

ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

На правах рукописи

Хондзинский Павел Владимирович (протоиерей)

**РАЗРЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ XVIII века
В СИНТЕЗЕ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА,
МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО**

26.00.01 – «Теология»

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук,
доцент ОЧУ ПСТГУ
Николай Николаевич Павлюченков

Москва

2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
1. БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ЭПОХИ (XVII — нач. XIX вв.).....	23
1.1. Богословская проблематика XVII столетия	23
1.2. Реформы Петра I и их влияние на церковную жизнь и русское богословие... 35	
1.3. Школа «научного богословия»	41
1.4. Богословие школы во второй половине XVIII – начале XIX вв.	59
1.5. Богословие мирян в конце XVIII — начале XIX вв.	80
1.6. Богословские итоги периода	93
2. ФОРМИРОВАНИЕ БОГОСЛОВСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА	101
2.1. Становление личности и стиля	103
2.2. Работа с западными источниками	116
2.3. Академические труды	126
2.4. Отношение к платонизму	135
2.5. Преодоление школы.....	144
2.6. Определение метода.....	160
3. БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА.....	165
3.1. Исходные предпосылки	165
3.2. Основные положения концепции	177
3.3. Синтез святителя Филарета и предание Церкви	201
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	227
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	233
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	234
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	248

ВВЕДЕНИЕ

Прославление в 1994 году святителя Филарета (Дроздова) в лике святых Русской Православной Церкви задало перспективу для должной оценки масштабов его личности, деятельности и богословского наследия. В то же время обнаружилось, что несмотря на полтора века, прошедшие со времени его кончины, в этом отношении сделано меньше, чем еще предстоит сделать. До сих пор не существует ни академического издания его трудов, ни его научной биографии, ни сколько-нибудь исчерпывающей характеристики его значения как для истории русского богословия, так и для истории русской Церкви. Все это препятствует тому, чтобы прозрения «величайшего православного богослова XIX столетия»¹ в полной мере стали живым достоянием сегодняшней церковной традиции.

Выдвигаемая на защиту работа направлена на заполнение одного из таких пробелов и должна показать, как в богословии святителя Филарета реализовался потенциал, накопленный русской традицией за XVIII столетие.

Актуальность исследования. Актуальность историко-богословского исследования (в силу его принципиальной обращенности к прошлому) всегда может быть поставлена под сомнение. Несомненно, однако, что история богословия свой смысл находит не только в том, чтобы кодифицировать традицию, не только в том, чтобы проследить ее развитие, но и в том, чтобы указать на те ее черты, сохранение которых в истории обеспечивало как ее (традиции) верность над-историческому Откровению, так и ее самоидентификацию, а значит, и жизнеспособность. Иными словами, историко-богословское исследование становится актуальным в той мере, в какой последовательное «недискретное» представление об историческом

¹ Мейендорф Иоанн, протопр. Святой Григорий Палама и православная мистика // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., б/г. С. 315.

происхождении, развитии и взаимной связи идей оказывается способным наметить необходимые ориентиры для поисков ответа на богословские запросы современности. Между тем, если говорить о первой половине XIX в., то есть времени святителя Филарета, то сегодня оценка этой эпохи, как и синодальной эпохи вообще, двойственна: если в отношении русской культуры она однозначно положительна, то в разговорах о богословских достижениях этого времени слышатся снисходительные нотки, чему виной более всего, кажется, — лежащая на синодальном богословии «тень Запада». Эта тень была наброшена на него в XX веке мнением таких значительных авторов как, например, протоиерей Георгий Флоровский². Однако, не споря о том, раньше или позже 2000 года окончился XX век, должно признать, что век этот ушел в прошлое. Вместе с ним историческую относительность обрели и его богословские достижения, уже не выглядящие сегодня — как еще десять-пятнадцать лет назад — абсолютными и непогрешимыми. Вследствие этого, новое, непредвзятое изучение богословских источников синодального периода, в том числе наследия святителя Филарета (Дроздова), есть насущная потребность теологической науки сегодня. Очевидно, что только таким образом она сможет обрести правильную перспективу для взгляда на проблемы, поставленные перед ней временем.

Историография и степень изученности проблемы. Как уже отмечалось, ни одного обобщающего исследования по рассматриваемой теме не существует. Единственная вплоть до сегодняшнего дня итоговая работа по истории русского богословия, уже цитированные «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровского, представляя безусловный интерес, в силу выше высказанных

² «Богословская наука была принесена в Россию с Запада. Слишком долго она и оставалась в России чужестранкой... Она оставалась каким-то инославным включением в церковно-органическую ткань... Богословская мысль отвыкала прислушиваться к биению Церковного сердца. И теряла доступ к этому сердцу» (Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 503). Или: «Указывать на зависимость русского “школьного” богословия XVIII и XIX веков от богословия западного значило бы повторить много гневных обличений и горьких признаний» (Гнедич Петр, прот. Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2007. С. 436).

соображений, не могут считаться трудом, позволяющим без необходимой проверки ссылаться на выводы ее автора.

Из внушительного числа дореволюционных монографий по истории синодальной традиции, историко-богословским проблемам XVIII в. посвящены единицы. Среди них следует упомянуть работу А. Архангельского «Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом»³, содержащую достаточно подробный обзор издававшейся тогда богословской литературы, как «школьной», так и полемической и нравственно-назидательной. Работа ценна, прежде всего, широтой охвата и описанием мало доступных теперь источников. Монография Ф. Тихомирова «Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах»⁴, в целом близка предлагаемому исследованию по заявленным подходам, однако поскольку предметом ее служат вышеназванные трактаты преосв. Феофана, постольку пересечений с проблематикой данной диссертации в ней практически не возникает. Большое значение для данной работы имеет мало известное, но серьезное исследование П. Червяковского «Введение в богословие Феофана Прокоповича»⁵. В нем содержится серьезный и последовательный анализ «Пролегоменов» из «Theologia Christiana», как с точки зрения их возможных источников, так и с точки зрения их значения для предложенной преосв. Феофаном новой системы богословия в целом. Своеобразный взгляд извне представляет собой вышедшая уже в XX в. монография «Византийское наследие и православие у Феофана Прокоповича» немецкого автора Г.-И. Гертеля⁶, в отличие от подавляющего большинства

³ Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883.

⁴ Тихомиров Ф. Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах. СПб., 1884. Во введении автор справедливо замечает, что «неразработанность не есть участь одной только богословской системы Феофана; в таком положении находится большая часть отечественных догматико-богословских трудов» (Там же. С. 2).

⁵ Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 32–86; 1876. № 7/8. С. 101–152; 1877. № 3/4. С. 291–330; 1877. № 7/8. С. 2–42.

⁶ Härtel Hans-Joachim. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. Würzburg, 1970.

отечественных авторов, обращающего внимание прежде всего на традиционно восточные черты Феофанова богословия.

Еще меньше материала можно найти по авторам второй половины XVIII века. Литература о святителе Тихоне Задонском носит преимущественно житийный характер. По остальным авторам существуют в основном только обзорные работы или статьи. Даже такой крупный автор как митрополит Платон (Левшин) не удостоился значительных исследований, посвященных его богословию, и для данного исследования интерес представляют более всего две статьи, в которых он сопоставляется со святителем Филаретом⁷.

Среди представителей дореволюционной исторической науки, занимавшихся особенно важной для темы диссертации эпохой Александра I, следует упомянуть прежде всего А. Н. Пыпина⁸, А. Галахова⁹, Н. Ф. Дубровина¹⁰, А. Г. Суровцева¹¹. Не подвергая сомнению их добросовестность, нужно заметить, что все они стояли на позициях позитивистски понимаемой научности, понуждавшей их «свысока» смотреть на изучаемые ими явления духовной жизни, а подобный подход в науке неизбежно чреват ошибочными выводами. Сегодня эти работы не представляют большого концептуального интереса и сохраняют свою ценность только благодаря собранному в них фактологическому материалу. Среди современных авторов, занимающихся той же эпохой, нельзя не упомянуть Ю. Е. Кондакова. К сожалению, и его весьма солидная по обилию введенных в научный оборот новых архивных материалов монография¹² страдает указанными

⁷ Беляев А. А. Платон и Филарет // ДЧ. 1894. Ч. 3. № 12. С. 515–525; Виноградов В. П. Платон и Филарет, митрополиты Московские. Сравнительная характеристика их нравственного облика // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 1. С. 10–34; № 2. С. 311–347.

⁸ Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I-м. Пг., 1916.

⁹ Галахов А. Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // ЖМНПр. 1875. Ч. 182. № 11. С. 215–304.

¹⁰ Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты. А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // РС. 1894. № 9. С. 145–203; № 10. С. 101–126; № 11. С. 58–91; № 12. С. 98–132; 1895. № 1. С. 56–91; № 2. С. 35–52.

¹¹ Суровцев А. Г. Иван Владимирович Лопухин. Его масонская и государственная деятельность. СПб., 1901.

¹² Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005.

выше недостатками работ дореволюционных историков, прямым наследником которых Ю. Е. Кондаков себя позиционирует: отсутствие богословского образования играет порой с автором злую шутку¹³.

По-другому, казалось бы, должно было обстоять дело с литературой о самом святителе Филарете. Однако, хотя вышедший сравнительно недавно «Библиографический указатель трудов святителя Филарета и литературы о нем»¹⁴ в разделе «Публикации о святителе Филарете» содержит около 500 наименований, — работ, относящихся непосредственно к теме данного исследования, в нем не слишком много.

Среди писавших о святителе Филарете дореволюционных исследователей первенствующее место, безусловно, занимает профессор И. Н. Корсунский, глубоко почитавший святителя и оставивший целую серию трудов, посвященных как его жизни, так и наследию. Эти работы составляют основу научной филаретики, и можно утверждать, что в них Корсунский более других приблизился к проблематике данной работы. Труды Корсунского характеризует, прежде всего, именно историко-богословский подход. Их можно поделить на две части. К первой относится цикл работ, в сумме охватывающий всю жизнь святителя¹⁵. Ко второй — сочинения, посвященные отдельным вопросам

¹³ Чтобы не быть голословным, процитируем такой, например, пассаж: «М. М. Сперанский... создал собственное еретическое учение. В нем подвергались пересмотру божественная и человеческая ипостаси (!) Иисуса Христа» (Там же. С. 28). Или: «Немецкие мистики XIV в., Мейстер (??? — прот. П. Х.), Экгард, Таулер, Сузо — восставали против формализма в религии» (Там же. С. 317).

¹⁴ Библиографический указатель трудов святителя Филарета и литературы о нем. М., 2005.

¹⁵ Корсунский И. Н. Предки Филарета // РА. 1894. Кн. 2. № 5; Он же. Проповедническая деятельность Василия Михайловича Дроздова (впоследствии Филарета, митрополита Московского), 1803—1808 гг. // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 1. С. 286–305, 362–401; Он же. Корсунский И. Н. Петербургский период проповеднической деятельности Филарета (Дроздова), впоследствии митрополита Московского: (1809—1819) // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 2. С. 13–40, 131–154, 490–502, 590–612, 739–769; 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 757–778; Ч. 2. С. 28–44, 85–98, 383–415, 460–485, 675–741; Он же. Проповедническая деятельность Филарета (Дроздова) в бытность его архиепископом Тверским и Ярославским: (1819—1821) // ВиР. 1886. Т. 1. Ч. 2. С. 18–38, 78–90; Он же. Корсунский И. Н. Святитель Филарет, митрополит Московский: Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям в связи с событиями и обстоятельствами того времени: (1821—1867). Харьков, 1894; Он же. Гармоническое развитие и проявление сил и способностей души в святителе Филарете, митрополите Московском // ЧОЛДПр. 1892. Кн. 12. С. 718–754.

деятельности или богословского наследия святителя Филарета. Из них следует прежде всего отметить статью «Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского»¹⁶, где Корсунский убедительно показывает, что определение Церкви, данное святителем в «Катехизисе» является лишь начальным — «общедоступным» — обусловленным задачами жанра, однако вовсе не исчерпывающим всей глубины богословских воззрений святителя. В то же время, Иван Николаевич не касается вопроса о соотношении учения святителя с богословием предшествующей эпохи, а главное, — не рассматривает его с точки зрения поставленных временем перед Церковью проблем.

