Н. Ф. Федорова фактически предвосхищены в учении Вронского...

Среди польских вронкистов особое внимание игумена Геннадия привлекал Чеслав Ястшембец-Козловский. В архиве Эйкаловича находилось три тома сочинения этого автора под названием «Философия Бессмертия»³⁶. В нем заметны гегельянские мотивы, характерные и для А. Цешковского. Пафос учения Ястшембец-Козловского состоит в том, чтобы, выявив различные формы распада сознания и бытия, указать на возможность преодоления этого состояния творческими усилиями человека, в результате которых личность обретает способность самополагания или автогении, то есть фактического бессмертия³⁷...

Поэтому у нас есть все основания для вывода, что в связи с учением польского мессианиста Геннадий (Эйкалович) справедливо привлёк внимание к генезису и историческому контексту некоторых принципиальных тем русской религиозной философии, корни которых уходят в эпоху романтизма.

Но нельзя все же не задуматься над вопросом: если бы в свое время «Мессианизм» Хёне-Вронского прочитал А. М. Бухарев — что не так уж и невозможно — смог бы он увидеть в авторе своего единомышленника?

Примечания

1. Дионисий Ареопагит. О божественных именах, I, I / Пер. игумена Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957.
2. Он родился в Пинске 11 февраля 1914 года, в 1932 году окончил гимназию в Ровно на Волини, в 1938-м получил диплом магистра экономических наук Главного коммерческого института в Варшаве. В 1948-м провел два семестра в Англиканском богословском колледже (Bishops College близ Лондона) и затем поступил в Православный богословский институт в Париже.
3. В 1993–1994 гг. игумен Геннадий находился в переписке с минским философом и издателем И. В. Новиковым и сообщил ему ряд сведений о своей жизни и публикациях. Сердечно благодарю Игоря Васильевича, предоставившего мне возможность ознакомиться с этой перепиской.
4. Геннадий (Эйкалович). Письмо к И. В. Новикову от 01.02.1994.
5. В распоряжении игумена Геннадия имелись посвященный Хёне-Вронскому сборник под редакцией Е. Брауна (1939), а также рукописное сочинение этого автора: *Braun, Jeszy. Zarys Filozofii Wrońskiego w świetle analizy rogownpawczej*. Они послужили ему важным подспорьем при написании диссертации. См.: *Геннадий [Эйкалович], игум. Закон Творения. Очерк философской системы И. М. Гоэне-Вронского*. Буэнос-Айрес, 1956. С. 256.
6. *Геннадий [Эйкалович], игум. Закон Творения*. Указ. изд. С. 243.
7. Активная антимасонская деятельность его друга монархиста Ежи Брауна не могла этому препятствовать.
8. Там же. С. 285.
9. Письмо И. В. Новикову от 01.02.1994.
10. *Устрялов Н. В.* Из письма. Публикация игумена Геннадия Эйкаловича // *Новый журнал*. 1986. Кн. 164. С. 161–166.

11. Согласно составленному самим игуменом Геннадием списку печатных работ, им было подготовлено шесть книг и брошюр. Это — «Закон Творения» (1956), «О Божественных Именах» Псевдо-Дионисия Ареопагита (1957), «Дело протоиерея Сергия Булгакова» (1960), «Беседа об антисемитизме» (1981), «Родословная Софии» (1986), «Единая святая...» (б.г.). Кроме того, им напечатано более 70 статей в «Богословском сборнике» (Саут Канаан), «Русско-Американском православном вестнике», «Вестнике РСХД», «Новом журнале», «Гранях», «Возрождении», «Зарубежье», «Голосе Зарубежья», «Современнике» (Канада), журналах «Наши вести», «Вече», «Беседа», «Феникс» (Австралия), «Ле Шуа» (Франция») и др.
12. Имеется в виду Свято-Владимирская духовная семинария. — *Н. Г.*
13. Геннадий (Эйкалович). Письмо И. В. Новикову. Декабрь, 1994.
14. Новейшая работа о нем: *Pragacz P., red. Hoene-Wronski: zycie, matematyka i filozofia*. Warszawa: Instytut Matematyczny Polskiej Akademii Nauk, 2008. 114 s.
15. *Wolfe R. Remember to dream: a history of Jewish radicalism*. NY, 1994. P. 11.
16. *Spence L. Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*. P. II. 3-d ed. NY, Dover Publications, 2003. P. 430.
17. *Hoëné-Wronski J.M. Philosophie critique, découverte par Kant et fondée définitivement sur le principe absolu du savoir*. Marseille, [1803].
18. *Hoëné-Wronski J.M. Messianisme ou Réforme absolue et par conséquent finale du savoir humain. Tome III. Résolution générale des équations algébriques de tous les degrés; précédée du manifeste historique concernant l'actuelle réforme du savoir humain*. Paris, 1847. P. XXIII–XXIV (Supplément à la réforme de la philosophie pour servir de transition de la réforme des mathématiques à la réforme de la philosophie).
19. *Hoëné-Wronski J.M. Introduction à la Philosophie des mathématiques et technie de l'algorithmie*. [Paris], 1811.
20. *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19 Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*. Hrsg. von Traugott Konstantin Oesterreich. Berlin, 1928. S. 306.
21. Каталог библиотеки В. Ф. Одоевского. М.: ГБЛ, 1987. С. 478. Как известно, в 1820 годы Одоевский был председателем «Общества любомудрия», в которое входил И.В. Киреевский. Автор «Русских ночей» продолжал поддерживать дружеские отношения со славянофилами и тогда, когда сложилась программа их кружка (1839).

22. *Геннадий [Эйкалович], игум. Закон Творения. С. 246.*
23. *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn... S. 309.*
24. *Геннадий [Эйкалович], игумен. Закон Творения. С. 19.*
25. *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn... S. 306.*
26. *Геннадий [Эйкалович], игум. Закон Творения. С. 259.*
27. *Там же. С. 257.*
28. *Там же. С. 18.*
29. *Там же. С. 19.*
30. *Там же. С. 249.*
31. В письме к И. В. Новикову от 20.09.1994 он, в частности, сообщает: «В свое время я поместил в одной из газет (“Русская мысль“, если не ошибаюсь) статью о Гурджиеве — критикующую и обличительную. Я — противник тайных и гипнотических учений».
32. Используя индийское понятие *Атман*, Вронский развивает мысль о нетварном начале в человеческом существе, которую позднее отстаивает и Б. П. Вышеславцев, вводящий для этой цели термин *самость* (у В. Штерна — *Selbst*).
33. *Геннадий [Эйкалович], игум. Закон Творения. С. 276.*
34. О Ф. Бутервеке и К. Краузе и восприятии их философии в России см. в моей книге: *Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010.*
35. *Геннадий [Эйкалович], игум. Закон Творения. С. 35.*
36. *Геннадий (Эйкалович), игум. Письмо И. В. Новикову от 01. 02.1994: «Я послал Вам весьма странную бандероль. В ней 3 машинописных тома Чеслава Ястшембец-Козловского (вронскиста) под названием „Философия Бессмертия“ на польском языке. Четвертый том пропал во время моих бесчисленных переселений по всему свету. Там же один том моего перевода...»*
37. «...До тех пор, пока это мое бытие находится как бы вне меня, в божественном Абсолюте, а не в моей автогении, пока я его себе не воспринял внутрь посредством первой степени самотворческого акта, — до тех пор я его чувствую как чисто физическое бытие. В действительности же исключительно физическим во мне является чисто бытовой центр, независимый от знания, на которой Творец наложил пучок детерминаций, составляющих меня. (43) Однако же сам факт, что мы все это

понимаем, свидетельствует о том, что человек обладает чувством — по крайней мере в виртуальном порядке — своей автотезии, т. е. что в нем разделение между знанием и бытием не абсолютно. Обыкновенно мы постигаем себя как синтез души и тела, причем первая исполняет роль знания, второе — бытия. Но на высшей ступени развития, говоря „я“, имеем сознание собственного существования нашего знания, никак не тождественного физическому организму». — *Ястшембец-Козловский Ч.* Философия Бессмертия. (Перевод игумена Геннадия Эйкаловича?). — Личный архив И. В. Новикова.



«МЕТАМОРФОЛОГИЯ» И БОГОСЛОВИЕ:

ВАСИЛИЙ ПАВЛОВИЧ ЗУБОВ



Известный историк науки Василий Павлович Zubov (1900–1963) — один из наиболее загадочных мыслителей советской эпохи. До 1935 года, когда увидели свет его фундаментальная работа об архитектурной теории Леона Баттисты Альберти¹ и комментарии к сочинениям Леонардо да Винчи², им было опубликовано всего четыре статьи, две из которых, посвященных наследию Гёте, носили преимущественно справочный характер³.

В отличие от А. Ф. Лосева, который, как известно, в 20-е годы открыто отстаивал христианское мировоззрение и фрондировал с большевистской идеологией («Диалектика мифа», «Очерки античного символизма и мифологии»), В. П. Zubov был «застегнут на все пуговицы» и никогда не давал поводов догадываться о своих конфессиональных позициях. Знакомясь с его удивительно разнообразными по тематике трудами, стилистически безупречно выдержанными в нейтрально-объективистском духе, невозможно было предположить, что у него с юношеских лет имелись глубокие богословские интересы и исследования, исполненные зрелых суждений и оценок. В. П. Zubov тщательно оберегал свою тайну от посторонних глаз и ушей, и она открылась лишь через много десятилетий после его кончины...

И только тогда стало очевидным, что порой просто обескураживающая мозаика его интересов имела единый смысловой центр, исходную точку; что Флоренский сыграл в его жизни, возможно, не меньшую роль, чем в судьбе А. Ф. Лосева, хотя идейно Zubov развивался, скорее, в сторону христианского аристотелизма, нежели платонизма... И уже как в интеллектуальном детективе возникает желание проследить — какими



глухими намеками или оговорками Зубов все-таки порой давал возможность догадываться о своих идейных симпатиях...

Зная о его сотрудничестве и дружбе с А. Г. Габричевским, можно строить предположения, что в их интересах было немало общего. В самом деле, в архиве Зубова обнаружились его статьи о натурфилософских взглядах Гете, его теории цвета... Но была еще статья «“Физика” Аристотеля в древнерусской книжности» (1934). Она свидетельствовала об интересе автора к средневековой и перипатетической традиции в целом... Появившаяся спустя два года франкоязычная работа об аристотелевской теории света в XVII веке⁴ уже логически увязывается с «хроматикой Гете», но до главной творческой установки отсюда еще далеко...

Остается первая печатная работа — «Толстой и русская эстетика 90-х годов» («Что такое искусство и его критики»). Она вышла в сборнике Государственной академии художественных наук (ГАХН), под редакцией П. Н. Сакулина (1927). В ней Толстой-критик противопоставляется Толстому-теоретику, сторонники и противники его эстетики лапидарно характеризованы в подстрочных примечаниях, магистральная идея основательно запрятана среди частных наблюдений, порой остроумных глосс.

Заметно все же, что именно в Толстом-критике Зубов видит продолжателя традиций «органической критики» (то есть близких к Ф. М. Достоевскому почвенников А. Григорьева, Н. Страхова), которая, при всех оговорках, ему все же симпатичнее, чем Ткачев, «номинализм и психологизм»⁵.

Язык «эмпирической психологии» и «абстрактной социальной психологии», которым написана статья «Что такое искусство», Толстому, по сути дела, был чужд, как он несимпатичен и самому В. П. Зубову... Здесь можно угадать его тягу к «органицизму», но без других, лишь многие десятилетия спустя опубликованных работ трудно понять, что, помимо внешних обстоятельств, привело автора к эстетике Толстого...

Редактор сборника «Эстетика Льва Толстого» П. Н. Сакулин в творческой судьбе В. П. Зубова сыграл, несомненно, не последнюю роль. Его монография «Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский» (1913) была исключительно важным введением в европейскую романтическую книжность и ее мистические источники. Она, скорее всего, подтолкнула Зубова к изучению наследия другого

представителя кружка «любомудров» — Д. В. Веневитинова, над статьей об эстетике которого он работал несколько лет⁶.

Эта статья в содержательном и стилистическом отношении — подлинный шедевр молодого Зубова⁷. А самому В. Ф. Одоевскому, привлекая архивные материалы, он отдаст дань позднее, в специальной главе своей обширной монографии «Историография естественных наук в России» (1956)...

Имена Гете и Сакулина вплотную подводят нас к романтическим темам в творчестве Зубова. В форме докладов в ГАХН некоторые из них были озвучены, и достаточно узкий круг лиц мог догадываться о близости идейной платформы В. П. Зубова и А. Ф. Лосева — как последователей П. А. Флоренского... Этот круг оставался очень узким и в 50-е годы. Из коллег Зубова по Институту истории естествознания и техники АН СССР об истоках его религиозного мирозерцания знали, пожалуй, только О. А. Лежнева, А. А. Дорогов, да бывший семинарист Н. А. Фигуровский — знаток средневековой алхимии...

Имя Флоренского — важный ключ к исканиям молодого Зубова. Инженер и богослов, клирик и оккультист — к нему Зубов, по собственному признанию, относился «как к священному авторитету, — с чувством почти таким, как относятся иноки к своему старцу»⁸.

Духовный авторитет Флоренского убеждал его в том, что православному человеку нет нужды чураться луллианских интересов. 17-летний Зубов в небольшой работе о цвете в поэзии Лермонтова уже показывает, что ориентируется в оккультной метафизике цвета и через нее подбигрывается к религиозным струнам поэта⁹.

В дневниковых записях 1919 года прямо говорится о том, что «не только допустимо, но и необходимо инфильтрировать одну область в другую, этику в физику, например, или богословие в химию (как это делал Баадер)»¹⁰. Там, где Баадер, там, конечно же, и Сен-Мартен, и розенкрейцеры, Парацельс, Агриппа Неттесгеймский — и даже Скрябин с опытами цветомузыки... «Православное луллианство» Зубова было некоторым исходным пунктом и его немаловажным ориентиром, так что ссылка в статье о генезисе научной терминологии на *Clavis artis Lullianae*¹¹ отнюдь не случайна. Санкция и подсказки «священного авторитета» здесь видны невооруженным глазом...

Не приходится удивляться, что в статье «Натурфилософские взгляды Гете» (1922)¹² автор «Фауста» оказывается и «паламистом», и «имяславцем», антиподом Бэкона Веруламского и Дарвина... Это Гете, созерцаемый с высоты «Столпа и утверждения Истины»... Опус Флоренского принят, однако, не столько догматически, сколько методологически. И через него пролегал теперь путь к «цельному знанию», основания которого по-разному искали и А. С. Лаппо-Данилевский, и В. С. Соловьев¹³, и Н. П. Огарев¹⁴.

По убеждению молодого Зубова, в творчестве Гете мы «оказываемся лицом к лицу с органическим пониманием природы, которое было основным пониманием и античности, и патристики, и средневековья»¹⁵. Итак, в самом деле — органицизм, сродный Габричевскому и восходящий ближайшим образом к романтизму.

В мысленном общении с Гете рождается и зубовское отождествление онтологии и гносеологии: Гегель (как и Шеллинг) хорош тем и тогда, когда подтверждает прозрения поэта-олимпийца...

Эту мысль В. П. Зубов разворачивает в статье «Об абсолютном начале всякой метафизики», в которой предлагается «гносеологию заменить онтологией»¹⁶. Очень показательный и вполне, на первый взгляд, антигуссерлианский ход. На самом деле, он оставляет возможность со скрытым номиналистическим скепсисом рассматривать и гносеологию, и онтологию как «развернутую метафору», риторику, экспрессивную форму, что Зубов позднее и будет охотно делать, занимаясь внешне вполне непротивительной и нейтральной «историей научной терминологии», которая прекрасно вписывалась в программу ГАХН.

Здесь при желании можно обнаружить близость с Г. Г. Шпетом, который в своей диссертации делал упор именно на форме выражения знания: «как бы мы ни пришли к своему знанию, существенно, чтобы оно было сообщено так, чтобы не вызвало сомнений, чтобы было доказано»¹⁷.

Продемонстрировав, как «саморазлагаются» спинозизм, фихтеанство и шеллингизм, Зубов, восторженно цитируя Гегеля, утверждает «тождество сознания и бытия», полагая, что тем самым выявляет истинное зерно платоновского «Парменида» — к которому из среды проштудированных им авторов оккультной ориентации взывал, в частности, М. С. Аксенов, создатель трансцендентально-кинетической

теории времени, изложенной в «Опыте метагеометрической философии» (1912)¹⁸.

Если в статье о натурфилософских взглядах Гете «паламизм» и «имяславие» затронуты *en passant*, то в наброске «Об энергиях, ипостасях и сущности» (начало 1920-х) Зубов выступает как богослов, однозначно идущий в фарватере Флоренского: паламизм и имяславие неразделимы... Здесь он единомыслен и с А. Ф. Лосевым, и С. Н. Булгаковым. Имяславческие аллюзии будут иной раз появляться в текстах В. П. Зубова и в дальнейшем, но только в этой статье его интонации заметно идеологизированы. Во всяком случае, действительно складывается впечатление, что именно в богословии сосредоточены его главные ценностные ориентиры...

Как усердный и восхищенный читатель «Столпа и утверждения Истины» и других работ П. А. Флоренского В. П. Зубов раскрылся и в работе «Пути метаморфологии». Тематика, научный аппарат этой статьи полностью выдают «православного луллианца», укорененного в романтической книжности... Здесь уже *explicite* представлена философия цветомузыки, антропология, синэстезия... При первом прочтении создается впечатление, что и стиль изложения, и мысль автора полностью находятся в парадигме Флоренского.

Однако есть в ней и зримые наметки собственной программы. Автор не идет прямолинейно за «символизмом» Флоренского, в котором, очевидно, видит лишь один из аспектов изучения выразительных средств научного, философского, художественного опыта. Он хочет войти в эту сферу более эластично, многомерно и в то же время конкретно-исторически. Здесь просматривается перспектива работ о генезисе научной терминологии.

Сравнивая теоретические посылки Скрябина с идеями Кандинского, древний герметизм и романтизм, П. Д. Успенского с Г. Уэллсом, Зубов прокладывает путь *de realibus ad realiora* через «переустройство нашей организации, нераздельное слияние пространственного и временного восприятия, — выход в миры других измерений, где две вещи, связуемые метафорой, реально совпадут»¹⁹. Говоря языком Т. И. Райнова²⁰, через «субстанциальное изменение сознания»... в духе М. С. Аксенова.

Согласно Зубову, необходимо достичь кинематического восприятия действительности, которому сродни метафора. Она и есть



выражение *coincidentiae oppositorum*²¹. Вполне кинематически готов теперь и он сам воспринимать разные концептуальные попытки представить мир как целое — принадлежат они Раймунду Луллию, Сен-Мартену, Шеллингу или Н. О. Лосскому... Шаг к «метаморфологии», жидущейся на тождестве «сознания и бытия», «внутреннего и внешнего» и, не без номиналистической иронии, отказывающейся «погружаться в „мир идей“ дурно понятого платонизма», был продуман и подготовлен²².

Здесь и в других своих ранних богословских и религиозно-метафизических статьях В. П. Зубов вплотную соприкасается с проблемами выражения, а в дальнейшем научном творчестве, порой уже вовсе не упоминая о первоначально религиозных истоках проблемы, углубляется в историю отдельных ключевых терминов или судьбу эстетики, которая трактуется им, по сути дела, в духе Б. Кроче²³.

Отсюда, с позиций «общей лингвистики», загодя получившей обоснование в апофатическом богословии и «путях метаморфологии», можно будет осуществлять осмысленные экскурсы в самые различные сферы культуры и науки, оставаясь действительным ценителем конкретности слова-вещи.

* * *

У Зубова всегда жила тяга к семантическим изысканиям и музейным предметам, проявлявшаяся в скрупулезном изучении истории терминов и понятий, в любви к книгам и рукописям. «Язык вещей» он начал ценить еще в юности. «Люблю все редкое, исключительное, неповторимое, единственное: редкие монеты, редкие скрипки, редкие пальмы, редкие книги, — чудеса, своевольно нарушающие „уставы естества“»²⁴.

В «Путях метаморфологии» он особенно выделяет специфику восприятия индивидуальной вещи, ее «непереводимого» языка: «Каждый, кто хоть немного библиофил, знает, что не все равно, читать ли Катутла или Проперция в скучной editio stereotypa Тейбнера и в пергаментном переплете старинного in-16°. Многие старые книги могут именно читаться, а не слушаться: форма букв (старопечатное „т“, „і“ Петровского времени и т. д.), сорт бумаги и переплет до такой степени тесно сливаются с восприятием текста и усиливают его впечатление, что вряд ли кто стал бы читать стихи какого-нибудь старинного альманаха

или месяцеслова, если бы они были напечатаны нашим современным повседневным шрифтом и к тому же еще по новой орфографии»²⁵.

У Зубова имелись все задатки настоящего «музейщика», но для него столь же важны и метафизические интересы. Образчики того, как можно спрягать описание «музейного предмета» с метафизикой, он вполне мог почерпнуть у того же П.А. Флоренского... Его имя напоминает нам о необходимости вернуться к истокам, к «энергиям» и «ипостасям», прямо связанным с проблемами креационизма или «философией творчества».

Для мыслителя, перед которым стоит задача разобраться в специфике христианской метафизики, вопрос о творении мира «из ничего», *ex nihilo*, представляет не последний интерес. Античность была убеждена, что «из ничего ничего не бывает»: *ex nihilo nihil fit*. И молодой Зубов, перевернув страницу «апофатического» богословия, неминуемо должен был столкнуться с «отрицательными» аспектами креационизма.

Насколько существенен для христианства тезис о творении из ничего? Может быть, он всего лишь метафизическая гипербола в пользу всесильности христианского Бога: «Кто есть велий, яко Бог наш?» А может быть ничто — это просто отрицание преждебывшего порядка, как полагал вслед за Бергсоном Т.И. Райнов? Отсюда — из апофатического богословия и «апофатического креационизма» — вырастает интерес Зубова к тому, как разумевалось «ничто» в истории мысли, какие оттенки значения появлялись у умозрительной отрицательности. Ведь от *nihil* — и нигилизм...

Так несколько неожиданно соприкасаются два зубовских экскурса: «К истории слова „нигилизм“» (1929) и «Теория пустоты в физике XVII столетия» (1924). В этих небольших работах нетрудно увидеть, как естественно близки интересы В.П. Зубова, казалось бы, в совершенно далеких друг от друга разных сферах знания. И становится понятным «богословский» вывод о том, что «вакуисты» были гораздо в большей мере метафизиками, чем их противники²⁶.

Термин «нигилисты» встречается и у Жана-Поля Рихтера, эстетике которого Зубовым посвящена большая статья, и у профессора гомилетики В. Певницкого, оставившего ценный материал по истории русской проповеди (Зубов и в эту область проложит заметную тропинку!).



«...Значение слова „нигилизм“, — пишет Зубов, — изменяется совсем не так сильно, как это кажется. Слово только начинает прилагаться вместо одного круга лиц к их антиподам. Слово переходит из одних рук в другие. Диалектика не в слове, а в судьбе тех, кто пользуется словом»²⁷.

Другой аспект того же круга проблем раскрывается В. П. Зубовым в статье о теории пустоты в физике XVII столетия. Ведь пустота «есть ничто, физический нуль»²⁸. Почему же тогда природа ее «боится» (*horror vacui*)? Уже такой экскурс Зубова как «*Vacuum*» и «*nihil*» (§7) заставляет задуматься, в каком смысле следует понимать ничто, из которого творился мир. Но этим дело не ограничивается. По Зубову, спор о вакууме в XVII веке коренился «в еще более общей и глубокой проблеме, нежели спор о физическом и геометрическом в их взаимоотношении, — это был вопрос о прерывном и непрерывном и о путях математического трактования тел»²⁹. Иными словами, в его творчестве вновь оживают мотивы неопифагореизма и аритмологии Н. В. Бугаева; разумеется, не без влияния все того же П. А. Флоренского.

Отсюда очевидно, сколь многослоен подтекст последней монографии В. П. Зубова по истории атомистики³⁰, его работы о континууме³¹, о концепции «точки» у Буридана³² и т. д. Только в выразительной, терминологической перспективе «катафатической» учености, в той или иной мере чувствующей дыхание «апофатки», и может быть понятно единство богословских, метафизических и историко-научных интересов Зубова.

В статье о хроматике Гете (1924) он сам ссылается на строки из «Фауста», поясняющие этот тезис в «метаморфологической перспективе»:

...Надменный свет, что спорить стал с рожденья
С могучей ночью, матерью творенья.
Но все ж ему не дорасти до нас!
Что б он ни породил, все это каждый раз
Неразделимо связано с телами,
Произошло от тел, прекрасно лишь в телах,
В границах тел должно всегда остаться,
И — право, кажется, недолго дожидаться —
Он сам развалится с телами в тлен и прах.
Гёте И.-В. Фауст / Пер. Н. Холодковского

«Могучая ночь», та «тьма» ареопагитик, в которой совпадают противоположности, из которой таинственный акт творения выводит все вещи и смыслы, то «ничто», или та «пустота», которая ему предпосылается и есть метафизический *Ungrund* философского и историко-научного творчества В.П. Зубова...

* * *

Отвлеченная методология никогда не занимала В.П. Зубова так, как она поглощала Г.Г. Шпета: ни Вундт, ни Гуссерль не становились предметом его специального изучения, хотя он и мог, отдавая дань времени, процитировать автора «Логических исследований» — по такому поводу, по которому с равным основанием можно было сослаться и на любого другого философа...

Ближе всего к философским интересам Г.Г. Шпета оказался Зубов в своей статье «Генезис научной терминологии» (1926). Переход к ней от «метаморфологии» вполне прозрачен. Ранняя статья «De defectu philosophiae» — своего рода прелюдия к этому программному тексту.

Эта работа, обнаруживающая в авторе, среди прочего, ценителя афоризмов К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова, отражает последовательно-критическое осмысление образов, метафор, к которым апеллируют философы разных эпох... Опираясь на В. Гумбольдта и Штейнталья, апеллируя к «внутренней форме слова», он ставит вопросы о соотношении естественного языка, логического высказывания, идеографической символики, к которой «тяготел» и сам Аристотель³³.