Столь важная для понимания личности и воззрений святителя история его борьбы за перевод Писания на русский язык восстанавливается профессором Корсунским в работе «Филарет митрополит Московский в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык»¹⁷.

В круг историко-богословских исследований наследия святителя входят и статьи А. Смирнова «Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории»¹⁸ и Н. Троицкого «Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания»¹⁹, опубликованные в «Юбилейном сборнике» 1883 года, изданном Обществом любителей духовного просвещения. Можно сказать, что достоинства (и недостатки) обеих статей во многом совпадают. При большом количестве ценного фактического материала в них доминирует описательность, не выявляющая ни динамику мысли, ни ее генезис, ни ее контекст.

Кропотливым, но неудачным должен быть признан труд А. Городкова «Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита

¹⁶ Корсунский И. Н. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2. С. 47–90.

¹⁷ Корсунский И. Н. Филарет митрополит Московский в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886.

¹⁸ Смирнов А. Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории // Юбилейный сборник. Т. 2. С. 89–163.

¹⁹ Троицкий Н. Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания // Юбилейный сборник. Т. 2. С. 164–202.

Московского»²⁰. Просчеты работы обусловлены самим подходом, избранным автором. Действительно, с одной стороны, и догматическая система²¹, и заполняющие ее содержательные тексты (в большинстве своем — цитаты из проповедей) принадлежат здесь перу святителя, однако, с другой стороны, избранный автором подход приводит в итоге к почти полной нивелировке богословских акцентов в мысли святителя, не позволяя установить ее приоритетные направления.

Последним словом дореволюционной филаретики явилась статья М. Тареева «Митрополит Филарет как богослов», которая была опубликована в юбилейном сборнике Московской духовной Академии, посвященном пятидесятилетию со дня кончины святителя²². Сделав ряд интересных замечаний и наблюдений, Тареев, однако, в конечном счете, склоняется к тому, чтобы с помощью соответствующей интерпретации воззрений святителя утвердить правоту собственных взглядов, и не доводит до конца рассмотрение учения святителя о слове Божиим, останавливаясь как раз там, где следовало бы сказать, что собственно принципиально нового и почему внес в это учение святитель.

Обращаясь к более позднему времени, нельзя не отметить, что в упоминавшихся выше «Путиях русского богословия» их автором, о. Георгием Флоровским, наследию святителя Филарета посвящено немало значительных по содержанию страниц. Очевидно, что о. Георгий относился к святителю с глубоким внутренним пиететом и высоко ценил его труды, усматривая в них «возврат к патристическому стилю и навыкам в богословии»²³, что понуждает отдать должное как эрудиции, так и интуиции автора. В то же время, работа о.

²⁰ Городков А. Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. Казань, 1887.

²¹ «В основу догматической системы, составляемой нами по сочинениям Филарета, мы положим его собственный план, написанный им для преподавания в С.-Петербургской дух. Академии» (Там же. С. 11).

²² Тареев М. Митрополит Филарет как богослов // К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета митрополита Московского. Сергиев Посад, 1918. С. 54–97.

²³ Флоровский Г. прот. Пути... С. 178.

Георгия принадлежит скорее к жанру эссе, чем строго научного исследования²⁴, что приводит к необходимости перепроверки его выводов, тем более, что высказанная им однажды и быстро ставшая расхожей мысль о «западном пленении» синодального богословия, как замечалось выше, сегодня уже не может просто приниматься на веру.

Среди несомненных достижений филаретики XX столетия необходимо назвать и небольшую, но во многих отношениях выдающуюся работу В. П. Зубова «Русские проповедники»²⁵, где дается ряд блестящих по своей точности характеристик богословских воззрений митрополита Платона и самого святителя Филарета.

Одной из важнейших (и сложнейших) для предлагаемого исследования проблем — проблеме *имени* в богословском наследии святителя Филарета — посвящен раздел в труде митрополита Илариона (Алфеева) «Священная тайна Церкви»²⁶, и хотя автор воздерживается в нем от подробного аналитического разбора воззрений святителя, ценным является здесь само помещение их в широкий контекст святоотеческого предания в целом.

Существенный материал по истории русской духовной школы, с которой имя святителя Филарета связано неразрывно, можно найти сегодня в работах Н. Ю. Суховой²⁷.

Статьи и публикации ученых, последовательно концентрирующихся на личности, деятельности и наследии святителя Филарета (А. И. Яковлева, Г. В. Бежанидзе и др.), находят себе место на страницах издающегося Православным Свято-Тихоновским Гуманитарным Университетом ежегодного «Филаретовского альманаха», насчитывающего уже 12 выпусков.

²⁴ Имеется в виду, прежде всего, отсутствие последовательной и развернутой аргументации в пользу делаемых выводов.

²⁵ Зубов. В. П. Русские проповедники. М., 2001.

²⁶ Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: В 2 т. СПб., 2002.

²⁷ Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный. М., 2007.

Отдельного упоминания заслуживают сочинения Н. К. Гаврюшина²⁸, стремящегося расставить свои приоритеты в истории русского богословия, однако поскольку святителю Филарету им отводится в этой истории исключительно негативная роль, постольку это с неизбежностью приводит его к выводам, необъективность которых будет показана ниже.

Как положительную тенденцию, возникшую в самое последнее время, следует рассматривать пробуждение интереса к личности и наследию святителя Филарета у светских философов и историков. Об этом интересе свидетельствуют, прежде всего, статьи В. К. Шохина²⁹, А. А. Государева³⁰.

Наконец, нельзя не отметить диссертацию зарубежного ученого, американского профессора Р. Л. Николса «Филарет, митрополит Московский, и возрождение Православия»³¹, пожалуй, единственную из перечисленных выше работ выходящую непосредственно на проблемы генезиса, хотя автор сосредоточивается более на философской, чем богословской стороне вопроса. Тем не менее, он дает ряд ценных указаний на западные источники, использовавшиеся русскими богословами в XVIII веке, в частности, митрополитом Платоном; с оригинальной точки зрения рассматривает ситуацию, сложившуюся в Санкт-Петербургской духовной академии в связи с приходом в нее профессора Фесслера; предпринимает собственный анализ экзегетических методов святителя Филарета (значительно более содержательный, чем у Н. Троицкого). Однако считать его труд исчерпывающим нельзя. «Взгляд извне» при возможных плюсах объективно ограничивает возможности исследователя.

²⁸ Гаврюшин Н. К. У истоков духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2; Его же. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.

²⁹ Шохин В. К. Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 211–230.

³⁰ Государев А. А. Учение Платона об эросе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского // Материалы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 2. С. 213–224.

³¹ Nichols R. L. Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782—1825. Diss. University of Washington, 1972.

Таким образом, историографический обзор показывает, что на сегодняшний день в науке изучены только отдельные аспекты поставленной в данной работе проблемы и нет итогового, рассматривающего их в соотнесении друг с другом исследования.

Объектом исследования является русская богословская мысль XVIII — 60-х годов XIX века.

Предмет исследования составляет богословский синтез святителя Филарета в его взаимосвязи с возникновением и развитием синодальной традиции.

Последняя формулировка требует уточнить смысл, вкладываемый в представленной работе в понятие богословского синтеза.

Понятие о богословском синтезе достаточно широко распространено в современной теологии. Принято говорить о «каппадокийском синтезе», «паламитском синтезе». Последнее выражение употреблял, например, В. Н. Лосский, усматривая в учении святителя Григория Паламы о Божественных энергиях преодоление «платоновского... дуализма между чувственным и умопостижимым»³². Но наибольшую известность в XX веке получила концепция неопатристического синтеза, принадлежащая о. Георгию Флоровскому и представляющая собой, по мысли ее автора, творческую переоценку прозрений, «ниспосланных святым людям древности»³³. Но поскольку в богословии такая работа подразумевает не только знания, но и духовный опыт, постольку и подлинный богословский синтез не есть нечто, сотворенное из компендиума святоотеческих мнений представителями школы, но всегда — синтез *отцов* (а не *из отцов*). Вследствие сказанного, под богословским синтезом святителя Филарета в данной работе будет пониматься совершенное им переосмысление накопленного русской традицией XVIII — начала XIX вв. материала, — переосмысление, в результате которого была создана богословская концепция

³² Лосский В. Н. Боговидение. М., 1995. С. 116.

³³ Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ. Сост. Э. Блейн. М., 1995. С. 155.

качественно иного уровня, разрешающая поставленные временем перед Церковью проблемы.

Целью работы является выявление генезиса, методологии и концептуальных положений богословского синтеза святителя Филарета в их соотношении с общим учением Церкви и как итога предшествующего развития русской традиции.

Для достижения заявленной цели предполагается разрешить следующие **задачи**.

– Дать представление о богословской проблематике европейского Нового времени, сказавшейся позднее и в русской традиции.

– Определить характерные черты и особенности русской богословской традиции, сформировавшейся в XVIII — начале XIX века вследствие синодальных реформ.

– Установить методологические принципы, которыми руководствовался святитель Филарет в своей богословской работе.

– Систематизировать основные положения богословского синтеза святителя Филарета.

– Поставить их в контекст общего учения Церкви.

Научная новизна работы заключается в следующем:

1. Описаны предпосылки синодальной богословской традиции, обусловленные ситуацией в европейском богословии XVII в.

2. Выявлен круг вопросов, вставших перед русским богословием вследствие петровских реформ.

3. Дана характеристика русской школы «научного богословия», основанной преосв. Феофаном Прокоповичем.

4. Рассмотрены основные источники русской богословской традиции второй половины XVIII — начала XIX вв. в их соотношении с доктриной преосв. Феофана Прокоповича.

5. Выявлены и сформулированы основные принципы богословской методологии святителя Филарета.

6. Сформулированы и поставлены в контекст общецерковного предания основные положения богословского синтеза святителя Филарета.

Теоретическая и практическая значимость работы. Предложенный в работе новый взгляд на значение богословских трудов святителя Филарета дает существенный материал для современного концептуального осмысления русской богословской традиции от эпохи ее возникновения до современности. Результаты работы могут занять свое место в курсах по истории русской религиозно-философской мысли, русской общественной мысли и русской культуры XIX века, а также лечь в основу соответствующих разделов в учебных пособиях по истории русского богословия.

Методология исследования. В основе исследования лежит принцип историзма, позволяющий наиболее адекватно разрешить поставленные задачи. Этот принцип охватывает собой все применявшиеся в исследовании частные методы, а именно:

- дескриптивный, используемый для описания позиции изучаемого автора;
- контекстуальный, позволяющий выявить опосредованность тех или иных богословских идей не только общим богословским полем эпохи, но и личностью их автора;
- синхронный, предполагающий параллельное рассмотрение церковно-исторических и богословских проблем;
- диахронный, устанавливающий этапы формирования известного учения или распространения известной идеи;
- компаративистский, используемый при конкретном сопоставлении двух и более источников;
- метод системного анализа и реконструкции, позволяющий изложить разбросанное в разных местах сочинений известного автора учение по тому или иному вопросу в цельном виде;
- герменевтический, необходимый для выявления скрытых смыслов авторского текста.

Наконец, поскольку исследование заявлено как исследование в области *теологии*, постольку необходимо должно быть оговорено отношение его автора к проблеме теологического (богословского) метода.

Проблема эта не нова, и, очевидно, особенно обострилась в последнее время в связи с поиском для теологии ее уникального места в универсуме наук. Предполагается *a priori*, что несводимость теологии к философии и религиоведению должна находить себе выражение в существовании особого теологического метода. Однако к однозначному разрешению вопроса прийти до сих пор не удалось.

Из числа сочинений, важнейших для темы, следует упомянуть прежде всего известный труд Б. Лонергана «Метод в теологии». Автор различает «церковные» и «богословские» доктрины³⁴ и утверждает, что когда тот или иной теолог «будет судить о подлинности авторов [рассматриваемых] точек зрения», то «проверять их будет на пробном камне собственной подлинности»³⁵. Последняя же для Лонергана определяется наличием *обращения*: религиозного, морального, интеллектуального: «Тройное обращение — не набор пропозиций, высказываемых теологом, а фундаментальная и моментальная перемена в человеческой реальности теолога»³⁶, обусловленная «пребыванием в любви Божией»³⁷. Таким образом, богословский метод для Лонергана является инструментарием личностного знания по преимуществу, и именно в этом смысле хотелось бы уточнить, в остальном, безусловно, верную, оценку метода Лонергана прот. Константином Польсковым: «Лонерган детально разрабатывал понятие о богословском методе в узком смысле — как специфическом наборе

³⁴ «Церковные доктрины и богословские доктрины принадлежат к разным контекстам. Церковные доктрины — это содержание свидетельства Церкви о Христе; они выражают набор смыслов и ценностей, формирующих индивидуальную и коллективную жизнь христиан. Богословские доктрины — часть академической дисциплины, задача которой — узнать и понять христианскую традицию и развивать ее дальше» (Там же. С. 338).

³⁵ Там же. С. 359.

³⁶ Там же. С. 297.

³⁷ См.: Там же. С. 265.

приемов и способов, которыми пользуется исследователь при решении конкретных теоретических и практических задач»³⁸.

Сам о. Константин определяет богословский метод как «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов»³⁹.

Прот. Олег Давыденков, в свою очередь, относит к области богословского три метода: сотериологический (подразумевающий ориентированность целей и задач богословского высказывания на сотериологию⁴⁰), экзегетический («закрывающийся в истолковании текстов Священного Писания»⁴¹) и патристический («состоящий в систематизации мнений авторитетных авторов прошлого по тем или иным вопросам религиозно-догматического характера»⁴²). Как видно, второй и третий из них являются вспомогательными по отношению к первому, который, очевидно, в свою очередь, отличается от общегуманитарных методов не набором особых инструментальных операций, а полагаемыми целями и аксиоматикой.

Наконец, П. Б. Михайлов в своей посвященной проблеме теологического метода статье⁴³ останавливается на точках зрения нескольких современных авторов, прежде всего, М.-Д. Шеню, прот. Александра Шмемана и вышеупомянутого прот. Константина Польскова, приходя в итоге к выводу, что «в качестве универсального богословского метода богословы недавнего прошлого и настоящего предлагают различные варианты практически одного и того же

³⁸ Польсков К., свящ. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 94.

³⁹ Там же.

⁴⁰ См.: Давыденков О., прот. Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов // Вестник ПСТГУ I:1(21). М., 2008. С. 9–10.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Михайлов П. Б. Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ I:3(35). М., 2011.

интегрального метода, пронизывающего собой все строение богословской мысли и сообщающего ему тем самым внутреннее структурное единство»⁴⁴.

Подводя итоги этому краткому и, конечно, не полному обзору, следует заметить, что сам по себе принцип соотнесенности не может считаться исключительной принадлежностью теологии: он возникает везде, где исследование имеет дело с базовыми, нормативными, *ценностными* характеристиками, относительно которых, в свою очередь, устанавливается *ценность* изучаемого явления. Следственно, с одной стороны, не существует рационально оформленной инструментальной операции, присущей исключительно теологии; с другой — «обращение» Лонергана, необходимость которого в теологии трудно отрицать, говорит о *личностном* характере богословского знания, о его личностных предпосылках. Последнее вовсе не отрицает научную значимость теологического знания. Действительно, поскольку нет человека, не имеющего *никаких* личностных мировоззренческих убеждений, постольку не существует (прежде всего, в области гуманитарных наук) и беспредпосылочного знания⁴⁵; и речь может идти только о том, устанавливает ли его носитель свои собственные (внутренние) предпосылки или присоединяется к иным, уже существующим (внешним), принадлежащим либо иному лицу, либо той или иной общественной, культурной или религиозной группе (школе, традиции). Однако поскольку обуславливающий *внутренние* предпосылки личностный опыт вовсе не обязательно должен противоречить *внешним*, постольку их совпадение и будет выражать собой «обращение» теолога у Лонергана. Таким образом, научно-теологический метод определяется: 1) специфическими (уникальными) предметом и источником теологического знания; 2) подразумеваемым ими же личностным опытом веры и жизни теолога; 3) свойственным всем гуманитарным наукам набором рациональных операций.

⁴⁴ Ук. соч. С. 20.

⁴⁵ Во всяком случае, как только мы переходим с дескриптивного уровня на интерпретационный или концептуальный. О необходимом присутствии личностного знания в области не только гуманитарных, но и естественных наук см., напр.: Полани М. Личностное знание. М., 1985.

Конечно, со стороны автора предлагаемой работы было бы самонадеянностью считать, что таким образом он разрешил до сих пор вполне не разрешенную важную и сложную проблему. Однако именно этим пониманием богословского метода он будет руководствоваться в дальнейшем.

Структура и логика работы. Для разрешения поставленных задач структура работы выстраивается следующим образом.

Первая глава исследования посвящена восстановлению историко-богословского контекста эпохи, что подразумевает не только описание богословской среды, но и формулирование проблем, поставленных временем перед русским богословием.

Во *второй главе* на основе анализа конкретных источников показывается, как сложился творческий метод святителя Филарета, обеспечивший, в конечном счете, разрешение богословских проблем XVIII — начала XIX вв.

Третья глава отводится изложению идей, составивших суть совершенного святителем богословского синтеза и его соотношению с общим преданием Церкви.

Работа снабжена необходимым справочно-библиографическим материалом. Имеется список сокращений, использованных источников и литературы.

В приложении помещены таблицы, наглядно представляющие соотношение филаретовских текстов с текстами авторов, вошедших в орбиту его богословского синтеза, а также дающие сравнительную характеристику цитации ветхозаветных и новозаветных текстов в проповедях святителя.

Обзор источников. Предлагаемое исследование охватывает все значимые источники по заявленной теме.

Источники контекстного ряда включают в себя, прежде всего, знаковые сочинения западных авторов XVII в., таких как И. Анрдт, Б. Паскаль, К. Янсений, Ф. Фенелон, Ж. Боссюэ. Если первые два из них имеют богатую переводческую традицию в русской культуре, то сочинения последних практически не переводились и цитируются в основном по оригинальным изданиям.

Изучение русского контекста потребовало знакомства с трудами представителей богословской традиции, к которой святитель Филарет

принадлежал по факту обучения в духовных школах своего времени: сюда относятся сочинения архиеп. Феофана Прокоповича, святителя Георгия (Конисского), святителя Тихона Задонского, архиеп. Анастасия (Братановского), митр. Платона (Левшина).

Необходимым дополнением к сочинениям авторов школы стали сочинения богословов-мирян, то есть не получивших богословского образования представителей общества, прежде всего — И. В. Лопухина и А. Ф. Лабзина.

Представление о богословско-историческом контексте эпохи было бы не полным без рассмотрения обильно переводившихся тогда западных авторов «мистического направления»: Сен-Мартена, Дютуа, Юнг-Штиллинга, Дузетана. Поскольку внутренние различия между ними не существенны для данной работы, постольку их сочинения рассматриваются только в связи с конкретными текстами святителя Филарета.

Выявление экзегетической методологии святителя Филарета привело к необходимости сопоставить его работы с трудами немецкого лютеранского богослова Иоганна Франциска Буддея (1667—1729), чьи сочинения были одним из важнейших источников русского «научного богословия» XVIII — начала XIX вв.

Для соотнесения учения школы и воззрений святителя Филарета с общим преданием Церкви в диссертации привлекаются творения святителя Афанасия Великого, святителя Василия Великого, святителя Григория Богослова, святителя Григория Нисского, блаженного Августина, преподобного Максима Исповедника, святого Николая Кавасилы, святителя Григория Паламы. При отсылке к их творениям автор диссертации пользовался, как правило, существующими русскими переводами, в необходимых случаях выполняя переводы самостоятельно или давая сравнительные ссылки на оригинальные издания их сочинений.

Рассматриваемые в работе в качестве основного источника сочинения самого святителя Филарета можно подразделить на две группы. Основную группу составляют тексты, написанные в период становления его мысли — с 1801

примерно по 1826 год. Сюда относятся проповеди этого периода, сохранившиеся в конспективных записях студентов академические лекции, «Записки на книгу Бытия»⁴⁶, «Начертание церковно-библейской истории»⁴⁷, «Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-российской Церкви»⁴⁸, «Изложение разности между Восточною и Западною церковью в учении веры»⁴⁹, «Историко-догматическое обозрение учения о таинствах»⁵⁰, личные письма. Вторую — меньшую — сочинения (преимущественно, проповеди) более позднего периода, необходимые для реконструкции учения святителя по тому или иному вопросу в целом.

При жизни святителя Филарета собрания его «Слов и речей» выходили неоднократно, однако и на сегодняшний день итоговым должно считаться их известное пятитомное издание, осуществленное Обществом любителей духовного просвещения⁵¹.

Необходимые для понимания филаретовской мысли черты личности святителя, а также отдельные эпизоды его жизни восстанавливаются по его письмам к родным⁵², «Келейному дневнику»⁵³, письмам к Г. Г. Пономареву⁵⁴, А.

⁴⁶ Филарет, митрополит Московский, свт. Записки руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: В 3 ч. СПб., 1819.

⁴⁷ Филарет, митрополит Московский, свт. Начертание Церковно-библейской истории в пользу духовного юношества. СПб., 1816.

⁴⁸ См.: Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. М., 1994. С. 397–460.

⁴⁹ Филарет, митрополит Московский, свт. Изложение разности между Восточною и Западною церковью в учении веры, составленное высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 2. С. 15–33.

⁵⁰ Филарет, митрополит Московский, свт. Историко-догматическое обозрение учения о таинствах: Из акад. лекций. М., 1901.

⁵¹ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: В 5 т. М., 1873—1885.

⁵² Письма митрополита Московского Филарета к родным: 1800—1866 гг. М., 1882.

⁵³ Келейный дневник Московского митрополита Филарета // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004. С. 21–70.

⁵⁴ Филарет, митрополит Московский, свт. Письма Пономареву Г. Г., иерею [Письма за 1803—1811 гг.] // Тульские епархиальные ведомости. 1907. № 43 (Часть неофициальная).

Н. Оленину⁵⁵, преподобному Антонию (Медведеву)⁵⁶; личным воспоминаниям святителя⁵⁷, а также воспоминаниям Н. В. Сушкова⁵⁸, игумении Евгении (Озеровой)⁵⁹, Н. П. Гилярова-Платонова⁶⁰, А. В. Толмачева⁶¹.

Положения, выдвигаемые на защиту.

1. Запущенные Новым временем процессы секуляризации христианских обществ ставят перед богословием Запада новые вопросы прежде всего в области антропологии и экклесиологии.

2. Реформы Петра I вводят российское общество в культурное пространство Нового времени и, тем самым, ставят те же вопросы перед русским богословием.

3. Ко второй половине XVIII в. в России складывается школа «научного богословия». Утверждая сакральный статус Писания, она в то же время предлагает для работы с ним только рациональные методы, которых оказывается недостаточно для разрешения возникших проблем.

4. Святитель Филарет Московский, преодолевает ограниченность воззрений школы «научного богословия», переосмысляя прежде всего само отношение к слову Писания.

5. В совершенном святителем богословском синтезе, имеющем преимущественно экклесиологическую направленность, разрешаются не нашедшие своего осмысления в дискурсе школы проблемы.

⁵⁵ Филарет, митрополит Московский, свт. Письма Оленину А. Н. [Письма за 1812—1841 гг.] // ПО. 1869. Кн. 1. № 3. С. 365–371.

⁵⁶ Филарет, митрополит Московский, свт. Письма преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: В 3 ч. ТСЛ., 2007.

⁵⁷ Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 507–530.

⁵⁸ Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868.

⁵⁹ Евгения (Озерова), иг. Из воспоминаний игумении Евгении о Московском митрополите Филарете // Филаретовский альманах. Вып. 3. М., 2007. С. 179–187.

⁶⁰ Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого. Ч. 1. М., 1866.