Логика Стагирита связана исторически с греческим языком, и ее рецепция на латинском Западе неизбежно провоцировала представление о неполной адекватности языковых и логических форм реальному бытию... В этой статье получает развернутое обоснование тот упрек в игнорировании социального бытия, который однажды Шпет бросил Гуссерлю. Зубов привлекает доводы Дюркгейма, показывающего, что источник идеи общего — социальный опыт. Но редуцировать вообще идею трансцендентного к социальному опыту Зубов не может и потому обращается к метафизическим аллюзиям Флоренского на предмет ассирийского «пермансива» и вообще сакрального праязыка.



Идеальные эйдосы, конечно, могут быть обусловлены социально и биологически, могут бесследно исчезнуть, но это не означает, что такова неизбежная судьба *всех* эйдосов: есть такое пространство и такой опыт, в котором «номинализм» должен умолкнуть перед «реализмом» высшего порядка. Ибо «в некоторых исключительных состояниях даже индивидуального сознания открываются очевидности иного порядка, несоизмеримые с рационалистической „очевидной“ данностью», когда перестает работать закон исключенного третьего³⁴.

Эти «неизреченные» состояния Зубов предполагал далее исследовать с точки зрения «психологии языка», но дело не продвинулось — скорее всего, потому, что уж слишком близким оказывалось соседство с мистикой экстаза и апофатическим богословием...

Для В.П. Зубова, как теперь становится очевидным, оно представляло существенно больший интерес, чем для Шпета и других сотрудников ГАХН, за исключением разве что А.Ф. Лосева³⁵.

В статье «Генезис научной терминологии» Зубов вспоминает о насыщенных идеями Потевни сборниках «Вопросы теории и психологии творчества», ссылаясь на статью А.Л. Погодина «Язык как творчество». Эти сборники В.П. Зубов начал читать еще в юности. Тогда же ему не мог не попасть на глаза и русский перевод книги О. Ранка и Г. Закса «Значение психоанализа в науках о духе» (1913), на который он тоже ссылается в статье о научной терминологии.

В этих трудах было нечто, действительно вдохновившее молодого исследователя. И его статья «Психология творчества Языкова» (1926) прямо об этом свидетельствует. В ней, правда, психоаналитическим подходам отдана лишь малая часть. Зато исследование о Жан-Поле Рихтере, первоначально прозвучавшее в виде доклада в ГАХН, насыщено фрейдовскими мотивами до предела. А цель статьи выражена прямо в первых же строках: это — индивидуальность... И «Эстетика Веневитинова», в которой психоаналитические методы особенно не потребовались, все-таки тоже — о психологии творчества и тайне личности. К ней Зубов хочет подойти через скрупулезный анализ характерных черт выразительности. Особенно удачно это ему удалось сделать в исследовании о русских проповедниках.

Эта книга — одно из заметных достижений русской богословской мысли XX века. Написана она, по мнению М.Б. Горнунга, в конце 1920-х

или самом начале 1930-х³⁶. Нам представляется, что время создания этой работы правильнее отнести к началу 1940-х, когда В.П. Zubov стал ученым секретарем Ученого совета по реставрации Троице-Сергиевой Лавры³⁷. Именно тогда у него появилось больше возможностей и мотивов для того, чтобы погрузиться в историко-церковную и богословскую книжность.

Избранные В.П. Zubovым фигуры проповедников нельзя не признать весьма характерными и знаковыми. Это святитель Димитрий Ростовский, митрополит Платон (Левшин), святители Филарет (Дроздов) и Иннокентий (Борисов).

В.П. Zubov пишет о них принципиально в том же ключе, в каком создавал свои ранние работы о Д.В. Веневитинове, Н.М. Языкове и Жан-Поле Рихтере. То есть конечной целью здесь были не риторические приемы, не образный строй проповеди, а сама *личность* проповедника. Вырастает она перед читателем не в исторической динамике, а в надвременной статике, через характерные неизменные установки и ориентиры, которым отдельные жизненные обстоятельства только помогают раскрыться.

У свт. Филарета, впрочем, подмечена черта к осушению и коррекции своих ранних текстов — но и только. Наличие в проповедях следов мистических влияний и прямых заимствований у западных авторов, выявленное А. Галаховым, не отмечено, но сути образа это не изменяет...

Весьма любопытно найти в этом исследовании связи с более ранними работами В.П. Zubova. Остановимся на одном мотиве — теме нигилизма. Отдавая дань строгости обращения Филарета со словом, его церковному вкусу, Zubov в то же время с немалым дерзновением характеризует его «отрешенность» от современности, реальной истории, «мира».

Здесь выясняется, что филаретов онтологический «мэонизм» связан с его церковно-общественным консерватизмом: «Мэонизм твари — вот обратная сторона его консерватизма. Мысль, чувство, воля мэонизировались перед лицом Всесильного: бледнел суд человеческий при свете Высочайшего Судии, бледнела наука, техника, бледнели обычаи и привычные формы мысли»³⁸.

В.П. Zubov называет московского святителя даже «Писаревым до Писарева», в сущности «издевающимся» над законами эстетики.

А.М. Бухареву с его пафосом «освящения» всех сторон жизни и научной мысли противостоит не столько церковный журналист Асоченский, сколько именно Филарет, который «ощущал религию как жесткий, суровый закон» и отнюдь не был расположен видеть искорки Христова света в языческом мраке и «естественном разуме». Его мышление — «тюремное мышление», темы для проповедей — «отвлеченные», его язык — «аристократично-абстрактен» и обращен к «человеку вообще», его отличает «неверие в человека»... «Стать всем со всеми...» (1 Кор. 9: 22) — это московскому святителю принципиально чуждо...

Зубов воссоздает личность по образной системе проповедей, не привлекая, по крайней мере явно, других источников. Он верен своему жанру. Но конечная цель исследования — именно личность... И это принципиально отличает Зубова от некогда высоко чтимого им Флоренского, которого люди интересовали «меньше всего»³⁹. И уж такого «диалектического» взгляда на московского святителя от Флоренского меньше всего можно было ожидать...

Образ свт. Иннокентия в контрастном противопоставлении Филарету видится удивительно живым и притягательным... «Тайна Филаретова стиля в его беспощадности, характер Иннокентия — в любви и снисхождении»⁴⁰. «Интимная лирика личности — вот что характерно для Иннокентия»⁴¹. Вообще, Иннокентий — романтик, он больше идет от чувства и апеллирует к чувству, его проповеди — импровизации, насыщенные конкретикой исторического момента. Филарет более строг, торжественен, абстрактен и проповедует «с точки зрения вечности»...

Чтобы так смело и глубоко рассуждать о чтимых архипастырях Русской Церкви, нужны были очень серьезный духовный опыт и неколебимая богословская трезвость... Наблюдательности Зубова вполне мог бы позавидовать даже Флоровский...

Позднее Зубов именно с точки зрения выразительности вернется и к своим ранним луллианским интересам, написав исследование об Андрее Белобоцком и русском «ораторском искусстве»⁴². Ведь, в конце концов, важно, как знание *выражено*...

Последние книги В.П. Зубова, появившиеся в научно-биографической серии издательства АН СССР, — «Леонардо да Винчи» (1961) и «Аристотель» (1963), так же, как и посмертно опубликованная монография «Развитие атомистических представлений до начала XIX века» (1965), ничего принципиально не добавили к темам, которыми он занимался предшествующие десятилетия. И только масштабная «Историография естественных наук в России» (1956) стала открытием совершенно нового поля деятельности.

Здесь В.П. Зубов, не отказывая себе в библиофильских утехах, на конкретном материале изучает характерные процессы в области методологии исторического знания. Но основная установка у него все-таки не «номотетическая», а «идеографическая». Поэтому он охотно рассматривает не только строго научные по жанру сочинения и переводы, но и публицистические статьи, случайные газетные заметки... Точно таким же широким подбором материала характеризуются и его ранние работы по истории научной терминологии — в них встречаются историко-семантические экскурсы, которые к терминологической акривии прямого отношения явно не имеют...

«Историография» для Зубова, как и «терминология», скорее всего, просто угол зрения на очень широкий пласт культуры или на целую эпоху. Поэтому внешне он зачастую кажется каким-то эклектичным полигистором, не имеющим внутреннего идейного стержня.

Зубов чувствует себя в музейно-архивном материале вполне по-домашнему, как будто теоретические интересы для него, скорее, второстепенны. Но в «Историографии естественных наук в России» продолжалась, по сути, та же программа изучения «языка вещей» и «самой общей лингвистики», которая сложилась еще в 1920-е. А автор остался умеренным номиналистом, гетеанцем и прихожанином московского храма св. Мартина Исповедника — православного римского епископа, пострадавшего от византийских еретиков...

Примечания

1. *Альберти, Леон Баттиста*. Десять книг о зодчестве. В 2-х т. Серия: Классики теории архитектуры / Под общ. ред. А.Г. Габричевского. М., 1935–1937.

2. Леонардо да Винчи. Избранные произведения в двух томах. М.-Л., 1935.
3. Это — небольшая заметка в Большой советской энциклопедии «Влияние Гете на европейскую литературу» (БСЭ. Т. 16. 1929. С. 551–553) и про-
странный библиографический указатель «Русская литература о Гете»
(Литературное наследство. Т. 4–6. М., 1932. С. 994–1032).
4. *Zoubov V.* Une théorie aristotélicienne de la lumière du XVII siècle // *ISIS*, 1936.
Vol. 24. № 68. P. 343–360.
5. *Зубов В. П.* Избранные труды по истории философии и эстетики. М.,
2004. С. 428.
6. *Зубов В. П.* Эстетика Веневитинова // *Зубов В. П.* Избранные труды...
С. 207–228.
7. Как хотелось бы видеть ее опубликованной отдельной брошюрой, оформ-
ленной в духе времени (И. Рерберг, С. Чехонин и др.), с необрезанными
полями... Ее язык стал бы еще выразительнее.
8. Дневниковая запись от 16 апреля 1920 года. Цит. по: *Зубова М. В.* Предис-
ловие // *Зубов В. П.* Избранные труды... С. 9.
9. *Зубов В. П.* Избранные труды... С. 23–27.
10. *De defectu philosophiae*, 1919. — *Зубов В. П.* Избранные труды по истории
философии и эстетики. Указ. изд. С. 29. В своей статье «Из истории
химической терминологии (термин «миксис» и его судьба в античной
и средневековой науке)», написанной в 1956 году, В. П. Зубов, в частно-
сти, замечает, что «в христианской догматике выработалась *общность*
терминологии с алхимией или химией». — *Зубов В. П.* Из истории ми-
ровой науки. Избранные труды 1921–1963. СПб., 2006. С. 205. Хотя эта
мысль и не была здесь развернута, само ее появление в подобном тексте
симптоматично.
11. Там же. С. 294.
12. Там же. С. 85–106.
13. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания (1877).
14. *Зубов В. П.* Из неопубликованных заметок Н. П. Огарева по вопросам
естествознания // *Зубов В. П.* Из истории мировой науки. Избранные
труды 1921–1963. Указ. изд. С. 462–482.
15. *Зубов В. П.* Избранные труды... С. 101.
16. Там же. С. 46.
17. *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Ч. I. М., 1926. С. 32.

18. Аксенов М.[С.]. Опыт метагеометрической философии. М., 1912. См. также: *Gavryushin N. Der Gnostizismus in der russischen Idee am Ende des XIX. Jahrhunderts* // Peter Koslowski (Hrsg.). *Philosophische Religion: Gnosis zwischen Philosophie und Theologie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2006. S. 149–162.
19. *Зубов В.П. Избранные труды...* С. 74.
20. *Райнов Т. Введение в феноменологию творчества* // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 5. Вып. 1. Теория творчества. Харьков, 1914. С. 51–58.
21. Ср. мою статью: Иносказания о Неином: Боговидение и «отчуждение ума» // *Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере*. Минск, 210. С. 402–411.
22. *Зубов В.П. Избранные труды...* С. 74.
23. Русский перевод его книги «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» вышел в свет в 1920 году. Шпет, надо заметить, по крайней мере однажды высказался о Кроче достаточно благосклонно. — *Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию*. М., 1927. С. 81, прим.
24. Цит. по: *Зубова М.В. Предисловие* // *Зубов В.П. Избранные труды...* С. 8.
25. Там же. С. 65.
26. Там же. С. 142.
27. Там же. С. 388.
28. Там же. С. 134.
29. Там же. С. 141.
30. *Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века*. М., 1965.
31. *Зубов В.П. Трактат Брадварина «О континууме»* // ИМИ. Вып. 13. М., 1960. С. 385–440.
32. *Zoubov V. Jean Buridan et les concepts du point au quatorzième siècle* // *Mediaeval and Renaissance Studies*. 1961. Vol. 5. P. 43–95.
33. *Зубов В.П. Избранные труды...* С. 281, 283.
34. Там же. С. 294.
35. Впрочем, с религиозно-философскими интересами членов ГАХН еще предстоит разбираться. В них заведомо нельзя отказать ни переводчику «Философии искусства» Шеллинга П. С. Попову, ни «тамплиеру» Д. С. Недовичу.

36. *Горнунг М.Б.* Василий Павлович Зубов — автор очерков по истории русской проповеди // *Зубов В.П.* Из истории мировой науки. Избранные труды 1921–1963. Указ. изд. С. 518.
37. Такую точку зрения высказала в нашем частном разговоре Ольга Сергеевна Северцева, племянница А.Г. Габричевского.
38. *Зубов В.П.* Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М., 2001. С. 120.
39. *Флоренский П.А. свящ.* Сочинения. В 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М., 1998. С. 717.
40. *Зубов В.П.* Русские проповедники... С. 190.
41. Там же. С. 192.
42. *Зубов В.П.* К истории русского ораторского искусства конца XVII — первой половины XVIII в. (Русская люллианская литература и ее назначение) // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. Т. XVI. Ленинград, 1960. С. 288–303.



«Священство не должно быть профессией»:

ПРОТОПРЕСВИТЕР АЛЕКСАНДР ШМЕМАН



«Богословы связали свою судьбу — изнутри — с „ученостью“. А им гораздо более по пути с поэтами, с искусством. И потому богословие стало пресной академической забавой, не нужной никому ни в Церкви, ни вне ее».

*Прот. А. Шмеман*¹

«Исторический путь православия» А. Шмемана доходил до российских читателей, примерно спустя четверть века после его написания (1954), перепечатанным на пишущей машинке, на папиросной бумаге... Книжка занимала свое место рядом с «Путиями русского богословия». Шмеман, вместе с Флоровским и Зеньковским, принадлежал к *отцам* «семидесятников»...

Его очерк действительно вводил в самую суть важнейшей проблемы, о которой о. Александр ясно сказал в своем дневнике: «изучение истории Церкви, конечно, должно освобождать человека от порабощения прошлому, типичного для православного сознания. Но это так в идеале, увы. Помню, как медленно я сам освобождался от идолопоклонства Византии, Древней Руси и т. д.»².

В самом деле, множество *верующих*, не исключая и представителей духовенства, часто понимают христианство как некую совокупность правил, норм, ритуалов («православный христианин *греческого закона*»), которую охотно отождествляют с церковным Преданием. При таком *номистическом*, или *законописческом* разумении веры *внешнее* оказывается неизбежно важнее *внутреннего*. То, что в конкретный исторический момент времени было свидетельством живого творчества духа,



воспринимается благочестивыми, но не вошедшими в разум Истины верующими, как закон, обязательные вериги, ибо подлинно духовного мерила у них нет, а передать оное из рук в руки невозможно: его необходимо *стяжать*. «Царство небесное силою нудится...»

«Исторический путь Православия», несомненно, побуждал к подвигу *разумения* веры, то есть сознательному вхождению в *разум Истины*, и предостерегал от самоуспокоенности на «благочестии с до-вольством»... Не всем такая пища оказалась по зубам. Нельзя забывать, сколь упорной и трудной была борьба за *историзм* в русском академическом богословии XIX века.

Для самого о. Александра эта книга стала этапом непрерывного опыта церковного служения и духовного возрастания, отраженного в целом ряде трудов и дневниковых записей. Хотя последние не предназначались автором для публикации, в них основные мотивы размышлений Шмемана выражены наиболее ярко и с подкупающей откровенностью.

* * *

Александр Дмитриевич Шмеман (1921–1983) родился и провел детские годы в Ревеле (Таллине) в Эстонии. С 1930 по 1935 год (как он пишет, «может быть, самые важные пять лет всей моей жизни»³) обучался в Париже, в кадетском корпусе. Здесь перед ним была раскрыта конкретная цель жизни: «спасти и воскресить» Россию... Кто только за последние двести лет не одушевлялся ею!

Своему первому наставнику, генералу В. В. Римскому-Корсакову (1859–1933), Шмеман оставался благодарен до последних дней жизни. В октябре 1981-го он записывает в дневнике: «Это он, пичкая меня — одиннадцатилетнего мальчишку — стихами, „привил“ мне не просто любовь к поэзии (или к „культуре“), а, сам того не зная, некую „печаль по Богу“, которую — это я твердо знаю — я все время *предаю* и *заглушаю* в себе, но которая, тем не менее, мне была дана и остается „данной“»⁴.

По окончании Сергиевского богословского института (1945) Шмеман преподавал в нем церковную историю, в 1946 году принял сан священника, но в 1951-м уезжает с женой и тремя детьми в Нью-Йорк. — «Был „зов“ — от Флоровского. Была удушающая атмосфера

в Богословском институте»⁵. — В Нью-Йорке с 1962 года и до последних дней жизни Шмеман возглавляет Свято-Владимирскую духовную семинарию. Ему, как известно, принадлежит важнейшая роль в создании Православной Церкви в Америке.

Протоиерей Г. Флоровский назван в дневнике Шмемана среди небольшой группы лиц, общение с которыми было для него «решительным толчком»⁶. Но в 1955 году между двумя священниками-богословами произошел разрыв, причем Флоровский, по словам Шмемана, «остался „непримирим“ до конца». После его похорон, 13 августа 1979 года о. Александр записывает: «Знаю только, что сыграл он в моей жизни большую — и положительную, и отрицательную — роль. Но все это „частное“ и „личное“. А о месте его в истории Православия говорить и писать еще рано...»⁷

Тем не менее, уже в 1973 году Шмеман высказался по поводу прочитанной им биографии К. П. Победоносцева: «как близко религия, „религиозные убеждения“ — к демонизму. И как легко ею оправдать все что угодно. „Правота“ Флоровского, „правота“ Победоносцева. Это все та же „правота“ — людей, никогда не усомнившихся в себе, правота гордыни, мелочности, страха»⁸.

Может быть, звучит резко и односторонне, но здесь явлена осознанная позиция. При всех дарованиях Флоровского, Шмеман видел в нем *идеолога*, а в несовместимости подлинной *веры* с какой бы то ни было идеологией он был убежден глубоко:

«Христианство, — читаем мы в дневнике, — „разлагается“ и в религии („священность“), и в идеологии. Религия и идеология совместимы. Христианство (вера) несовместимо ни с той, ни с другой. Религия и идеология поработщают. Освобождает только вера. Религия и идеология говорят о „свободе“. Вера говорит о послушании. Но только в ней свобода (послушание Богу есть единственная в этом мире свобода и источник свободы)»⁹.

Тут выявляется один из центральных моментов миропонимания Шмемана: христианство для него — не религия, не «культ», а *жизнь* по вере во Христа. И всякое сближение христианства с *идеологией*, растворение его в *религиозном культе* вызывает у него живой протест.

Именно на почве проявления *идеологических* тенденций нечто заметно надламывается в отношениях о. Александра с первоначально

едва ли не обожаемым им А. Солженицыным. «Для меня зло, — пишет он в дневнике, — прежде всего в самой идеологии, в ее неизбежном редукционизме и в неизбежности для нее всякую другую идеологию отождествлять со злом, а себя с добром и истиной, тогда как Истина и Добро всегда „трансцендентны“. Идеология — это всегда идолопоклонство, и потому *всякая* идеология есть зло и родит злодеев... Я воспринял Солженицына как освобождение от идеологизма, отравившего и русское сознание, и мир. Но вот мне начинает казаться, что его неудержимо клонит и тянет к кристаллизации собственной идеологии»¹⁰. Спустя год Шмеман уже назовет автора «Архипелага ГУЛаг» «близнецом» Ленина¹¹.

Борьба с *идеологизаторством* — это тоже своего рода идеология, и она не могла так или иначе не входить в противоречие со впитанной в кадетском корпусе жизненной программой... Подвергая анализу свой юношеский опыт, Шмеман пришел к выводу, что уже тогда в его душе оказались противопоставленными два плана бытия, две сферы переживаний — *национальное*, посюстороннее, — и *религиозное*, трансцендентное.

Свой первый самостоятельный *религиозный опыт* Шмеман связывает с посещением католической мессы в Париже, когда он почувствовал себя как бы взятым на мгновение в *другой мир*:

«Христианский Запад: это для меня часть моего детства и юности, когда я жил „двойной“ жизнью: с одной стороны — очень светской и очень русской, то есть эмигрантской, а с другой — потаенной, религиозной. Я иногда думаю, что именно этот контраст — между шумной, базарной, пролетарской rue Legendre и этой, всегда одинаковой, вроде как бы неподвижной мессой (пятно света в темной церкви), один шаг — и ты в совсем другом мире, — что этот контраст изнутри определил мой „религиозный опыт“, ту интуицию, что, в сущности, уже никогда меня не оставляла, — сосуществования двух разнородных миров, „присутствия“ в этом мире чего-то совершенно, абсолютно иного, но чем потом все так или иначе светится, к чему все так или иначе относится, Церкви как Царства Божия „среди“ и „внутри“ нас»¹².

Раскрытием этой интуиции и явилась, в конечном счете, его главная богословская идея: понимание Евхаристии в эсхатологической перспективе — как встречи *другого мира*.

Иная сторона все той же исходной интуиции — благоговейное отношение к конкретной, воплощенной реальности, мгновениям посюстороннего бытия *sub specie aeternitatis*, то есть как *дару вечности*...

«...Невероятно сильное ощущение *жизни* в ее телесности, воплощенности, реальности, неповторимой единичности каждой минуты и соотношения внутри ее всего. А вместе с тем интерес этот всегда был укоренен как раз и только в отнесенности всего этого к тому, о чем не столько свидетельствовала или напоминала беззвучная месса, а чего она сама была присутствием, явлением, радостью <...> Это опыт мира и жизни буквально в *свете* Царствия Божия, являемого, однако, при посредстве всего того, что составляет мир: красок, звуков, движения, времени, пространства, то есть именно конкретности, а не отвлеченности. <...> Отсюда моя любовь к Парижу, моя внутренняя *нужда* в нем. Она от того, что именно в Париже, в моем парижском детстве этот опыт был мне дан, стал моей сущностью»¹³.

Париж — *дом юности* Шмемана, первых его шагов в сознательном, религиозном обживании мира... Постепенно он обобщает понятие *дома* в глубинном психологическом значении. Дом — это своего рода храм простой, непосредственной и безусловно *религиозной* жизни:

«Я обожаю дом, и для меня уехать из него с ночевкой всегда подобно смерти, возвращение кажется бесконечно далеким! Наличие в мире *дома* — всех этих бесчисленных освещенных окон, за каждым из которых чей-то „дом“, — меня всегда наполняет светлой радостью <...> Всякий раз, что я вижу мужчину или женщину, идущих с покупками — значит, домой, я думаю — вот он или она идет *домой*, в свою настоящую жизнь. И мне делается хорошо, и они делают мне какими-то близкими <...> „Мещанское счастье“: это выдумали, в это вложили презрение и осуждение активисты всех оттенков, то есть все те, кто, в сущности, лишен чувства *глубины* самой жизни, думающие, что она всецело распадается на дела»¹⁴.

Надо заметить, что о *религиозном* значении «мещанского счастья» Шмеман говорил не первым, и у него были предшественники даже в среде русского дореволюционного монашества... И как тут не вспомнить «Мещанское счастье» Н. Г. Помяловского... Дом, семья — малая Церковь, а храм — дом Божий, дом общины, евхаристическое пространство...



Церковь — *в идеале* — «есть *дом*, из которого каждый уходит „на работу“ и куда каждый возвращается с радостью, чтобы дома найти саму жизнь, само счастье, саму радость, куда каждый приносит плоды своего труда и где все претворяется в праздник, свободу и полноту. Но именно наличие, опыт этого *дома* — уже вневременного, неизменного, уже пронизанного вечностью, уже только вечность и являющего, — только это наличие может дать и смысл, и ценность всему в жизни, все в ней к этому опыту „отнести“ и им как бы наполнить»¹⁵.

Само переживание Церкви *как дома* и своего рода *vita contemplativa*, созерцательной жизни, обостренно противопоставлялось Шмеманом всякого рода внешнему активизму — выходу *из дома*, пребыванию *вне себя*, деятельности в широком смысле:

«Церковная деятельность“, „церковный деятель“, „общественный деятель“ — какие все это, в сущности, грубые понятия и как от них — ни света, ни радости...»¹⁶

«...Я НЕ СЧИТАЮ СЕБЯ ФИЛОСОФОМ»¹⁷

Шмеман никогда не испытывал глубокой тяги к спекулятивным умозрениям, великие мыслители вроде Спинозы, Канта и Гегеля не были его воображаемыми собеседниками. Возможно, ему была бы близка крылатая фраза Хайдеггера — «язык — это дом бытия»... Но Шмеман не открывал его сочинений. Философы не интересовали его как *личности*, для которых философия являлась формой ответа на насущные запросы жизни. Он признавал, что «всегда был относительно слаб в отвлеченностях»¹⁸.

Будучи довольно избирательно знаком с корифеями мировой философской мысли и потому порой воспроизводя расхожие и весьма тривиальные их оценки, Шмеман, тем не менее, благодаря своей удивительной проницательности вынес самостоятельные суждения об отдельных кумирах европейских интеллектуалов второй половины XX века, в частности, о Ж.-П. Сартре («какое самомнение, какая ненависть к Богу, какая ужасающая слепота во всем...»¹⁹), М. Фуко («что-то предельно безблагодатное и потому безрадостное, подавляющее»²⁰), М. Элиаде («вечет какой-то метафизической скукой»²¹) и других.