⁶¹ Толмачев А. В. Автобиографическая записка // РС. 1892. Т. 75. № 9. С. 699–724.

6. Соотнесение концепции святителя Филарета с учением святых отцов Церкви показывает, что его воззрения органично вписываются в русло общецерковной традиции.

Степень достоверности и апробация результатов. Достоверность результатов, полученных в ходе работы над диссертацией, обусловлена привлечением репрезентативного для раскрытия избранной темы корпуса источников и необходимой историографии, а также применением комплекса научных методов, отвечающих поставленной цели исследования. Отдельные тезисы работы апробированы автором в его выступлениях на международных конференциях богословского факультета ПСТГУ (2005, 2006, 2007, 2008, 2010, 2012, 2015 гг.), международных конференциях в Папском Восточном институте (Рим, декабрь 2010 г.) и Краковском Ягеллонском университете (Краков, июнь 2013 г.); при чтении курса «Русская богословская традиция Синодального периода» в Краковском Ягеллонском университете в 2011—2012 учебном году, а также при чтении курсов «Русская патрология», «Источники русской богословской традиции», спецкурса «Духовные писатели русской Церкви» в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете в 2013—2016 гг. Основное содержание диссертации изложено автором в 2 монографиях и 16 статьях, опубликованных в российских и зарубежных научных изданиях (в том числе 5 — в рецензируемых научных журналах, рекомендуемых ВАК).

1. БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ЭПОХИ

(XVII — нач. XIX вв.)

1.1. Богословская проблематика XVII столетия

Древние хронисты, как известно, любили предпосылать описанию современных им событий краткую историю мира, исчерпывая тем самым проблему контекста. В остальных случаях исследователь должен показать, что его история действительно начинается с той *условной* грани, которую он решил сделать ее *началом*, хотя однозначно установить начало того или иного исторического, тем более богословского (философского, культурного) процесса не так-то просто. И хотя на первый взгляд очевидно, что в данном случае такой гранью должно стать начало Синодального периода, не менее очевидно, что кроме прочего отсюда берет начало и активное вхождение русской традиции в единое поле европейской культуры Нового времени. Последнее вызывает необходимость сказать кратко о тех вопросах, которые были поставлены этим временем перед богословской мыслью на Западе, а для этого отступить еще на сто лет назад.

XVII столетие в Германии запомнилось более всего опустошительной тридцатилетней войной, во Франции получило имя «века святых», в России — «бунташного века», а в истории общеевропейской культуры осталось как «век Августина»⁶².

Чтобы найти объяснение этому факту, следует еще раз напомнить о том значении, которое имели когда-то для Запада (в отличие от Востока) пелагианские споры. И было бы даже странно, если бы бурно развивающийся культурный антропоцентризм Нового времени не был бы опознан в традиции как новая разновидность пелагианства. Так оказался востребован и так стал актуален в XVII веке главный борец с пелагианством — блаженный Августин. Его влияние не

⁶² Sellier Ph. Pascal et saint Augustin. Paris, 1995. P. I.

ограничилось только вопросами догматического характера, но стало достоянием и практической аскетики. Можно выделить несколько комплексов мета-идей, восходящих к нему и обретших свою новую жизнь в XVII столетии.

Во-первых, трудно в этом смысле переоценить значение его «Исповеди». Среди прочего оно подтверждается имевшими самое широкое хождение сочинениями «псевдоавгустинианы», такими как *Soliloquia animae ad Deum*, *Manuale*, *Mediationes*, *Speculum*. Их появление в западной традиции изучено не до конца, но основу псевдоавгустининовых сочинений составляла именно «Исповедь», именно «ее молитвенно-медитирующий настрой определил также и стилистику этих сочинений, благодаря чему они могли не без успеха расходиться как сочинения самого святого отца»⁶³. Указанная характерная особенность псевдоавгустинианы — личностный, «интимный» характер обращенного к Творцу монолога — способствовала, очевидно, тому, что она была органично воспринята и реформацией, и, в свою очередь, именно эта идущая из средневековья традиция, а «не только дух времени, заметно способствовала индивидуализации языка благочестия»⁶⁴.

Во-вторых, на уровне мистико-аскетическом необходимо отметить очевидно также восходящую к блаженному Августину идею непосредственного «страдательного» следования воле Божией. Эта идея входит в число универсальных идей западной традиции⁶⁵. Согласно ей, истинный последователь Христа должен стать пассивным вместилищем воли Божией. Об этом говорят и Франциск Сальский («Самые полезные для нас — те случаи унижения, которые создаются происшествиями или условиями нашей жизни, которые мы не

⁶³ Brecht Martin. *Der mittelalterliche (Pseudo-)Augustinismus als gemeinsame Wurzel katholischen und evangelischen Frömmigkeit // Jansenismus, Quietismus, Pietismus*. Göttingen, 2002. S. 56.

⁶⁴ *Ibid.* S. 61.

⁶⁵ «Нет лучшей, нет поистине кратчайшей, нет совершеннейшей, Богу благоприятнейшей и человеку полезнейшей, кроме этой единственной молитвы: не моя воля, но Твоя да будет; не как я хочу, но как — Ты; буди воля Господня» (Дрекселлий [Иоанн Максимович, свт.] Илиотропион. М., 2009. С. 149). Ср. с молитвой Иисусовой — «лучшей» молитвой восточной традиции.

выбирали, но которые посланы Богом, а Его выбор всегда правильной нашего»⁶⁶); и Фома Кемпийский («Хочу Я, чтоб научился ты совсем повергать себя в волю Мою, без ропота и прекословия [говорит Христос]»⁶⁷); и, на первый взгляд, далекий от них Иоганн Арндт («последовать Господу [значит] без всякого противоречия и негодования, со смирением и охотой принимать на себя всякую печаль»⁶⁸).

Безусловно, невозможно назвать единый августинов *urtext*, к которому восходили бы все названные (и неназванные) здесь источники, но если «Исповедь» и порожденная ею «псевдоавгустиниана» сказались на самом модусе обращения западного человека к Богу, придав ему узнаваемый характер интимного монолога от первого лица, то с той же долей вероятности, учитывая тот абсолютный авторитет, который на протяжении столетий западная мысль усваивала блаженному Августину, возможно возвести указанную выше идею к его столь характерному «антропологическому минимализму»⁶⁹, к его представлению о необходимости *humilitas* человеческой воли, подражающей *humilitas* Христа⁷⁰. Как бы то ни было, именно этот пафос *humilitas* человеческой воли перед лицом воли Божественной, аскетического делания, понятого как своего рода парадоксальная «отрицательная» синергия, направленная на бездействие человеческого воления, погрешительного по сути своей, является главенствующим в противостоящих гуманизму сочинениях XVII столетия. По справедливому замечанию Христиана Брава, «мир августиновской мысли есть предпосылка (*Voraussetzung*) языка западной мистики»⁷¹. И здесь нельзя не

⁶⁶ Франциск Сальский. О благочестивой жизни. Брюссель, 1994. С. 88.

⁶⁷ Фома Кемпийский. О подражании Христу. М.; Минск, 1993. С. 164.

⁶⁸ Арндт И. Об истинном христианстве: В 4 ч. М., 1905—1906. С. 228.

⁶⁹ См.: Фокин А. Блаженный Августин Иппонский // Альфа и омега. 2000. № 2. С. 387.

⁷⁰ «Я сам не смиренный, не мог принять смиренного Иисуса, Господа моего, и не понимал, чему учит нас его уничиженность (*humilitas*)» (Августин Аврелий, блж. Исповедь. М., 1991. С. 185). Ср.: «Ведь угодно Ему, чтобы желание было и Его и наше: Его — в призвании, наше — в следовании» (Его же. Трактаты о различных вопросах. М., 2005. С. 236).

⁷¹ Christian Brav. Bücher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden, 1986. S. 72.

упомануть тесно связанную с проблемой *воли* проблему *любви*. В своих начатках она также восходит к блаженному Августину⁷².

Согласно блаженному Августину, если Богу присущ блаженный покой — *Quies*, — то человек по определению всегда несамодостаточен, всегда *стремится* к блаженству. Это изначально свойственное человеку стремление к счастью — *eros* — может быть обращено, однако, либо на Бога, либо на творение. *Eros*, устремленный к Богу, есть духовная любовь — *caritas*; *eros*, направленный на тварь, есть похоть — *cupiditas*. При этом существенное различие между *caritas* и *cupiditas* состоит еще и в том, что последняя есть следствие грехопадения, а первая — дар Божий, который подается нам благодаря унижению (*humilitas*) воплотившегося ради нас Бога⁷³. Между тем, воля всегда стремится к одному: наслаждению той вещью, которую она желает, — и вопрос сводится лишь к тому, что, собственно, пересиливает в человеке: наслаждение любви, влекущей его к Творцу, или наслаждение похоти, влекущей к твари. В то же время, противопоставление *caritas/cupiditas* (любовь/похоть) может быть рассмотрено еще и в рамках оппозиции *frui/uti* (наслаждаться/пользоваться). Смысл *frui*, согласно епископу Иппонийскому, состоит в том, чтобы «любовью прилепиться к некоей вещи ради нее самой»⁷⁴. При этом духовная любовь направлена на то, чтобы *наслаждаться* Творцом и *пользоваться* творением, похоть — *наслаждаться* творением и *пользоваться* Творцом.

Именно в этой, августиновской перспективе вопрос о любви к Богу был поставлен уже в самом начале XVII столетия предтечей немецкого пиетизма Иоганном Арндтом в его знаменитом сочинении «Об истинном христианстве».

⁷² Хондзинский П., прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ I:1(33). М., 2011. С. 23–26. Vgl.: Nygren A. *Eros und Agape*: In 2 Bd. Gütersloh, 1937. Т. 2. S. 256.

⁷³ Vgl.: Nygren A. *Eros und Agape*. S. 335.

⁷⁴ «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam» (Augustinus Aurelius S. *De doctrina Christiana*. I. 1. 4). В русском переводе: «Радоваться вещи значит не иное что, как сильно любить ее ради нее самой» (Августин Аврелий, блж. Христианская наука. СПб., 2006. С. 46).

Согласно Арндту, грехопадение меняет в человеке образ Божий на образ дьявола⁷⁵. Это происходит потому, что в человеке одерживает верх «ложная» любовь, направленная не на Бога, а на самого себя и тварь⁷⁶. Но Бог Своею любовью влечет человека к истинной, благой любви. Эта любовь обнаруживает себя в подражании и последовании Христу — прежде всего в смирении, отказе от своеволия⁷⁷. Чтобы Бог мог действовать в нас, надо как бы «опустошить» себя, стать *ничем* — тогда Бог будет в нас *всем*⁷⁸. Эти существенно важные для Арндта тезисы движутся, по справедливому замечанию Христиана Брава, «в кругу августиновых мыслей»⁷⁹.

Иоганн Арндт принадлежал к лютеранской традиции, но в той же первой половине XVII века августинизм не менее ярко заявляет о себе и в католицизме, выступая как альтернатива посттридентскому томизму. Епископ Ипрский Янсений⁸⁰ прямо обвинил последний в сознательном пелагианстве постольку, поскольку он базировался на аристотелевой философии⁸¹, и приравнял его тем самым к гуманистическим течениям эпохи⁸².

Пересмотрев томистскую антропологию и отклонив господствующую в ней мысль о двух изначально противоборствующих в человеке началах, Янсений

⁷⁵ «Научись же надлежащим образом понимать Адамово падение и наследственный грех, ибо эта порча неискоренима. Научись познавать, чем ты сделался через падение Адамово. Из образа Божия сделался ты образом сатаны: образом, который заключает в себе все порочные качества, свойства и злобу сатаны» (Арндт И. Об истинном христианстве. С. 22).

⁷⁶ См.: Там же. С. 126.

⁷⁷ См.: Там же. С. 260). Ср.: Там же. С. 73.

⁷⁸ См.: Там же. С. 419–420. Ср.: Там же. С. 433.

⁷⁹ Christian Brav. Bücher im Staube... S. 100.

⁸⁰ Корнелий Янсений, еп. Ипрский (1585—1638).

⁸¹ «На чистых принципах аристотелевой философии основана ересь пелагианства и полу-пелагианства» (Jansenius C. Augustinus. Lovanium, 1640. Т. II. Col. 25).

⁸² Действительно, позднейшие толкователи Тридентского собора, такие, в частности, как Беллармин, подтверждение томистского учения о том, что похоть есть естественное свойство человеческой телесной природы, присущее ей еще до грехопадения, как раз и усматривали в том, что она (похоть) сохраняется в оправданных, в которых «нет ничего ненавистного Богу» (См.: Bellarminus R. De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. Neapolis, 1858. P. 21–23).

сосредоточился на учении блаженного Августина о духовной любви (*caritas*), подчеркнув в нем необходимость воздействия на человека «победительной благодати» (*gratia victrix*). К числу важных тезисов Янсения следует отнести также представление о *цельном* (не только рассудочном, но и сердечном) богословском знании⁸³ и мысль о необходимости возврата к досхоластическому прочтению отцов (то есть преимущественно самого блаженного Августина, чем вновь подчеркивается универсальное значение последнего для традиции).

Если Янсений в своем учении о *caritas* сосредоточился прежде всего на вопросе о благодати оправдания и ее действии в отношении к внутренним влечениям человека, то другой католический богослов, архиепископ Камбре Франсуа Фенелон⁸⁴, сместил центр тяжести в сторону мотивации движений воли — пункт важный и для Янсения, но не разрабатывавшийся им так подробно, как первый. Будучи вполне согласен с Янсением (и с блаженным Августином) в начальных представлениях о том, что любовь к Богу есть подлинная душа всех добродетелей и что только дело, совершенное ради этой любви к Богу-Самому-по-Себе, может подлинно считаться христианским, Фенелон далеко разошелся с ним, с крайней остротой поставив вопрос: как возможна вообще бескорыстная любовь к Богу, Которым *движемся и есмь* (Деян. 17: 28)? И если Янсений изнутри традиции подверг критике учение о сверхъестественной благодати первого человека, то Фенелон, хотя и старался подчеркнуть непротиворечивость своих тезисов декрету Тридента об оправдании, по сути дела коснулся еще более болезненного пункта — учения о заслугах.

Согласно Фенелону, существует три основных вида любви к Богу: «любовь наемника» — похоть, ценящая лишь собственные блага и пользующаяся Богом ради их достижения; смешанная (*mélange*) любовь, совмещающая в себе любовь к Богу ради Него Самого и желание собственного спасения, а стало быть все же и некий своекорыстный расчет (она-то и ищет заслуг, позволяющих спасение

⁸³ Vgl.: Jansenius C. Augustinus. T. II. Col. 16).

⁸⁴ Фенелон Франсуа де Салиньяк де ла Мот (1651—1715), архиепископ Камбре.

«выработать»); и — чистая любовь (*pur amour — charité — caritas*) — «любовь сына», любящая Бога ради Него Самого и живущая «во мраке веры», иными словами, — не ожидая от Бога ни утешений, ни милостей, которые могли бы дать ей дополнительный мотив для послушания Его воле. В конечном же счете, главным критерием этой любви становится готовность отказаться от собственного спасения, если — «по невозможному предположению» — это было бы вдруг угодно Богу⁸⁵.

Для понимания дальнейшего здесь следует напомнить вкратце, что ко времени, когда Фенелон выступил со своим учением, Янсений уже умер, спор же о его наследии был в самом разгаре. Ученики Янсения — Сен-Киран, Николь, — объединившиеся вокруг монастыря Пор-Рояль, который стал при них школой строгой, отвергающей всякие компромиссы с миром жизни, — выступали в защиту тезисов своего учителя прежде всего против иезуитов-молинистов, последователей испанского богослова иезуита Луиса де Молины⁸⁶. Богословскую составляющую их полемики составлял все тот же вопрос о соотношении благодати и человеческой свободы, на практическом уровне переходивший в проблему христианской нравственности и мотивации подлинно христианского поступка. Для удобства полемики стороны выбирали крайние позиции своих оппонентов, поэтому, с точки зрения янсенистов, иезуиты стремились оправдать современную распущенность нравов, с точки зрения иезуитов — янсенисты отрицали человеческую свободу. На эти споры вскоре наложился спор о «чистой любви», в которых главным оппонентом Фенелона выступил не менее

⁸⁵ Vgl.: Fénelon Fr. Explication des maximes des saints sur la vie intérieure // Œuvres de Fénelon. T. I–X. Paris, 1857. T. 2. P. 4–8; 12–13. См. также: Фенелон Ф. Творения: В 2 ч. М., 1799. Ч. 1. С. 93. Что эти мысли не чужды были и восточной традиции, ясно указывает святитель Феофан Затворник: «Любить Бога, — пишет он, — как Бога, с полным самопожертвованием, без всяких видов, есть чистая любовь. Лествичник говорит о себе, что хотя бы и в ад послал его Бог, он и там также неизменно будет любить Его всею душою» (Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 1998. С. 46–47). Подробнее см.: Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болеем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 60–72.

⁸⁶ Подробнее см.: Корзо М. А. О полемике янсенистов и иезуитов о благодати и свободе воли // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2001. С. 118–131.

известный церковный деятель и богослов того времени, Жак Бенинь Боссюэ⁸⁷. При этом Боссюэ сближался с янсенистами в учении о благодати и в галликанизме (стремлении французской Церкви обрести определенную независимость от Рима и даже ограничить в известном смысле власть папы собором), а Фенелон — с иезуитами, подобно им, в своей аскетике ориентируясь на жизнь в миру.

Именно Боссюэ выдвинул против Фенелона постулат блаженного Августина о наслаждении как конечной цели всякого тварного существа. Чистая любовь в смысле Фенелона потому и невозможна, утверждал Боссюэ, что невозможно отделить от любви к Богу стремление ко спасению, т. е. к *наслаждению* небесными благами. Невозможно любить Бога, не желая обрести в Нем блаженство⁸⁸. Иными словами, если, по Августину, истинная любовь прилепляется к «некоей вещи ради нее самой», то это «прилепление-к-вещи-ради-нее-самой» Боссюэ (вместе с янсенистами) понимал как «наслаждение» (*frui*) любви. Между тем, Фенелон утверждал со всей определенностью, что прилепиться к вещи *ради нее самой* означает не искать в ней источника *собственного наслаждения*.

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

⁸⁷ Ж. Б. Боссюэ (1627—1701), епископ Мо, известный богослов, проповедник и церковный деятель.

⁸⁸ Боссюэ писал Фенелону: «Вы думаете ввести нас в затруднение таким вопросом: “Хочет ли человек славить Бога, чтобы быть счастливым или скорее хочет быть счастливым, чтобы славить Бога”? Вам отвечают двумя словами: это две вещи нераздельные; слава Божия, без сомнения, более великолепна сама в себе, чем человеческое блаженство, но отсюда не следует, что можно разделить эти вещи, тем более, что это хорошо установлено всеми учителями: Бог, Который не имеет нужды ни в чем для Себя Самого, полагает свою славу как раз в нашей пользе: мы говорили Вам, что школа хорошо соотносит эти мотивы, указывая, какой из них первый, а какой второй, но что она при этом не разделяет их» (Bossuet, Jacques-Bénigne. Œuvres. T. I–XLIII. Versailles, 1815—1819. T. XXIX. 1817. P. 54).

Первым плодом этого обращения стали знаменитые «Провинциалии», в которых Паскаль одержал блистательную литературную победу над молинистами, защищая мнение янсенистов о том, что той «достаточной» благодати, которая дана всем людям вообще, на самом деле не *достаточно*, чтобы направить человеческую волю ко благу, для чего еще всегда необходима «действующая», непосредственно влекущая человека к добру благодать. Кроме того, Паскаль подверг уничтожающей критике моральную теологию иезуитов, обвинив своих противников в оправдании всевозможных нравственных пороков и стремлении освободить христиан «от тягостной обязанности любить Бога»⁸⁹. Сегодня исследователи склонны сдержанней относиться к тезису о том, что издержки моральной теологии были свойственны тогда представителям иезуитского ордена в целом⁹⁰, однако перо Паскаля придало полемике значение, далеко выходящее за рамки времени, — значение, по сути дела, спора об истинном христианстве, спора, в котором его противники вольно или невольно оказывались на стороне торжествующего антропоцентризма⁹¹. Во всех этих рассуждениях будучи последовательным янсенистом, наиболее независимо, пожалуй, Паскаль высказался по вопросу о чистой любви.

Из тайны первородного греха, рассуждает Паскаль, следуют все основные положения христианства: о богоподобии человека до грехопадения, о его развращенном, скотоподобном состоянии после грехопадения⁹² и о спасении его Иисусом Христом, а потому: «Любить должно только Бога. Ненавидеть — только самих себя»⁹³. Однако человек не может не любить себя. Поэтому, чтобы должным образом управлять этой любовью, прежде всего надо вспомнить о том,

⁸⁹ Паскаль Блез. Письма к провинциалу. Киев, 1997. С. 217).

⁹⁰ См. Корзо М. А. О полемике... С. 127. Ср.: Pascal Pierre. Avvakum et les débuts du raskol. Paris, 1963. P. XXII–XXIII.

⁹¹ Корзо М. А. О полемике... С. 129.

⁹² См.: Паскаль Б. Мысли // Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2009. Приложение. С. 730.

⁹³ Там же. С. 825. Ср.: «Ибо человеческое “я” похотливостью своей только ненависти к себе и заслуживает» (Там же. С. 827).

что мы суть «мыслящие члены» единого тела Церкви и рассудить, какой любовью в этом случае подобает любить себя.

Во-первых, очевидно, что эта любовь должна быть, прежде всего, любовью к телу, принадлежность к которому только и дарует нам жизнь⁹⁴. Во-вторых, эта любовь должна выражаться в подчинении воли каждого из нас «воле целого»⁹⁵, вплоть до готовности быть отсеченными от него, ибо «всякому члену должно с готовностью идти на гибель ради того единого, которое заключает в себе все сущее»⁹⁶. В-третьих, заключаясь во Христе как в едином теле, мы в то же время заключаем Его и в каждом из нас, и поскольку не способны любить что-либо вне нас самих, постольку и должны обратить «нашу любовь на Существо, которое, не будучи нами, тем не менее живет во всех и в каждом из нас без единого исключения»⁹⁷. Но образ Христа — это, прежде всего, образ страдания. Отсюда, в-четвертых, следует, что и «нам должно причащаться лишь Его страданиям»⁹⁸. Последнее верно еще и потому, что страдание не делает нас своими рабами, в отличие от наслаждения. Ища страдания, мы сохраняем свободу и по собственной воле покоряемся ему⁹⁹.

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

⁹⁴ «Каждый человек любит себя потому, что принадлежит Иисусу Христу. Люди любят Иисуса Христа, потому что Он — тело, а каждый из них член, Иисусу Христу принадлежащий» (Там же).

⁹⁵ «Чтобы члены единого целого чувствовали себя счастливыми, они должны обладать волей и при этом всегда подчиняться воле целого» (Там же. С. 826).

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же. С. 827.

⁹⁸ Там же. С. 833.

⁹⁹ См.: Там же. С. 682.

Если августинизм XVII века возник как своего рода антитеза гуманистическому антропоцентризму, то преувеличением было бы утверждать, что последний не оказал тогда никакого влияния на богословие. В том же XVII в. развивается, в частности, и интерес к использованию в области богословия методов гуманитарного исследования, прежде всего исторических и филологических. Не вдаваясь подробно в эту сложную и обширную тему, назову здесь только имена немецких богословов Хр. Пфаффа и Ф. Буддея¹⁰⁰, одними из первых, во всяком случае — в протестантской традиции, вставших на эту позицию. Влияние особенно последнего из них скажется на характерных чертах и русской школы.