Сделанный Шмеманом в 1972 году обзор русского богословия (1920–1972)²² носит конспективный и не вполне самостоятельный характер. В нем почти нет анализа, четких оценок, сопоставлений... В дневниках Шмеман живет, откровеннее, хотя не избегает поспешных обобщений...

Так, дав пронизательную, психологически точную оценку творчества о. Сергия Булгакова, которое он именует «капризным богословием» и «марксизмом наизнанку», Шмеман готов тут же распространить свою оценку «на почти всю „русскую религиозную мысль“ — на Бердяева, Флоренского, не говоря уже о Розанове»²³.

Конечно, ложные тональности у них порой режут слух; позерство, фрондерство и даже кликушество просто коробят — но ведь этими эпитетами суть дела не исчерпывается... Как и этими именами...

В отношении того же Розанова Шмеман однажды признался, что чем-то он его «отталкивает, но как часто и восхищает»²⁴; порой ему даже хочется его «перефразировать»²⁵. В дневниках розановские интонации иногда ощутимы, но у автора «Опавших листьев» о. Александру все время мерещится *тёмный лик*, и исповедальностью он предпочитает наслаждаться в откровениях «милого» французского безбожника Леото...

Из русских мыслителей на Шмемана наибольшее влияние, несомненно, оказали его преподаватели по Сергиевскому богословскому институту — прот. Н. Афанасьев, А.В. Карташев, Б.П. Вышеславцев.

«Евхаристическая экклесиология» прот. Николая Афанасьева, по словам И. Мейендорфа, «послужила указанием (хотя и не прямым образцом) дальнейшего направления богословского пути отца Александра»²⁶. Общим установкам автора «Церкви Святого Духа» Шмеман не мог не сочувствовать.

Через А.В. Карташева и архим. Киприана (Керна) он обрел несокрушимую уверенность в необходимости трезвого, критического подхода к самым острым и болезненным событиям церковной истории. А Б.П. Вышеславцев с удивительной ясностью раскрыл перед ним глубинную связь философской антропологии с догматическим и нравственным богословием. О грехопадении Шмеман говорит почти что словами автора «Кризиса индустриальной культуры»: «Падение Адама и Евы совершается, продолжается, действует *всегда*, и locus этого действия не какая-то

отвлеченная „природа“, которую мы-де „унаследовали“ от Адама, „locus“ этот — *цивилизация*»²⁷.

Скорее всего, Шмеман не имел возможности читать М.М. Тареева — по крайней мере, его имя он, кажется, нигде не упоминает — но как много у него идей, которые настойчиво проводил известный профессор Московской духовной академии!

Так, Шмеман вполне самостоятельно разобрался, каким «тро-янским конем» оказался платонизм в христианском богословии. Абсолютизирование «эллинских» категорий в христианстве, по мысли Шмемана, «только градусом отличается от „ереси“ старообрядчества. Как раз „категории“ не могут быть абсолютными, потому что они-то и являют „преходящую“ образа мира сего. Категории преодолеваются творчеством: какие „категории“ у Шекспира или Пушкина? И если они есть — в чем их интерес? Не в том ли и все дело, что, каковы бы они ни были, творчество их „претворило“ и торжествует над временем, то есть над всеми категориями?»²⁸ Короче говоря, богословам «более по пути с поэтами»...

Шмеман вообще был настроен недоброжелательно к криптоязычеству христианского эллинизма, к *Афинам*. Здесь он — прямой антипод Флоренского, союзник Тареева и, отчасти, Льва Шестова... «В Афинах, — писал он, — мне всегда чудится ненавистное мне язычество, та самая „священная плоть“, о которой вопил Мережковский и которая и вызывает, как реактив, чистый спиритуализм, манихейство или же тот священный „православный быт“, который есть как бы обратная сторона языческой „священной плоти“»²⁹.

10 марта 1982-го, за год до смерти, он записывает в дневнике: «Читал вчера „Церковную иерархию“ Псевдо-Дионисия Ареопагита. Что может все это значить в современном мире? А также — что могло все это значить в мире, в котором все это было написано? Что означает успех этого содружия в Византии? Если применять к такого рода истолкованию христианства основной евангельский принцип — „по плодам их узнаете их“, то плодами его в истории христианского мира была редукция Церкви к „мистериальному“ благочестию, отмирание эсхатологической ее сущности и миссии и, в конце концов, дехристианизация этого мира и его секуляризация»³⁰. Тем самым Шмеман как будто бы доводит до логического конца мысли мч. И.В. Попова, которыми тот

делился в письмах со своим другом проф. С.И. Смирновым в начале XX века...

Ему откровенно претит «почтительная, страстная возня с „Византией“ и византийскими текстами, занимающими богословие»³¹. Шмеман здесь явно расходился с Флоровским. Его мечта — православие без «византизма»...

«Рано или поздно станет ясно всем, что не сосредоточением усилий на охранении „эллинизма“, или „руссизма“, или „сербизма“ сохраним мы Православие; но, напротив, сохраняя и исполняя требования Церкви, мы спасем и все то, что есть существенного в разных воплощениях христианской веры и жизни. Если проф. прот. Г. Флоровский, русский богослов, живущий и работающий „в изгнании“, имел смелость (в своих „Путиях русского богословия“) обличить и осудить отклонения „руссизма“ от „христианского эллинизма“ и освободить таким образом целое поколение русских богословов от последних остатков псевдомессианского религиозного национализма, то не время ли и грекам — хотя бы одному — совершить такую же трудную, но освободительную, операцию относительно двусмысленностей „эллинизма“?»³²

Эта позиция вполне соответствует и убеждениям ближайшего друга Шмемана, прот. И. Мейендорфа, который в своем предисловии к «Путиям русского богословия» прямо сказал о том, что критика «руссизма» необходимо должна привести к критике «византизма».

Характерна дневниковая запись 1977 года о телефонном разговоре с проф. Н.С. Арсеньевым, который поведал ему, что на одной лекции молодой греческий богослов тридцать девять раз произнес «божественные энергии», и только один — имя Христа... «Грустная, страшная правда — о богословии...» — резюмирует Шмеман.

Он глубоко убежден в том, что «богословие без культуры — фактически невозможно»³³. И потому «секуляризм» — совсем не обязательно означает «зло» и апостасию, отпадение от «веры отцов». Он может быть и необходимым глотком свежего воздуха в атмосфере законнического пестования «греческого», «допетровского», «синодального» да и любого другого церковного наследия...

ХРИСТИАНСТВО И «СВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА»

В своем дневнике 3 августа 1936 года пятнадцатилетний Саша Шмеман ставит перед собой задачу «подумать и вникнуть» в слова о. Иоанна Кронштадтского, что «т[ак] н[азываемая] светская литература совершенно чужда христианскому духу»³⁴.

После долгих размышлений он приходит к прямо противоположной точке зрения, близкой А. М. Бухареву, М. М. Тарееву, Антонию (Храповицкому). Его «ответ» о. Иоанну — и не только ему — звучит убежденно, потому что был по-настоящему выстрадан:

«Люди не понимают, какая глубокая „псевдоморфоза“ определяет собой историческое Православие. Не понимают глубочайшей „еретичности“ своего восприятия и переживания „православия“. Православие с маленькой буквы не дает им увидеть, услышать подлинное Православие. Это тема русской литературы, но, за исключением единиц, Православная Церковь ее не услышала. Услышит ли?»³⁵

Конечно, кронштадтский пастырь обращался преимущественно к *младенцам в вере*, которым необходимо было испытать нечто вроде *ига закона*, — но как много таких младенцев сами потом становились *учителями* и начинали наставлять в вечных истинах, ссылаясь при том на «авторитет Батюшки»! Христианское просвещение подменялось *гипнотическим внушением*, с которым Шмеман не мог примириться. И здесь он видел истоки того тупика, в который заводит отождествление православия с *бытовизмом*:

«Ошибка „бытовиков“ не в том, что они придают исключительное значение внешним формам жизни. В этом они правы против всех тех псевдодухоносцев, одинаково религиозных и культурных, которые одержимы тем, чтобы прорваться к содержанию помимо формы или путем ее разрушения и разложения (сюрреализм, беспредметная живопись, автоматическое письмо, „харизматики“ всех оттенков). Их ошибка в манихейской абсолютизации одной формы, в превращении ее в идола и тем самым в отрицание ее „отнесенности“ к *другому*»³⁶.

«Благочестивому» человеку внушили, — пишет он в своем дневнике, — что Бог там, где „религия“, и потому все, что не „религия“, он начинает отбрасывать с презрением и самодовольством, не понимая, что смысл религии только в том, чтобы „все это“ наполнить светом, „отнести“ к Богу, сделать общением с Богом. В сущности, это любовь

лесковских купцов к „громкости в служении“. Ужас „приходской залы“ с портретами архиереев и объявлениями о приходских блинах...»³⁷

Шмеман любил читать и перечитывать Чехова, Толстого, Бунина и, в противовес «ригористам», решительно утверждал: «Пушкин России нужен гораздо больше, чем Типикон. Во имя Пушкина нельзя ненавидеть, резать, сажать в тюрьму. А во имя Типикона очень даже можно»³⁸.

Впрочем, о «пророческом призвании» Пушкина немало было сказано до Шмемана — Ф. М. Достоевским, митрополитом Антонием (Храповицким), И. А. Ильиным, Б. П. Вышеславцевым, С. Л. Франком и другими³⁹.

Гораздо большим дерзновением может показаться склонность Шмемана углубляться в сочинения таких авторов, которые формально заявляли о своей полной безрелигиозности: «чтобы сохранить веру, — пишет он, — лучше читать серьезных агностиков, чем богословов»⁴⁰.

Так, среди важнейших событий его *внутренней жизни* надо назвать «открытие» им многотомного дневника французского писателя Леото (1872–1956). В нем, а все-таки не в Розанове (любопытный парадокс!), он нашел пример удивительной *исповедальности*, который так или иначе сказался на ведении им собственного дневника.

«Leautaud: человек, рассказывающий изо дня в день свою жизнь, говорящий только правду о себе. И вот он становится другом. Это не означает ни согласия, ни единомыслия. Это что-то совсем другое, по-своему таинственное: полюбить человека не за что иное, как только за него самого. Он пишет так, что становится жаль: вот не было „меня“ в его жизни»⁴¹.

В этом «бесконечно милом безбожнике» Шмеман видит «противоядие от всякой фальши»⁴²... Во внутреннем общении с такими людьми, как Луази, Р. Мартен дю Гар, Андре Жид, и особо — Леото, ему раскрывался подлинный смысл веры. «Ибо все то, что они отвергают, — в каком-то смысле отвергаю и я, но тогда именно, за отвержением этим, и раскрывается то, что вера не столько „утверждает“, но чего присутствием — очевидным — она является»⁴³.

Именно поэтому он сочувственно читает Раймона Арона и не может равнодушно пройти мимо Ницше. «Как нужно нам, христианам, читать *таких* врагов. То есть не Марксов и Ко, а людей, бичующих

не христианство, а христиан за то, что они сделали из христианства. В моей жизни Леото, Менкен⁴⁴, а „выше“ — Ницше»⁴⁵.

Отношение Шмемана к автору «Заратустры» примерно такое же, как у кн. Е. Н. Трубецкого или К. Ясперса, то есть сочувственное к искренности поиска и критическое по отношению к кардинальным обобщениям.

Высоко ценит он и Стендаля — писателя, далекого от внешней религиозности и мыслей о трансцендентном. В его «Воспоминаниях эгоиста», по наблюдениям Шмемана, «мир, как будто вообще лишенный вертикального измерения, но зато и реальный. Стендалевского человека не возьмешь на удочку „сублимаций“ и лукавого оправдания всяких „urges“ <понуждений> религиозной двусмыслицей. Но этот скепсис в отношении мира, это называние всего своим точным именем, это декартовское опровержение иллюзии, словесного тумана и, потому, обмана — не ближе ли оно к христианской интуиции мира, чем неглубокая мистика, приведшая несчастную, замученную Katherine Mansfield к страшной духовной подделке Гурджиева?»⁴⁶

Эстетические суждения Шмемана порой не менее категоричны, чем у И. А. Ильина, и схожи по смыслу (осуждение всей «гиппиус-мережковщины»), порой парадоксальны (он, например, «не любит» Гумилева и «всех народников»⁴⁷), а нередко отражают постепенную переоценку ценностей (разочарование в И. Бродском, А. Солженицыне и др.). В глазах Шмемана писатели совершенно безупречные — это Гоголь, Чехов, Ахматова и Мандельштам. В отношении Блока и Пастернака — уже немало нюансов и противоречий, Цветаеву он просто не принимает («отталкивание от всего ее стиля и тона»)⁴⁸, как и Андрея Платонова («чтение его меня не просветляет <...> какой-то Достоевский без веры»)⁴⁹ или Льва Копелева...