(Тогда же Германии достигли и споры о чистой любви, но свою наиболее оригинальную интерпретацию они получили здесь позднее, когда вопрос о чистой любви переместился из богословия в философию. «Уже давно замечено, — пишет современный исследователь, — что чистая любовь мистиков и Фенелона, кажется, вновь возникает, преобразившись, в кантовской морали»¹⁰¹. Действительно, при всех различиях, при принципиальном намерении создать рациональную, а вовсе не мистическую систему морали, при том, что «категорический императив», «автономная мораль», «долг» суть понятия и термины, казалось бы, совершенно далекие от фенелоновой «*pur amour*», Кант также настаивает на том, что моральная ценность поступка, совершенного из чувства долга, зависит «не от действительности объекта поступка, а только от принципа воления, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания»¹⁰². Однако речь идет не просто о перемещении учения с горизонта мистико-богословского на морально-философский, а о гораздо более существенном его преобразовании. Оно становится очевидным, если мы вспомним кантовскую антропологическую

¹⁰⁰ Vgl.: Stolzenburg Arnold F. Die Theologie des Io. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Darmstadt, 1979. S. 54–59, 83–89, 413–414.

¹⁰¹ Le Brun J. Le Pur Amour de Platon à Lacan. Éditions du Seuil, 2002. P. 213.

¹⁰² Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 235.

модель, предложенную им в «Религии в пределах только разума». Здесь Кант писал: «Задатки *животности* в человеке можно подвести под общую рубрику физического и чисто *механического* себялюбия, т. е. такого, для которого не требуется разум <...> Задатки *человечности* можно подвести под рубрику физического, правда, но *сравнительного* себялюбия (для чего требуется разум), а именно как склонности судить о себе как о счастливом или несчастном только по сравнению с другими. <...> Задатки *личности* — это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола»¹⁰³. Нетрудно заметить, что фенелоновы *состояния*, фенелоновы *этапы* любви Кант представил как *структурные уровни* своей антропологической модели, в которой объединил себялюбием животное и душевное начала и противопоставил им *личность*, руководствующуюся категорическим (то есть неререфлектируемым) императивом как единственным мотивом действия, заложив тем самым фундамент новой персоналистической антропологии).

Споры о «чистой любви» были последними богословскими спорами, волновавшими всю Европу. Как было показано, их основой явился вопрос о мотивах и критериях истинно христианской жизни. Вообще, крупные авторы XVII столетия (за исключением, может быть, Паскаля) сосредотачиваются более на антропологической, чем эклесиологической проблематике. Судя по всему, универсально значимые для последней сочинения появляются гораздо позднее уже в рамках немецкого романтического богословия (Мёлер). Однако поскольку в задачи данной работы не входит выяснение причин этого явления, постольку вполне достаточно ограничиться его констатацией, на которой можно завершить краткий экскурс в историю «века Августина» и перенестись на русскую почву.

¹⁰³ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 96–98.

1.2. Реформы Петра I и их влияние на церковную жизнь и русское богословие

Как уже замечалось, устанавливаемая в науке для удобства рассмотрения грань между эпохами редко бывает абсолютной. Новое постепенно прорастает из старого. То же можно сказать и о реформах Петра, которые нельзя приписать только деятельности первого русского императора и его сподвижников¹⁰⁴. Правильнее было бы сказать, что в этой деятельности накопившиеся изменения получили выход, но для наглядности и краткости изложения эти изменения будут здесь обозначаться как результат реформ XVIII века¹⁰⁵.

В XVII веке взаимоотношения Церкви и царства вполне вписывались в рамки «эпанагоги»¹⁰⁶, предполагавшей наличие двух личностных центров власти — светского и духовного¹⁰⁷. Согласование их действий (симфония) основывалось на единстве цели, подразумевающей *спасение* в христианском смысле этого слова.

Со времен Петра заявленная цель государя и государства — «беспечалие подданных»¹⁰⁸; вместе с нею земные интересы и страсти на законном основании входят в жизнь христиан, способствуя *расцерковлению* общества¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Важно, что и само это время воспринимало себя как *начало*: «Идеологии петровской эпохи было свойственно представлять переживаемое Россией в начале XVIII века время как некий исходный пункт, точку отсчета. Все предшествующее объявлялось как бы несуществующим или по крайней мере не имеющим исторического бытия, временем невежества и хаоса» (Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого. Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 236).

¹⁰⁵ Описание самих церковных реформ не входит в задачу данной работы, опирающейся на представление о том, что, будучи начаты Петром, эти реформы завершились в царствование Екатерины II.

¹⁰⁶ См.: Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006. С. 53.

¹⁰⁷ Мысль о необходимо лежащем в основе симфонии «двоевластия» принадлежит покойному И. С. Чичурову.

¹⁰⁸ «Есть царского сана должество, еже есть сохранять, защищать во всяком беспечалии содержать, наставляти же и исправляти подданных своих» (Феофан (Прокопович), архиеп. Правда воли монаршей. С. 27).

¹⁰⁹ Спустя полвека (срок вполне достаточный для проникновения идей в жизнь) святитель Тихон Задонский скажет, что «в христианство нынешнее языческое состояние вошло» (Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 2. С. 354).

На смену «Москве — третьему Риму» является Рим четвертый (Sankts Peters Burg — град святого Петра), апеллирующий более всего к своему языческому первообразу¹¹⁰, однако парадоксальным образом связавший свою судьбу с православием. Нечто похожее, вероятно, происходило во времена равноапостольного Константина и первых византийских императоров с той разницей, что вектор развития направлен был тогда в противоположную сторону: от времен гонений Церковь двигалась к временам симфонии и православного царства, здесь же, напротив, — от православного царства и симфонии к эпохе гонений.

Немаловажную роль во всем происходящем сыграл фактор *быта*, представляющего собой видимую оболочку *церковности* как христианского отношения к жизни. Зарождаясь в богослужебной жизни, сакральный церковный быт прорастает глубоко в повседневность, придает ей характер осмысленного существования и освящает (сакрализует) ее¹¹¹. Причем, хотя быт и претерпевал изменения с течением времени, в допетровскую эпоху границы Церкви и государства все же в основном совпадали на уровне единства церковно-государственного быта; теперь петровские реформы быта разделяют нацию на «общество» и «народ»¹¹². Образованные классы последовательно начинают осваивать поле европейской культуры с ее светским бытом. В результате — пространство Церкви в обществе сжимается, практически, до пространства храма. Более того: если раньше Церковь, «исходя из себя», сакрализовала общественный

¹¹⁰ Уже одно слово *Сенат* говорит о многом. «Из двух путей — столицы как сосредоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима — Петр избрал второй... В этом контексте наименование новой столицы Градом Святого Петра неизбежно ассоциировалось не только с прославлением небесного покровителя Петра Первого, но и с представлением о Петербурге как Новом Риме» (Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции... С. 239).

¹¹¹ См., например, «Домострой».

¹¹² См.: Яковлев А. И. Очерки истории русской культуры XIX века. М., 2010. С. 43.

быт вообще, то теперь светский быт, напротив, «вошел» уже и в пространство храма и в свою очередь десакрализовал его¹¹³.

Указанные процессы наложились на процессы сословного обособления духовенства, также запущенные Петром. Как известно, Петр сперва опирался на малороссийскую иерархию, видя в ней союзника своим просвещенческим планам. Однако в конечном счете далеко не все малороссы оправдали ожидания Петра. Последней каплей, уже при Екатерине II, стало дело святителя Арсения (Мацеевича), выступившего против секуляризации церковных земель. С тех пор окончательно решено было сделать ставку на ставленников из великороссов. При этом, быть может, важнейшую роль сыграл не национальный фактор. Малороссы, как, впрочем, и великороссийские по происхождению иерархи конца XVII — начала XVIII вв., были выходцами из различных слоев общества. С проведением синодальных реформ ситуация меняется. Духовенство постепенно — ко второй половине XVIII в. — снизу доверху замкнулось в особое сословие, роль иерархического «лифта» в котором играло духовное образование; а поскольку последнее, как известно, тесно было связано со знанием языков, кандидатами на замещение вакантных иерархических мест становились, как правило, люди, имевшие склонность к филологии, вследствие этого хорошо учившиеся и подчас довольно быстро делавшие карьеру от учителя греческого или латыни до правящего архиерея N-ской епархии. Казалось, что такая система должна была бы ввести духовенство в круг образованного общества, но этому, помимо происхождения, столь важного в сословном обществе, препятствовал все тот же *быт*, так как духовенство, монашество и простой народ остались в старом, допетровском быту, хранившем в себе черты прежде всего русской церковной, а не светской европейской культуры; и это различие оказалось, в конечном счете, гораздо более значимым, чем латинский язык богословия и наличие

¹¹³ Свт. Игнатий: «Западное просвещение так сильно нахлынуло в Россию, что оно вторглось в Церковь, нарушило ее восточный православный характер, хотя нарушило его в предметах, нисколько не касающихся сущности христианства» (Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений: В 8 т. М., 2007. Т. 4. С. 467).

образовательного ценза у вращающихся в обществе архиереев, чин которых по петровской табели о рангах соответствовал генеральскому.

Сословная замкнутость духовного образования определила и еще один важный факт: отсутствие богословских факультетов в русских университетах¹¹⁴. Эта особенность российского высшего образования стала, безусловно, одной из существенных причин возникновения своеобразного богословия мирян, или «внеакадемического» богословия, в образованном обществе, с одной стороны, лишенном возможности получить регулярное богословское образование, с другой — не готовом полагаться на выводы представителей духовно-академической науки, то есть, иерархии, отделенной от него резкой сословной гранью.

Отчасти в связи с этим, отчасти же вследствие выше описанной открытости образованного общества Западу и затруднительности для его представителей найти себе место в «простонародной» Церкви вообще¹¹⁵, в последней четверти XVIII века возникает и широко распространяется такое характерное явление как русское масонство. Именно видные масоны И. В. Лопухин и А. Ф. Лабзин были первыми представителями богословия мирян. Немаловажно, что к масонским кругам принадлежали и семьи Аксаковых, Кошелевых, Киреевских, Хомяковых, откуда вышли богословы-миряне 40-х годов. При этом, как отмечают исследователи, русское масонство носило «ярко национальный характер, вообще масонству не свойственный и обнаружившийся вследствие нежелания русских масонов беспрекословно подчиняться иноземной масонской власти»¹¹⁶.

Русские масоны не без презрения смотрели на церковных иерархов, но в таинствах участвовали охотно¹¹⁷. Орден вел широкую филантропическую и

¹¹⁴ «Основы такого разделения были заложены Петром I в Духовном регламенте, который трактовал православные академии как сословные школы для духовенства под началом Св. Синода и, соответственно, отделял их от школ для иных сословий. Немаловажно, что тогда же было намечено и обратное: отделение “светских” наук от богословия» (Университет в Российской империи XVIII — первой половины XIX века: коллективная монография / под общей редакцией А. Ю. Андреева, С. И. Посохова. М., 2012. С. 133).

¹¹⁵ Дополнительным фактором стала и реакция на «вольнодумство» Екатерининской эпохи.

¹¹⁶ Соколовская Т. О. Материалы по истории русского масонства XVIII — XIX вв. М., 2000. С. 133.

¹¹⁷ См.: Там же. С. 123.

издательскую деятельность, характерную, прежде всего, своей всеядностью. Типография Лопухина печатала и греческих святых отцов (напр., «Гомилии» святителя Григория Паламы), и сочинения Фенелона, и первые переводы блаженного Августина, и работы тех западных авторов, где русскому читателю предлагался внеконфессиональный мистико-аскетический путь к Богу.

Таким образом, русская Церковь оказалась в совершенно непривычных для себя условиях. Ей предстояло ответить на вопросы: как могут быть приемлемым для Церкви образом интерпретированы новые, *de facto* и *de jure* существующие церковно-государственные отношения; как возможно при этом сочетать достижение заявленных светских целей общественно-государственной жизни с необходимостью привести чад Церкви ко спасению; как воспринимать новые богословские, философские, мистико-аскетические учения, либо прямо привнесенные извне, либо возникающие внутри Церкви, но ориентированные на внецерковные внешние источники; как соотносить новые формы светской культуры с традиционными формами культуры церковной; на чем в условиях прямо нецерковного быта может основываться церковность; как в этих условиях отличить христиан истинных от неистинных? Причем поставленный таким образом последний вопрос (о возможности наличия внутри Церкви *неистинных* христиан) скрыто предполагал и обратную возможность — наличия *истинных* христиан вне Церкви, что еще более осложняло ответ.

Конечно, уже XVII век проходил под знаком ощутимого польского влияния¹¹⁸, независимость церковных иерархов от государственной власти никогда не была абсолютной; начатые, но не завершенные при царе Феодоре Алексеевиче реформы двигались в ту же сторону, что и петровские. И все же именно в XVIII веке, и именно в результате проведенных *тогда* реформ означенные выше духовные проблемы: Церковь и расцерковленный быт, Церковь и Запад, Церковь и власть, Церковь и культура, Церковь и мнимые христиане —

¹¹⁸ См., напр.: Шляпкин И. А. Святитель Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.

явились одновременно во всей своей остроте и многообразии, прямо угрожая целостности церковной жизни.

1.3. Школа «научного богословия»

XVII век для русской традиции — не только век раскола, но и век возникновения русской духовной школы. Как известно, за образец ее были взяты европейские иезуитские коллегии, по всеобщему признанию дававшие тогда наилучшую научно-богословскую подготовку и опиравшиеся на посттридентский томизм. При этом, если томизм оказался в целом бесплоден для русской традиции, то возникновение регулярной школы имело для богословия существенные последствия на самых разных уровнях.

Действительно, основой древнерусской богословской традиции являлось единство стихии церковно-славянского языка, где Писание практически «растворялось» в предании: и Евангелие, и творения отцов («божественные книги») обладали равной значимостью и авторитетом суждений. Теперь ситуация меняется: отныне язык предания — это латынь, язык Писания — с церковного детства впитанный славянский; позднее — греческий (гораздо более ему — славянскому — близкий, чем латынь). В этом смысле примечательно, что первое значительное духовное учебное заведение в Москве названо было не просто «духовной» академией, как это делалось позднее, но академией «славяно-греко-латинской». В этом обнаружилось как заявка на собственное место в оппозиции Восток — Запад (своего рода преобразование греко-латинской оси в славяно-греко-латинский треугольник), так и понимание важности языковой основы богословия, задающей и весь последующий ход мысли.

Другим следствием того же самого можно считать объективно возникшее подразделение на «школьное» (латиноязычное и замкнутое в себе) и «открытое» (русскоязычное) богословие. Именно последнее обращалось уже ко всей Церкви (в проповедях и написанных по-русски трудах), обеспечивая трансляцию идей школы в жизнь, как народа, так и общества

С точки зрения содержания учебных курсов московская Славяно-греко-латинская академия мало чем отличалась от киево-могилянской школы XVII в.,

однако в результате петровских реформ на смену им обеим приходит школа «научного богословия», основанная преосв. Феофаном Прокоповичем. Известна его характеристика прот. Георгием Флоровским: «Феофан Прокопович был человек жуткий»¹¹⁹, — и действительно, именно таким предстает перед нами преосв. Феофан в последние годы своей жизни, за которую он боролся последовательно и целеустремленно, не брезгуя ничем: ни доносами, ни пытками собратьев-архиереев. Но было бы преувеличением сказать, что таким он и явился на свет. В молодости, как и некоторые другие выпускники Киевской коллегии (например, будущий митрополит Стефан Яворский), он был отправлен доучиваться на Запад, вследствие чего попал в Рим. Значение этого факта трудно переоценить. Здесь, благодаря покровительству начальника униатской коллегии святого Афанасия, он получает доступ к Ватиканской библиотеке, где штудировал отцов Церкви, здесь знакомится с сочинениями современных гуманистов, здесь узнает «из первых рук» о янсенистских спорах и осуждении Фенелона, отсюда выносит стойкую нелюбовь к папству, понуждающую его бежать из коллегии и вернуться на родину. Считается также, что на обратном пути он провел зиму в Швейцарии, познакомившись там с учением местных реформатов. На основании этого факта и нередких ссылок в его сочинениях на реформатского богослова Аманда Поланского преосв. Феофана нередко подозревали в протестантизме. Однако упрекнуть его в простом отрицании святоотеческого предания невозможно. «Духовный регламент» предписывал учителю богословия «прилежно» читать книги Святых Отцов, указывая и примечательный их список, в котором одно из почетных мест занимало имя блаженного Августина¹²⁰. «Регламент» также предостерегал против «новейших иноверных учителей», у которых хотя и не возбранялось искать помощи, однако предлагалось всячески опасаться бездумного у них заимствования¹²¹. В конечном счете, исследования

¹¹⁹ Флоровский Г., прот. Пути... С. 89.

¹²⁰ См.: Регламент духовный // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 333.

¹²¹ См.: Там же.

показывают, что преосв. Феофан в своих трудах наибольшую близость обнаруживал к тому же надконфессиональному августинизму XVII в., возникновение и учение которого было вкратце рассмотрено выше¹²².

Принципы новой школы¹²³ были сформулированы преосв. Феофаном в «Пролегоменах», вступительном трактате к богословским лекциям, которые он читал в Киеве в 1711—1715 гг.

Два тезиса лежат в основе всего: 1) Священное Писание есть единственный самодостаточный источник богословия; 2) богословие есть наука и, будучи таковой, должно быть избавлено от «предвзятых» мнений. Точнее, существуют два богословия: Божественное — данное в Писании, — и человеческое — изучающее Писание. Между ними пролегает резкая грань. Первое есть слово Божие, «преподанное иногда сверхъестественным, иногда естественным образом»¹²⁴. Под сверхъестественным образом в данном случае понимаются различные чрезвычайные откровения (например, сновидения и голоса); естественным же образом Бог говорит в Писании¹²⁵. Вот это-то непосредственно божественное по своему происхождению и в то же время существующее как вещественная данность Священное Писание и изучается «научным богословием», ни в чем, таким образом, не отличающимся от других наук¹²⁶, ибо всякая наука

¹²² На это указывали Червяковский (См., напр.: Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1876. № 7/8. С. 102) и Гертель (Vgl.: Härtel Hans-Joachim. Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. Würzburg, 1970. S. 131–132); см. также: Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болеем теологией». М., 2013. С. 193–197.

¹²³ Понятие школы многозначно и должно удовлетворять известному количеству критериев. Очевидно, что школа, основанная преосв. Феофаном, вовсе не походила на научные школы в современном понимании этого слова, и тем не менее русское богословие второй половины XVIII — первой четверти XIX вв. вполне можно характеризовать как «школу преосв. Феофана», поскольку 1) богословские курсы этого времени повсеместно основывались на его лекциях; 2) в этих лекциях излагалось не только содержательные догматы, но и методологические принципы богословской работы, о чем — ниже.

¹²⁴ Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae Vol. I. T. 1–4; Vol. II. T. 5–7; Vol. III. T. 8–9. Leipzig, 1792–1793. P. 2.

¹²⁵ Vgl.: Ibid. P. 3.

¹²⁶ К этой мысли преосв. Феофан возвращается неоднократно, напр.: «Определение понятно само по себе и так же как определения других наук или искусств состоит из объекта, причины действующей и причины финальной» (Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 1. P. 2); «Под именем *начал* здесь, как и в других науках,

утверждается на собственных, не требующих дальнейшей отсылки началах: физика — на свидетельстве чувств, метафизика — на свидетельстве разума и т. д. Для богословия такими началами являются «изречения Священного Писания или слова Божии, глаголы жизни вечной»¹²⁷.

Понятно, однако, что декларация научности должна быть подтверждена по меньшей мере доказательствами как объективной значимости *начал*, так и объективной корректности применяемых при их изучении методов. Решению этих задач и посвящена большая часть «Пролегоменов».

Прежде всего, преосв. Феофан доказывает, что у теологии не может быть иных оснований, кроме слова Божия. Главный аргумент, из которого вытекают все остальные, следующий: никто сам собой не может познать вещи Божественные, если их ему не откроет сам Бог¹²⁸, следовательно, только слово Божие может быть началом теологии. Даже апостол Петр свое Фаворское видение счел нужным подтвердить пророческим словом, известным ему из Писания, и не потому, что пророческое слово было истинней, чем глас, услышанный апостолами на Фаворе, но потому, что Петр, очевидно, «более верил свидетельству пророков, чем своим ушам»¹²⁹.

Однако из чего следует, что Писание есть слово Божие? Этот вопрос преосв. Феофан также решает с точки зрения научности, стремясь дать доказательства, равно значимые как для верующих, так и для неверующих. Общим и неслучайным для всех этих доказательств является то, что они основываются на внешних по отношению к жизни Церкви событиях: смене языческих царств, указаниях язычников на описанную пророком остановку солнца, успехах апостольской проповеди в языческом мире, признании значимости Евангелия его врагами.

разумеем доказательства, которые служат семенем всех аргументов и посредством которых, когда что-то утверждается — утверждается окончательно» (Ibid. P. 11).

¹²⁷ Ibid. P. 11.

¹²⁸ Vgl.: Ibid. P. 12.

¹²⁹ Ibid. P. 16.

По установлении «объективной» божественности Писания (что есть главная предпосылка для существования «научного богословия») устанавливаются и научные методы работы с ним, т. е. правила его толкования. Последнее должно основываться на четырех предварительных условиях, из которых «два — как бы земных» — естественность и научность, и «два — небом данных... катехизические основы христианской веры, и основанное на страхе Божиим глубокое представление о Божественности Священного Писания»¹³⁰.

«Естественность» подразумевает под собой, прежде всего, определение прямого смысла Писания. Хотя последнее и может быть мистически понимаемо трояко: аллегорически, тропологически и анагогически, что соответствует трем богословским добродетелям: вере, любви, надежде, — однако у каждого места Писания есть только один смысл, который и должен пониматься как буквальный, «и там, где есть аллегорический, то есть (как означено) относящийся к верованию, там не будет тропологического, относящегося к нравственности»¹³¹.

«Научность» основывается на «просвещающей разум» диалектике и знании языков: еврейского — для Ветхого и греческого — для Нового Завета¹³².

«Катехизическое учение» необходимо для того, чтобы на нем, как на оселке, проверять всякое толкование. Недоумение, на первый взгляд, может вызвать отнесение этого учения к вещам, дарованным небом (см. выше). Однако оно разъясняется тем, что катехизис представляет собой *начала слова Божия* (Евр. 5: 12) и, следовательно, вполне содержится в последнем: иными словами, катехизис есть некая системная «выжимка» из Писания, облегчающая понимание первоисточника в целом¹³³.

«Страх Божий», поставленный четвертым предварительным условием экзегезы, сводится к убеждению в Божественности Писания и опасению привнести в истолкование его нечто свое, человеческое, а стало быть,

¹³⁰ Ibid. P. 140.

¹³¹ Ibid. P. 136.

¹³² Vgl.: Ibid. P. 141.

¹³³ Vgl.: Ibid. P. 142.

погрешительное («Сюда следует добавить, чтобы к Тому при этом взывали и Того слезно умоляли, Кто отверзает ум разуметь Писания»¹³⁴). Важнейшей же отрицательной предпосылкой, без которой и первые четыре не принесут пользы, следует считать отсутствие «предвзятых мнений», на чем бы они ни основывались¹³⁵. Таким образом, убеждение в Божественности Писания и научный подход к нему совпадают в существенной точке: страхе «предвзятых» или, что то же, «человеческих» мнений.

Именно этот подход П. Червяковский не без оснований обозначил как проявление свойственного преосв. Феофану августинизма¹³⁶. Действительно, если «антропологический минимализм» есть характерная черта последнего, то у Прокоповича она обнаруживается в полной мере¹³⁷. Однако для понимания дальнейшего важно отметить, что позиция преосв. Феофана приводит не только к резкому противопоставлению «Божественного» слова Писания и «немощного» слова человеческого, но одновременно и противопоставлению слова Писания с давшим его Богом. С одной стороны, приведенный выше пример с апостолом Петром наглядно показывает, что даже *сверхъестественное* слово Божие вполне может почитаться Откровением только тогда, когда *естественным* образом «овеществится» в Писании; с другой — слова для преосв. Феофана суть «знаки мыслей или чувств» (*signa cogitationum seu sensuum*). Однако становясь словами Писания, эти же знаки становятся уже знаками Откровения, в известном смысле — знаками Бога. Как соотносить «вещественность» Писания с Тем, Кто стоит за ним?