Известную максиму Бюффона «стиль — это человек» Шмеман чувствовал очень глубоко. В стиле он переживал *духовное состояние*, и любая бестактность, неискренность, позерство им решительно отмечались. Можно сказать, в незримом противостоянии К. Н. Леонтьеву и «бытовикам» Шмеман отстаивает убеждение, что *православие — это не стиль жизни*.

ПРАВОСЛАВИЕ — ЭТО НЕ СТИЛЬ ЖИЗНИ

Здоровый смех он считал лекарством от религиозного позерства и поклонения любым идолам, «стоящим на глиняных ногах». «Меня всегда утомляют люди без чувства юмора, — пишет он, — вечно напряженные, вечно обижающиеся, когда их низводят с высот, „моноидеисты“». По отношению к идолам «смех спасителен и нужен больше, чем что-либо другое»⁵⁰.

Люди без юмора — это люди одной позы, застывшие, жестоковыйные, не способные посмотреть на себя и всю ситуацию со стороны. Шмеман был очень чуток и нетерпим ко всякой фальши и стилистическим кривляньям, манерности в художественной литературе и публицистике. При чтении некоторых французских еженедельников его коробит «болезненное восприятие мира», «кривляние, псевдоглубина», «подспудная ненависть к здоровью, к ясности, к смыслу»⁵¹. В эмигрантской прессе в первую очередь раздражает *язык*⁵².

Православие как некий *стиль жизни*, в конечном счете — *поза*, его просто отталкивало. Это — дешевая псевдодуховность: «увы, люди любят дешевку, лишь бы она была прикрыта бородами, крестами и привычными словесами»⁵³.

«Я глубоко убежден, — пишет он, — что подлинное религиозное чувство абсолютно несовместимо ни с каким „украшением“, ни с какими благочестивыми словесами. И когда христианство становится украшением, а не красотой, благочестием, а не верой, оно выдыхается»⁵⁴.

От общения с идеологом «карловчан» Граббе у него осталось впечатление, что *главное* для его собеседника сводилось в конце концов к «некоему бытовому стилю»:

«...У карловчан действительно есть стиль — а не только „стилизация“, но это делает всякий разговор с ними столь трудным, ибо стиль исключает возможность просто понять, услышать то, что вне этого стиля, и ставит его под вопрос». Тем не менее, от встречи и беседы с Граббе у него «не осталось никакого неприятного чувства, никакого осадка»⁵⁵.

Подражательность в иконографии Шмеманом также не одобрялась. Он «никогда не любил» икон Абрамова, вся философия которого была построена на точном «списывании» с прошлого, с древности, списывании не только «что», но и «как»: «душа к этой иконописи не лежит»⁵⁶, — гласит дневниковая запись.



Будучи по духу глубоко церковным человеком, о. Александр остро переживал всяческую квазичерковную фальшь, подражательство, и порой все это, терминологически не вполне строго и удачно, противопоставлял, под понятием «церкви», — *вере...*

АНТИТЕЗЫ ЦЕРКОВНОСТИ

Пятнадцатилетний Саша записывает в своем дневнике (1936): «Вся жизнь есть борьба с пошлостью во всех ее проявлениях...»⁵⁷ Он душой за *непосредственность* веры и жизни, и потому верит, что тому, у кого она есть, — не нужна никакая «религия»:

«Я со всей силой ощущаю, что одна из главных опасностей всегда и всюду — псевдорелигия, псевдодуховность... Вообще „псевдо“ (псевдобогословие, например...)»⁵⁸.

«...Тем, кому дан *дар жизни* — и это значит: „религиозное“ ее ощущение, гораздо меньше нужна „религия“, которая почти всегда от недостатка, а не от избытка, от страха перед жизнью, а не от благодарности за нее. И эта безрадостная, безжизненная религия отталкивает. Отталкивает прежде всего потому, что обращена к жизни осуждением и злобой. „Всегда радуйтесь, за все благодарите“: это разве звучит в нашем измученном собственной историей христианстве?»⁵⁹

Наконец, как сердечный стон: «Нет ничего хуже профессиональной религиозности!»

Как все возрастающий мотив в его дневниках утверждается противопоставление *веры, христианства* — *религии* и порой даже *Церкви*, рассматриваемой в данном контексте только в качестве *формы внешнего благочестия*. — «Светлая легкость христианства, но тяжесть Церкви»⁶⁰.

«Как бесконечно душно в этом „православизме“»⁶¹, — не раз срывалось с языка у Шмемана. Всю противоречивость церковной жизни он переживал так остро и болезненно, как будто никогда не читал исследования А. П. Лебедева о *нравственном состоянии духовенства в IV веке*⁶², как будто сам не написал «Исторического пути православия»...

«Я не могу уйти от Церкви, — пишет он в дневнике, — ибо это моя жизнь. Но, оставаясь в том положении, в котором нахожусь, я не могу служить ей так, как я понимаю это служение. Я верю, что

Православие — истина и спасение, и содрогаюсь от того, что предлагают под видом Православия, от того, что любят, чем живут, в чем видят „православие“ сами православные, даже лучшие, бескорыстные среди них»⁶³.

Не веря в «христианство вне Церкви», Шмеман тяготится контактами «с „профессионалами“ церковности, как, впрочем, и с профессионалами благочестия», порой очень остро ощущая, как «душно в этом „церковном“ мире»⁶⁴.

Раздражение и уныние у него вызывали все проявления рабской зависимости от формы, «церковной моды», «батюшек», «духовников», «отцов», все виды самолюбования.

Опосредованности, предвзятости, идеологической одержимости, гримасам благочестия и благонамеренности Шмеман противопоставлял *простоту, непосредственность* жизни, созерцания, общения — откровенность... «Христианство требует, абсолютно требует *простоты*, требует „светлого ока“, „зрячей любви“. Оно извращается всюду, где есть надрыв, где „естество на вопль понуждается“»⁶⁵.

Его идеалом было «не отступаться от лица»⁶⁶: «Снимая маску, „шокируешь“ людей: как это он стал самим собой? А маской исправляется все: и то, что говоришь, и то, что делаешь. И как легко растворить личность в маске и полюбить эту маску...»⁶⁷

Ему порой хочется «куда-нибудь убежать от этого православия ряс и камилавк, бессмысленных церемоний, елейности и лукавства. Быть самим собой, а не играть вечно какую-то роль, искусственную, архаическую и скучную»⁶⁸...

«Только в Церкви можно найти полный образ Христа. Это и есть дело богословия — и больше ничего. Но его одинаково заслоняют и „поп“, и „богослов“. Один поставил ставку (беспроектную) на вечную нужду человека в „священности“, другой самого Христа превратил в „проблему“»⁶⁹.

Удивительно, что и здесь автор «Исторического пути православия» не вполне добирается до корней отмечаемых им явлений. Кто лучше Шмемана мог бы показать, что булгаковская идея «софийного преображения мира» в конечном счете — не что иное, как гротескное развитие «Большого Требника». Освящение, сакрализация всего «профанного» и «нечистого» в течение веков занимала все более заметное



место в церковной деятельности и статьях доходов церковной казны... Но об этом писали обычно антиклерикалы и атеисты, которых верующий человек не мог не подозревать в предвзятости... А «бессмысленных церемоний, елейности и лукавства» в секулярном, да и во всяком *формальном* сообществе нисколько не меньше...

Шмеман не ошибался в постановке акцентов. Христианство для него заключается именно в *свидетельстве* о вечности в этом временном, меняющемся мире. «...Христианство есть всегда проповедь — то есть явление того, другого, высшего плана, самой реальности»⁷⁰.

Прославлять Бога христианин должен *прежде всего* собственной жизнью, и, *во-вторых*, общественным богослужением. Последнее при этом — неотъемлемая часть бытия живой *церковной общины*... *Сакрализацией* же занимается всякая религия, зиждущаяся на противопоставлении *священного* и *профанного*...

Проникновение в самую ткань церковной жизни *мистерийных* мотивов Шмеман рассматривает как свидетельство утраты этого важнейшего *эсхатологического* настроения и ступень к полной *секуляризации*.

«НЕ ВИЖУ ПОЛЬЗЫ ОТ ЭТОЙ МОНАШЕСКОЙ ДИЕТЫ...»

Не меньше заботило Шмемана явление «духовничества», порождающее массу болезненных следствий и извращений: «опасен псевдостарец, — пишет он в дневнике, — столь расплодившийся в наши дни и сущность которого в духовном властолюбии. На это псевдостарчество толкает сама система, делающая из каждого священника „духовника“ и маленького „старца“. В Православной Церкви почти уже нет монахов, которые бы не считали своим священным долгом через два года после пострига писать трактаты об Иисусовой молитве, о духовности и об аскетизме, учить „умному деланию“» и т. д. Нет и священников, которые бы не считали себя способными в пять минут разрешить все проблемы и наставить на путь истинный...»⁷¹

Шмемана сильно беспокоит *монашеский крен* во всех областях церковной жизни, с которым связано и возвышение роли *старца* и вообще «принципа отечества», о котором резко критически высказывался еще М. М. Тареев.

«Торжество сейчас — в богословии и в благочестии — *монашеской* линии <...> Повсюду — патристика. Меня беспокоит отождествление этой линии с Православием. Это уже не *pars pro toto*, а выдавание ее за само „*toto*”»⁷². Он выражает недоумение, «в чем последний смысл этих ученых копаний в мистическом опыте Максима Исповедника или Симеона Нового Богослова»⁷³.

Здесь у него было полное взаимопонимание с И. Мейендорфом: «Как-то, в минуту откровенности, — записывает он в октябре 1980-го, — Иван Мейендорф сказал мне, что он совсем не понимает, почему люди занимаются „Отцами”. Я боюсь, что притягивает к себе не *мысль* Отцов, не *содержание* их писаний, а *стиль* их. Это сродни православному отношению к богослужению: „любить” его, *не* понимая, и в ту меру, в какую „не понимаешь”, т. е. не обязан делать никаких выводов»⁷⁴.

В 1976 году, читая посвященный монашеству номер «Вестника РСХД», Шмеман почувствовал, что его «коржит» в нем какой-то «интеллигентский» осадок: «Все выбираем себе в „преданий”, что нам по вкусу: кто Древнюю Русь (старообрядчество), кто Паламу, кто Афон <...>, но я не вижу „пользы” от этой монашеской диеты, безостановочно преподносимой людям в качестве какой-то самодовлеющей „духовности”. Мой опыт таков: как только люди решали эту „духовность” вводить в свою жизнь, они становились нетерпимыми, раздраженными фарисеями. Я ни секунды не отрицаю реальности, подлинности монашеского опыта (Добротолюбие, „старцы” и т. д.). Я только убежден, что, как и богослужение, как и почти все в церковной жизни в наши дни, он „транспозицируется” и воспринимается в другом ключе, в ключе, прежде всего, того психологического эгоцентризма, что составляет основную тональность нашей эпохи»⁷⁵.

Буквально на другой день он находит еще одно подтверждение своей позиции, исповедуя знакомую ему семью: «Какая — скажу снова и снова — страшная вещь — религия, на какой странной струне она играет»⁷⁶.

Листая валаамский сборник о молитве Иисусовой, Шмеман поймал себя на «странном» чувстве: «словно о какой-то другой религии читаю. И слова как будто те же, и общая цель — общение с Богом, Царство, радость, а вместе с тем как будто о чем-то другом, и даже на глубине. То же чувство испытывал, я помню, читая книгу Никиты

[Струве] об о. Мечеве <...> Вот думал: сказано — „будьте как дети!“. Но именно дети-то и не знают того абсолютного различия между „внешним“ и „внутренним“, на котором построен весь этот призыв, весь этот „механизм“ (Феофан Затворник)»⁷⁷.

Спустя три года, в 1980-м, Шмеман вновь фиксирует свои сомнения: «Я знаю, что я человек „не духовный“. Знаю точно, что в этой области я чего-то не чувствую (то есть не испытываю никакой тяги к Феофану Затворнику и Игнатию Брянчанинову), что тут что-то меня *отталкивает*. Но не знаю, ошибаюсь ли я в этом отталкивании»⁷⁸.

Наконец, в сентябре 1981-го, по прочтении книги святителя Игнатия о *смерти*, все определилось: «Как можно такие книги писать? Как можно во все это *верить*? Ад внутри земли... с цитатами из каких-то странных документов. Решительное непонимание этого подхода. Он-то и породил Бультманов. „Фундаментализм“, распространенный на все...»⁷⁹

Странно, конечно, что о торжестве *монашеской линии* автор «Исторического пути православия» говорит как-то неисторически... Стоит только вдуматься: в XIII веке, во времена Фомы Аквинского, латинское слово *religiosus* (а во французском *religieux* — и в XIX) означало — монах. *Eo ipso* приходится полагать, что любой не-монах — *non religiosus*... Религия стала *профессией* еще в средневековом разделении труда. И в какой мере этот *профессионализм* оказывался неизбежен в связи с утратой эсхатологического мироощущения Церкви — вопрос, строго говоря, чисто социологический. Примечательно, что в периоды *обострения* эсхатологических настроений (как, например, во времена аббата Иоахима Флорского, но и много позднее) эта профессионализация стирается: «мужик» начинает креститься, потому что гром вот-вот грянет, к *мужику* (скажем, к Григорию Распутину) даже тянется за откровениями — *власть*...

И, конечно же, религиозный *профессионализм* самым непосредственным образом связан с утверждением *мистериальности*... Но ее корни очень глубоки: борьба Церкви с гностицизмом началась уже в апостольскую эпоху и велась с переменным успехом, а *религиозному чувству* мистериальность нужна, как воздух... Как только уравновесить ее «разумом Истины»?..

«...Я вообще бы отменил частную исповедь»

Статья Шмемана об исповеди, опубликованная в Православном календаре на 1995 год (СПб., Сатис)⁸⁰, носит преимущественно пастырский характер и адресована верующим, которых о. Александр не имел намерения посвящать во все детали своих богословских обобщений. Здесь они, так сказать, в основном «прикрыты» его рысью.

Тем не менее, и для относительных «младенцев в вере» Шмеман считает необходимым раскрыть эволюцию таинства покаяния, а именно, что в «константиновский период» Церкви пришлось иметь дело с массой номинальных христиан и пережить радикальную перемену в евхаристической практике — от общего причащения как выявления единства народа Божьего к причащению более или менее частому и «частному».

Отсюда и радикальная метаморфоза в понимании покаяния. «Из таинства примирения отлученных от Церкви оно стало регулярным таинством для членов Церкви. И богословски подчеркиваться в нем стало не покаяние как путь возврата в Церковь, а отпущение грехов как власть Церкви».

Здесь Шмеман вспоминает о митрополите Антонии (Храповицком), который саму сущность священства определял как сострадательную любовь. И потому и в покаянии видел таинство примирения и любви, а не «суда» и «осуждения».

Еще более определенно и конструктивно Шмеман высказывается в своем докладе Синоду Американской Православной Церкви. Он безупречно разъясняет, «что превращение исповеди и таинства Покаяния в обязательное условие причащения не только противоречит Преданию, но его действительно искажает»⁸¹. Опираясь на мнение о. Сергия Четверикова, он высказывает убеждение, что «там, где Евхаристия и причастие снова стали <...> „средоточием христианской жизни“, почти не возникает проблема связи прихода с Церковью и иерархией, принятия канонических норм, исполнения материальных обязательств».

Ряд конкретных исторических примеров позволяют Шмеману говорить о существовании в православии различных типов исповеди, которые, конечно, были известны академическому богословию XIX века — но как далеко оно от бытового церковного сознания и практики!



«В византийских монашеских типиконах XII–XIII веков, — отмечает Шмеман, — монаху запрещается как приступать к Чаше, так и воздерживаться от нее самовольно без разрешения духовного отца, ибо „исключать себя самовольно от причастия — это поступать по своей воле“. В женских монастырях та же власть присваивается игумении. Таким образом, мы имеем дело с исповедью не сакраментального типа, основанной на духовном опыте и постоянном регулярном руководстве».

Он обращает внимание и на то обстоятельство, что в Греции «даже и сейчас исповедовать может не каждый священник, а только особо на это уполномоченный и поставленный архиереем».

Под влиянием «латинствующего богословия» Петра Могилы и его последователей в Русском Православии произошло обязательное и своего рода юридическое сцепление исповеди и причастия. Шмеман отмечает печальную иронию в том обстоятельстве, «что это наиболее очевидное из всех заимствований от латинства так часто выдается у нас за православную норму, а всякая попытка пересмотреть его в свете подлинно православного учения о Церкви и о таинствах изобличается как плод западного, католического влияния».

Об этом не раз, правда, говорили и другие русские богословы, но изменить что-либо в бытовом церковном сознании они не могли...

Суть предложений о. Александра Синоду сводилась к утверждению практики *общей исповеди*.

1. Как правило, *общая исповедь* совершается вечером, после вечернего богослужения. Человек, имеющий намерение причаститься Св. Тайн, *должен* прийти в Церковь хотя бы накануне вечером. Современная практика исповеди за несколько минут до литургии, впопыхах просто вредна и должна допускаться только в самых крайних и исключительных случаях. Между тем, это опять-таки стало почти общим правилом.

2. *Общая исповедь* начинается с чтения священником вслух *молитв перед исповедью*, которые теперь почти повсеместно опускаются, но которые составляют, однако, органическую часть таинства Покаяния.

3. После молитв священник призывает кающихся к раскаянию, к молитве о ниспослании Богом прежде всего самого чувства покаяния, дара «зрети своя прегрешения», без которого формальный их перечень не принесет духовного плода.

4. Следует сама исповедь, т. е. перечисление священником всех тех поступков, мыслей и желаний, которыми мы оскорбляем святую Богу, святую ближнего и святую собственной души.

5. В заключение священник призывает кающихся обратить свой духовный взор от своего недостойства Трапезы Господней, ожидающей нас, к Его милосердию и любви, и внутренне пожелать всем существом этого приобщения, которого мы никогда не достойны и которое все-таки даруется нам.

6. Затем священник призывает всех тех, кто испытывает нужду в дополнительном покаянии из-за какого-нибудь особенного бремени, тяготящего душу, отойти в сторону и подождать. Все же остальные по очереди подходят к нему и получают разрешительную молитву с возложением епитрахили и целованием креста.

7. Наконец, пока все, получившие разрешение, слушают молитвы перед причащением (начинать которые, мне кажется, хорошо с трехпсалмия «Господь пасет мя...»), священник по очереди вызывает имеющих восполнить исповедь и дает им разрешение».

Но в своем дневнике Шмеман признался в том, о чем неуместно было поведать Синоду: «Мучительная нелюбовь исповедовать. О чем в христианстве можно столько „разговаривать“? И для чего?»⁸² К этой теме он возвращается неоднократно, потому что здесь он чувствовал корень нездорового, эгоцентричного юродства, игры в «наставника» и «ученика», и, разумеется, просто чиновничьего, юридического формализма.

«Нелюбовь к „интимным“ исповедям, ко всяким личным излияниям. Когда я исповедую, у меня всегда чувство, что это не я, а кто-то другой, и что все, что я говорю, — безличные прописи, не то, совсем не то. Но от священника ждут, требуют такого руководства, в нем видят суть священства. Может быть, я страшно ошибаюсь, но я как-то никогда не видел никакой особой пользы, вокруг себя, в Церкви — от этого духовничества. Напротив, видел всегда скорее вред: потакание эгоцентризму, тонкой духовной гордыне (с обеих сторон), какому-то сведению веры к себе и своим проблемам»⁸³.

«Лично я, — признается Шмеман, — вообще бы отменил частную исповедь, кроме того случая, когда человек совершил очевидный и конкретный грех и исповедует его, а не свои настроения, сомнения, уныния и искушения»⁸⁴.



ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. ЕВХАРИСТИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ

В 1959 году в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже о. Александр защитил докторскую диссертацию. Спустя два года она вышла в виде книги под названием «Введение в литургическое богословие».

Этой работой Шмеман открыл золотоносную жилу. До него проблемы литургического творчества и догматического сознания так широко, пожалуй, не ставились. Но войдя в это неисследованное пространство, он со своим неизбывным эсхатологическим настроем прежде всего проникся созерцанием его *границ* — и быстро остыл к внутреннему рельефу...

Описав «задачи и метод» новой дисциплины, проблемы возникновения и эволюции церковного устава, он без большого вдохновения обрисовал характерные черты «византийского синтеза». Это и не удивительно, если учесть его признание: «Византия стала для меня скучной и пресной»⁸⁵.

Литургическое творчество Византии Шмеман оценивает очень сдержанно, не усматривая в нем большой помощи в главном деле Церкви — восхождении в «эсхатологическую полноту». Он и в дневнике отмечает «несравнимое превосходство псалмов и вообще Писания над всякой гимнографией»⁸⁶. Даже в каноне преп. Андрея Критского его поражает контраст между «божественно-грандиозной поэзией, где гремит, сокрушает, действует, царствует, спасает Бог, и вкрапленными в нее византийскими тропарями с их платонической сосредоточенностью на „душе моя“, с полным нечувствием истории как Божественного „театра“. Там грех — не видеть во всем и всюду Бога. Здесь — „нечистота“. Там — измена, здесь — „осквернение“ помыслами. Там в каждой строчке — весь мир, все творение, здесь — одинокая душа. Два мира, две тональности. Но православные слышат и любят в основном вторую»⁸⁷.

В этом утверждении Шмеман, вообще недолюбливавший мирные тональности в богослужении (он, к примеру, одобрял только *пасхальный* чин отпевания), кажется несколько односторонним. Конечно, платонизм в самом деле нечувствителен к истории. Но канон преп. Андрея *покаянный*, он передает ощущение души, которая переживает

бogoоставленность, и от него нельзя требовать иного настроения. К тому же, платонизму *покаяние* перед *личным* Богом совершенно чуждо.

Схоластические дискуссии о Евхаристии Шмеман с глубокой убежденностью игнорировал.

«К таким вопросам, как Евхаристия и предопределение, — пишет он в дневнике, — нельзя подходить умом, логикой: „если — значит...“. Надо душой. В каком-то восторге, экстазе, напряжении открывается и познается все. Без любви к Богу — нельзя. Не говорить: „Сначала пойму, потом полюблю“. Надо: „сначала полюблю, потом пойму“. В этом — весь секрет Богопознания. Главное благо — единственное и незаменимое — это мир душевный, и этот мир не противоречит вышеуказанному „восторгу“»⁸⁸. — *Credo, ut intelligam...*

Для Шмемана Евхаристия — это опыт вхождения в Царство Божие, а «не одно только „преложение Даров“» и действия одного только клира: «Евхаристия невозможна без Церкви, то есть без общины, знающей свое уникальное, ни к чему в мире не сводимое *назначение* — быть любовью, истиной, верой и миссией всем тем, что исполняется и явлено в Евхаристии, или, еще короче, — быть Телом Христовым»⁸⁹.

Между тем, наметившееся различие в понимании Евхаристии между ранними и современными христианами составляет предмет постоянной озабоченности Шмемана.

«Ранние христиане: Тело Его на престоле, потому что Он среди них. Теперешние христиане: Христос тут, потому что Его Тело на престоле. Как будто бы то же самое, а на деле та основная разница, что отличает раннее христианство от нашего, разница, о которой почему-то не знают, которую почему-то не понимают богословы. Там все от знания Христа, от любви к Нему. Здесь — от желания „освятиться“. Там к причастию приводит следование Христу и из него вытекает следование Христу. Здесь — Христос почти что „ни при чем“. Это почти две разные религии»⁹⁰.

Именно для того, чтобы *социальное* «не утопило в себе религии, в центре Церкви оставлена *Евхаристия*, весь смысл которой в том, что все время все изнутри *взрывать* — относя не просто к „трансцендентному“, его-то сколько угодно и в „социальном“, а ко Христу и Его Царству. А потому не случайно, конечно, и то, что для того, чтобы ее *обезвредить*, ее сначала свели к личному освящению и подчинили личному благочестию, а потом *отделили* даже и от этого благочестия»⁹¹.



ВЛАСТЬ И ХРИСТИАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

«Борьба за власть, — пишет Шмеман, — квинтэссенция падшего мира. Чтобы спастись, нужно бежать власти. Какой бы то ни было, всякой... видимой и невидимой (например, власти над душами). Я готов думать, что в этом мире всякая власть — от дьявола. Как человечны люди, никакой власти не имеющие и ни на какую власть не претендующие»⁹².

Ему, впрочем, равно претят борьба *за власть* и борьба *против власти*. «Большевизм уже и сейчас — национальная русская власть, как суть эмигрантского национализма и антикоммунизма — большевистская»⁹³; «сколько людей в эмиграции, самых что ни на есть „непримиримых“, „верных“ и „белых“, были бы идеальными чекистами»⁹⁴... Хотя Шмеман и не особенно расположен к Н. А. Бердяеву, его книгу «Истоки и смысл русского коммунизма» он порой как бы цитирует парафразами...

В своем отношении к социальным системам Шмеман неизбежно проявлял определенную противоречивость. С одной стороны, он «идеологически» *против* социализма и прямо или косвенно ведет с ним борьбу — как сотрудник радио «Свобода» он не мог этого не сознавать; с другой, и капитализм не мог не открыться ему своими отрицательными сторонами.

Вот что он пишет, к примеру, в октябре 1974-го: «Удушающая тоска капитализма, „потребления“, нравственная низость созданного ими мира. Я не сомневаюсь, что то, что идет на смену („левое“), еще страшнее и ужаснее <...> Первородный грех демократии — так, во всяком случае, мне кажется — это ее органическая связь с капитализмом»⁹⁵.

Он периодически задумывается «о каком-то коренном, так сказать, „безвыходном“ *благополучии*, присущем христианскому Западу, может быть, лучше сказать, — неисправимой „буржуазности“ западного христианства». В «гладких церемониях» отсутствует переживание *трагедии*, эсхатологического напряжения и радости одновременно.

«Может быть, это и есть основное духовное свойство всякой — в том числе и религиозной — *буржуазности*: закрытость к „трагизму“, на который обрекает, так сказать, само существование Бога <...> И, может быть, действительно „бедность“ — центральный символ. И не в экономическом факте „бедности“, а в самом подходе к ней, к восприятию ее. Запад решил, что христианство призывает к борьбе с бедностью <...> И на это уходят все силы души... А христианский призыв совсем, совсем

другой: к бедности как свободе, к бедности как „знаку“, что душа ощутила и восприняла невозможный (и потому для мира — трагический) призыв к Царствию Божьему...»⁹⁶

Вся эта тирада выдержана в славянофильской тональности, ее увенчивает неопровержимая максима: «не была Византия „буржуазной“»⁹⁷... Но следует ли отсюда, что можно вполне забыть о неустранимом *феодализме* восточного христианства, равно как и о *нищенствующих монашеских орденах* Западной Церкви, возникших в эпоху эсхатологических ожиданий...

Дневник Шмемана, впрочем, свидетельствует, что по отношению к социальным системам социализма и капитализма он испытывал различные эмоциональные состояния. Посмотрев фильм «Москва слезам не верит», он почувствовал в нем что-то «теплое, русское, даже смиренное и доброе»⁹⁸. Но буквально через несколько дней называет социализм «смертоносной заразой», «ответом Антихриста Богу», — и составляет своего рода «гимн» частной собственности и капитализму⁹⁹...

Он порой как бы отказывался понимать, что и в СССР живут люди, не лишённые исторической памяти и традиций, радеющие о прошлом, его культуре, что их *подвиг* может быть труднее, чем у русской эмиграции... И уж конечно, несколько наивно с его стороны было думать, что сотрудники американских спецслужб человечнее и культурнее, чем советские¹⁰⁰. Но так, по-видимому, *должен* был думать каждый гражданин США, тем более — сотрудник радиостанции «Свобода»...

Впрочем, Шмеман прекрасно видел схематизм и «шоры» американской психологии: «Если человек гуляет, то потому, что ему это прописал доктор или он вычитал об этом в газете. В сущности, полное неумение *наслаждаться* жизнью бескорыстно, останавливать время, чувствовать присутствие в нем вечности... Американец, по-моему, боится довериться жизни: солнцу, небу, покою; он все время должен все это иметь *under control*. Отсюда — эта нервность в воздухе... И тоже эта постоянная направленность внимания на других, какая-то слежка всех за всеми»¹⁰¹.

Подобно О. Шпенглеру, а раньше него — славянофилам, Шмеман убежден, что «духовно Запад не может не погибнуть, уже погиб и разложился»¹⁰².

Как возможен «третий путь», христианская идеология в мире, где все движется борьбой за власть и деньги?.. Однажды Шмеман посетовал,



что нет «третьей» — христианской — идеи, то есть, что там ни говори, христианской социальной *идеологии*, которой он сам не раз решительно отказывал в праве на существование...

Но это была минута сомнений. Согласно его же собственным словам, *третьего* пути, «христианской *социальной концепции*» в принципе быть не может... Третий путь — это *vita contemplativa*, идеал созерцательной жизни:

«Страшная ошибка современного человека: отождествление жизни с действием, мыслью и т. д. и уже почти полная неспособность *жить*, то есть ощущать, воспринимать, „жить“ жизнь как безостановочный дар. Идти на вокзал под мелким, уже весенним дождем, видеть, ощущать, осознавать передвижение солнечного луча по стене — это не только „тоже“ событие, это и есть сама реальность жизни. Не условие *для* действия и *для* мысли, не их безразличный фон, а то, в сущности, ради чего (чтобы оно было, ощущалось, „жилось“) и стоит действовать и мыслить. И это так потому, что только в этом дает нам Себя ощутить и Бог, а не в действии и не в мысли»¹⁰³.

Это звучит в тон максиме Монтеня: «Просто жить — не только самое главное, но и самое замечательное из твоих дел»... Но ведь даже Достоевскому «просто жить» не очень-то удавалось... В.В. Розанов в «Опавших листьях» заметил, что «сегодня» у Достоевского «не было вовсе»: он был «пророком „завтрашнего“ и певцом „давнопрошедшего“».

Шмеман в этом отношении — полная противоположность автору «Бесов», у него подлинно эсхатологический вкус к вневременному «сейчас»... Он живо чувствует, что ни в борьбе за власть, ни даже в *анализе* этой борьбы, условно-эстетическом ее переживании, идеал эсхатологически-созерцательной полноты бытия сохранить невозможно. «Власть» — это и есть тот «мир», *не любить* который призывал Христос. Достоевский, конечно, это прекрасно понимал, но он стремился исцелить властолюбие в катартическом напряжении образотворчества. Шмеман же не ставит перед собой подобной задачи. Ведь «Бесы» *уже* написаны...

Итак, полнота веры, по Шмеману, реализуется в *эсхатологической созерцательности*, в Церкви как земном образе небесного отечества, в *доме*, семье, безыскусном быте. И чтобы решить задачу жизни — спасти

и воскресить Россию — нужен не внешний активизм, не «церковная деятельность», а подвиг личного свидетельства о вышнем мире, о трагической правде Евангелия...

* * *

В своих книгах и дневниках прот. Александр Шмеман затрагивал острейшие вопросы религиозно-общественной жизни, которые оживленно обсуждаются и в современной церковной публицистике. Но сказать, что его взгляды и аргументы вполне приняты во внимание и освоены, пожалуй, преждевременно... Не забыта еще и недавняя провокация с сожжением книг известного богослова. Между тем, «Исторический путь Православия» вполне мог бы выиграть открытый конкурс на лучший учебник по *общей церковной истории*. Для *пастырского богословия* в его трудах тоже немало драгоценного материала. И, конечно, для раскрытия православного понимания *исповеди* и *Евхаристии*...

Но, выражая надежду на дальнейшую актуализацию его трудов, хочется напомнить, что сам о. Александр вряд ли был бы на стороне тех, кто стремится возвести в «правило веры» для всех какую-то одну литургическую практику, а дневник он вел для одного себя, но отнюдь не для «младенцев в вере»...

Примечания

1. Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 39.
2. Там же. С. 124.
3. Там же. С. 23.
4. Там же. С. 595.
5. Там же. С. 282.
6. Кроме уже упомянутого В.В. Римского-Корсакова в нее входили о. Зосима (Телицын), П.Е. Ковалевский, о. Савва (Шимкевич), о. Киприан (Керн) и В.В. Вейдле. — Шмеман А., прот. Дневники. С. 431.
7. Шмеман А., прот. Дневники. С. 466.
8. Там же. С. 40.
9. Там же. С. 265.



10. Там же. С. 125.
11. Там же. С. 215.
12. Там же. С. 51.
13. Там же. С. 52.
14. Там же. С. 55–56.
15. Там же. С. 59.
16. Там же. С. 56.
17. Там же. С. 372.
18. Там же. С. 286.
19. «Всю свою жизнь Сартр был *рабом* каких-то априорных идей и также совершенно несусветным *болтуном*. Но страшен не он сам по себе, а то, что такого человека наша эпоха сделала „властителем дум“» — Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 528
20. «Автор блестяще анализирует и „разоблачает“. Но неизвестно, во имя чего он это делает или, проще, *для чего?..*»; «впечатление такое, что вообще *ничего нет*, кроме совершенно бессмысленного копошения людей, выдумывающих все время новые discours... Никакого воздуха, ничего, о чем можно было бы порадоваться или о чем попечалиться». — Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 329.
21. Там же. С. 67, 538, 540.
22. St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 16, № 4. 1972. P. 172–194.
23. Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 527.
24. Там же. С. 407.
25. Там же. С. 482.
26. Мейендорф И., *прот.* Жизнь с избытком / Пер. с англ. // Шмеман А., *прот.* Дневники. Указ. изд. С. 655.
27. Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 383.
28. Там же. С. 84.
29. Там же. С. 52.
30. Там же. С. 619.
31. Там же. С. 65.
32. Шмеман А., *протопресв.* Церковь, мир, миссия. М.: ПСТБИ, 1996. С. 137.
33. Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 623.
34. Там же. С. 70.

35. Там же. С. 78.
36. Там же. С. 58.
37. Там же. С. 76–77.
38. Там же. С. 81.
39. См., в частности: Пушкин в русской философской критике. Конец XIX — первая половина XX века. М., 1990.
40. *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 37.
41. Там же. С. 63.
42. «...Странное чувство — словно я как-то перед Богом лично ответствен за этого удивительного и почему-то мне бесконечно милого безбожника, развратника и писаку. Почему я не устаю вчитываться, вглядываться, вживаться в эту жизнь? Почему с Leautaud мне хорошо? Зимой, в Париже, был на выставке, ему посвященной, в Arsenal. Откуда это волнение — в совершенно пустой зале с его креслом, рукописями, книгами? Почему из всего этого мне что-то определенно „светит“? Словно, читая его, я делаюсь проще, чище, спокойнее, скромнее. Может быть, противоядие от всякой фальши?» — Там же. С. 35.
43. *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 648.
44. «...Тихая и светлая радость от антологии Генри Менкена. Это мой американский Поль Леото». — *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 541.
45. *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 444. О том же несколькими годами ранее: «Всегдашний интерес к Ницше как к одному из тех *прорывов*, которые одни, в сущности, *интересны* и важны. Как это ни звучит банально. но ницшеанское восстание против христианства для христианства неизмеримо важно и, по-своему, ценно». — *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 355.
46. Там же. С. 44.
47. Там же. С. 189.
48. Там же. С. 411.
49. Там же. С. 14–15.
50. Там же. С. 55.
51. Там же. С. 15.
52. Там же. С. 512–513.
53. Там же. С. 11.
54. Там же. С. 44.
55. Там же. С. 53–54.

56. Там же. С. 41.
57. Там же. С. 76.
58. Там же. С. 35.
59. Там же. С. 83.
60. Там же. С. 72.
61. Там же. С. 437.
62. *Лебедев А.П.* Из истории нравственного состояния духовенства от II до VIII в. СПб., 1903.
63. *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 66.
64. Там же. С. 82.
65. Там же. С. 403.
66. *Б. Пастернак.* Быть знаменитым некрасиво...
67. *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 39.
68. Там же. С. 597–598.
69. Там же. С. 72.
70. Там же. С. 35.
71. Там же.
72. Там же. С. 539.
73. Там же. С. 300.
74. Там же. С. 539.
75. Там же. С. 271–272.
76. Там же. С. 272.
77. Там же. С. 374.
78. Там же. С. 502.
79. Там же. С. 587.
80. Она доступна на сайте Свято-Филаретовского института: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=742&art_id=3499
81. *Шмеман А., прот.* Исповедь и причастие (Доклад Св. Синоду Православной Церкви в Америке).
82. Там же. С. 12.
83. Там же. С. 34.
84. Там же. С. 35.

85. Там же. С. 80.
86. Там же. С. 335.
87. Там же. С. 79.
88. *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 91.
89. Там же. С. 58–59.
90. Там же. С. 67.
91. Там же. 215–216.
92. Там же. С. 53.
93. Там же. С. 19.
94. Там же. С. 29.
95. Там же. С. 113.
96. Там же. С. 281.
97. Там же.
98. Там же. С. 591.
99. Там же. С. 593–594.
100. Там же. С. 397.
101. Там же. С. 428–429.
102. Там же. С. 147.
103. Там же. С. 15.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Часть I. Очерки	11
Силуэты духовных академий	12
Вехи русской иконологии	42
Самопознание как таинство: русская религиозная антропология	74
Часть II. Портреты	119
Тайна «внутреннего Креста»: святитель Иннокентий (Борисов)	120
«Столы Церкви»: протоиерей Ф. А. Голубинский и его школа	135
«Мы одни православны...»: А. С. Хомяков	175
«Церковь в нас должна святиться»: архимандрит Феодор (А. М. Бухарев)	201
«Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович)	251
Антропология в свете гносеологии: В. А. Снегирев и В. И. Несмелов	284
Идеал любви и трагедия власти: митрополит Антоний (Храповицкий)	295
«...Прийти к опыту верующего в простоте»: М. М. Тареев	334
«Сила и слава Церкви»: И. В. Попов	369
Метафизика любви и богословие брака: С. В. Троицкий	407
«Горю душой примкнуть к массонам...»: архимандрит Серапион (Машкин)	446

«Борьба за любезную мне непонятность...»: священник Павел Флоренский	454
«Быть христианином — значит быть греком»: протоиерей Георгий Флоровский	500
«Истинное богословие преобразает метафизику». Заметки о Владимире Лосском	540
Два пути веры: протоиерей Сергей Булгаков и патриарх Сергей (Страгородский)	582
«Никакого „парижского богословия“ нет!»: архимандрит Киприан (Керн)	593
Игумен из Пинска о польском мессианизме: Геннадий (Эйкалович) и Хёне-Вронский	610
«Метаморфология» и богословие: Василий Павлович Зубов	622
«Священство не должно быть профессией»: протопресвитер Александр Шмеман	638

Николай Константинович Гаврюшин
Русское богословие. Очерки и портреты

Редактор-корректор О. В. Куранова.
Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 04.04.2011. Формат 70х100/16
Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 42. Усл. печ. л. 54,18
Заказ № 192. Тираж 2000 экз.
Отпечатано в типографии «Ридо»

ISBN 978-5-904720-07-0

© Николай Константинович Гаврюшин
© Нижегородская духовная семинария, 2011
© Типография «Ридо», 2011