При ответе на этот вопрос следует учесть, что такой подход был заимствован Прокоповичем, скорее всего, у пиетистов. Однако и у блаженного

¹³⁴ Ibid. P. 143.

¹³⁵ «Несомненно, когда кто-то себе имеет твердое, хотя ошибочное убеждение о некоторой вещи, или родившись с тем убеждением, или по какой другой причине; тот, если что противное сему встретит в Писании, как бы очевидно оно ни было, не уразумеет или, скорее, по собственной воле слепым и не разумеющим окажется» (Ibid. P. 143).

¹³⁶ См.: Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 76.

¹³⁷ Хондзинский П., прот. Священное Писание в богословии школы преосвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиции и современность. М., 2011. С. 51.

Августина, и у пиетистов существовало еще и понятие, отсутствующее у преосв. Феофана, — понятие *внутреннего слова*. Правда, само оно, по справедливому замечанию Т. А. Нестика, «в христианской литературе... так и не получило однозначного определения»¹³⁸, однако можно указать на несколько важных позиций.

Каппадокийцы говорят о Слове ипостасном и слове человеческом, в котором различают слово внутреннее — мысленное — и являющееся его знаком слово внешнее — звучащее, — не выходя за рамки известной еще в античности концепции слова¹³⁹. Однако уже блаженный Августин задумывается над вопросом о том, как тварное слово человеческое может быть соотнесено с нетварным Словом Божиим, и хотя мученик Иоанн (Попов) считал, что в августиновском учении о слове можно констатировать «почти полное совпадение во всем существенном между блж. Августином и Григорием Нисским»¹⁴⁰, — это не совсем так. С одной стороны, для блж. Августина слова также прежде всего знаки. Выраженное в звуках или буквах внешнее слово есть знак внутреннего, и скорее этому последнему принадлежит наименование слова, но и оно, в свою очередь, лишь знак мысли¹⁴¹. С другой, согласно блаженному Августину, — есть и иное, подлинное внутреннее слово, «ни произносимое в звуке, ни мыслимое в подобии звука», которое «предшествует всем знакам, каковыми обозначается»¹⁴², и в этом-то слове всякий, «кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом¹⁴³, как бы в том гадании некоторое подобие Того Слова, о Котором

¹³⁸ Нестик Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления: Августин и Фома Аквинский // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С. 100.

¹³⁹ См., напр.: Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 1015. Прп. Иоанн Дамаскин в целом стоял на той же позиции (См.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 92).

¹⁴⁰ Иоанн (Попов), мч. Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии. Т. 2. Сергиев Посад, 2005. С. 453.

¹⁴¹ См.: Августин Аврелий, блж. О Троице: В 2 ч. М., 2005. Ч. 2. С. 458.

¹⁴² Там же. Ч. 2. С. 460.

¹⁴³ Блаженный Августин имеет здесь ввиду слова апостола Павла из послания к Коринфянам: *Видим убо ныне якоже зеркалом в гадании, тогда же лицем к лицу: ныне разумею от части, тогда же познаю, якоже и познаны бых* (1 Кор. 13: 12).

сказано: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (Ин. 1: 1)»¹⁴⁴. Необходимым условием для такого понимания является озарение божественным светом¹⁴⁵.

Сказанное относится блж. Августином и к слову Божию как «сверхъестественному»¹⁴⁶ (в терминологии преосв. Феофана — см. выше), так и «естественному»: «Слово Божие Христос, Слово Божие в Законе, Слово в Пророках»¹⁴⁷, причем это единство *слова* выражает себя, согласно Августину, в единстве Церкви¹⁴⁸.

Таким образом, блж. Августин устанавливает связь между «истинным» внутренним словом и словом Божиим, хотя и затрудняется объяснить, как оно соотносится с мыслимым словом-знаком¹⁴⁹. Как бы то ни было, его воззрения значительно обогащают классическую античную схему.

Более поздняя история учения о внутреннем слове, собственно, не так важна для дальнейшего, и следует только заметить, что новую жизнь и новый смысл дал ему пиетизм¹⁵⁰. Под внешним словом пиетисты разумели по преимуществу слово Писания¹⁵¹, под внутренним — по благодати в акте веры данное переживание его истинного смысла: «...все протестанты... настойчиво соединяли в своем учении о писании внешнее слово с внутренним, чувствуя, что слово Божие есть не писанная книга, а понятое разумением веры слово истины, начертанное в ней»¹⁵².

¹⁴⁴ Августин Аврелий, блж. О Троице. Ч. 2. С. 201. Ср.: Шерард Ф. Греческий Восток и латинский Запад. М., 2006. С. 212.

¹⁴⁵ Vgl.: Augustinus Aurelius S. In Joannis Evangelium tractatus I // PL. T. 35. Col. 1388.

¹⁴⁶ Ср.: Августин Аврелий, блж. Исповедь. М., 1991. С. 287).

¹⁴⁷ Augustinus Aurelius S. Sermo LXXVIII // PL. T. 38. Col. 491. Ср. также: Августин Аврелий, блж. Исповедь. М., 1991. С. 288.

¹⁴⁸ Vgl.: Augustinus Aurelius S. Sermo LXXVIII // PL. T. 38. Col. 491.

¹⁴⁹ «Трудно определить, каким образом, когда слово наше высказывается в мысли, может быть высказано вечное слово о том, что хотя и известно всегда, все же не всегда мыслится» (Августин Аврелий, блж. О Троице. С. 470).

¹⁵⁰ Профессор Николс говорит об этом учении, что оно стало «пиетическим эквивалентом» научным открытиям XVII века (См.: Nichols R. L. Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782—1825. Diss. University of Washington, 1972. P. 96–97).

¹⁵¹ См.: Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1876. № 7/8. С. 107–108.

¹⁵² Там же. С. 112.

Важных отличий от августиновского учения, насколько можно судить, у пиетистов насчитывалось два: отсутствовали «фактор Церкви»¹⁵³ и анамнеза. Озарение внутренним словом для пиетистов было актом не столько припоминания, сколько «рождения», обусловленного чтением Писания.

В свою очередь, «Theologia christiana» настаивает на непостижимой человеческим умом Божественности священного Писания и в этом смысле репродуцирует «пиетический августинизм». В то же время ее автор не пользуется ни августиновскими, ни пиетическими представлениями о внутреннем слове, так или иначе связующем Бога и данное Им в Писании слово Откровения. Причем формально признавая необходимость такой связи (когда призывает, например, студентов «не противиться внушениям Духа»), преосв. Феофан *ради научности* последовательно «забывает» о ней, как при доказательстве Божественного происхождения самого Писания, так и собственно в богословской работе, где незаметно подменяет *lux incorporalis* блаженного Августина на *lumen naturae*¹⁵⁴. В результате остается заключенное в Писании Откровение как подлежащий научному изучению внешний «вещественный» знак скрытого за ним грозного и неприступного Бога.

Конкретные правила построенной на этих основаниях библейской экзегезы суть следующие: определение цели говорящего, учитывание контекста, сопоставление параллельных мест, установление возможных смыслов отдельного слова, соотнесение с догматами¹⁵⁵, различение прямого и фигурального смысла, выяснение мнения отцов¹⁵⁶. Вообще же, «чтобы изрядно изучить и право толковать Священное Писание, потребны врожденные выдающиеся способности,

¹⁵³ Именно на возможности непосредственного просвещения через слово Писания и основывалась впоследствии деятельность Библейского общества, ставившего своей целью распространение Писания *без каких-либо комментариев*.

¹⁵⁴ «Итак, вот что определенно и твердо должны знать теологи о теологическом силлогизме: *силлогизм теологический* по крайней мере в одной посылке подобает основывать на Священном Писании, другой же — на свете природного разума (*ex lumine naturae*)» (Procopovic F. *Christianae orthodoxae theologiae*... Т. 1. Р. 17).

¹⁵⁵ Vgl.: Ibid. P. 153–154.

¹⁵⁶ Ibid. P. 144–161.

здравый и проницательный рассудок, долгое занятие Писаниями, продолжительное чтение отцов, разнообразная эрудиция и немалое трудолюбие»¹⁵⁷.

Писание является также мерилom истинности предания. Постановления Соборов свою силу имеют из Писания. Соборы не могут постановить ничего, что не содержалось бы в Писании, если не по букве, то «по силе», и хотя их постановления, с точки зрения догматической, вполне верны и не содержат в себе ничего ложного, они не ставятся наравне с каноническими книгами Писания¹⁵⁸. Авторитет Соборов основан на том, что они, разъясняя Писания, делают это лучше, чем отдельные учителя, «хотя бы те были и числом поболее»¹⁵⁹. Ведь если Христос обетовал быть там, где двое или трое собраны во имя Его, то, конечно, Он благодатно присутствует среди отцов Собора и, если они не погрешают в вере и любви, отверзает им ум к разумению Писаний, подобно тому, как отверз его когда-то Апостолам.

Наконец, как объект научного знания Писание, конечно, должно быть доступно изучающим его, отсюда позволительность и даже необходимость перевода его на местные языки.

Таковы вкратце основные идеи «Прологоменов». Важность их трудно переоценить.

Прежде всего, по справедливому замечанию П. Червяковского, «в реформе, произведенной Феофаном в богословии, перемена метода изложения соединилась с переменою направления самой богословской доктрины»¹⁶⁰. В свою очередь, перемена метода свелась к тому, что «Прологомены», посвященные Писанию как единому источнику богословия, заняли у Феофана место традиционного для католических систем учения о Церкви. Червяковский считал, правда, что, несмотря на внешне протестантский характер Феофанова учения, оно по сути

¹⁵⁷ Ibid. P. 158. Здесь, как видно, речь идет также только о естественных способностях.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid. P. 267.

¹⁶⁰ Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 37.

православно, ибо Церковь в нем есть всегда подразумеваемое и незримо присутствующее понятие; однако учение самого автора «Пролегоменов» об этом предмете скудно. В главе о методе, под которым преосв. Феофан понимает, собственно, систему богословия, про Церковь говорится только, что она есть «субъект призвания, предуставления и искупления, созерцаемый четверою: *до закона, под законом, в благодати, во славе*»¹⁶¹. В «Пролегоменах» это практически единственное упоминание о Церкви, но уже по самой системе можно судить, что в ней наличествует — по крайней мере, формальное — разделение Божественного и человеческого аспектов и в восприятии Церкви (к первому именно отнесены таинства, а ко второму Церковь как субъект их воздействия, — т. е. как общество человеческое)¹⁶². Однако, поскольку невозможно говорить о таинствах, не сказав ничего о Церкви, не только *для* которой, но и *в* которой они совершаются, — постольку отсутствующую прямо у преосв. Феофана экклесиологию¹⁶³ можно косвенным образом восстановить через его сакраментологию.

Кратко дав понятие о происхождении самого термина (*sacramentum*), преосв. Феофан замечает, что таинство с церковной точки зрения может пониматься тройко: как вообще вещь таинственная, как внешний знак «вещей священных и небесных» и, наконец, в собственном смысле, как «те только священнодействия или священные обряды, в которых под внешним знаком или символом освящающая благодать или благодеяния Божии, причем духовные, не только

¹⁶¹ Procopovic F. *Christianae orthodoxae theologiae*... P. 8–9.

¹⁶² К тому же выводу приходит и Червяковский: «у него [у Феофана] учение о благодати, о слове Божиим и таинствах отделено и поставлено впереди учения о церкви, которая есть только “субъект призвания, предопределения и искупления”, т. е. в понятии о церкви оставлен только антропологический элемент, а теантропический, божественный — выделен в особый логический объем» (Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1877. № 3/4. С. 325). Здесь, кстати, возникает и параллель с отношением преосв. Феофана к богословию — оно тоже у него двойко: Божественное (слово Писания) и человеческое (наука, его изучающая).

¹⁶³ Лекции преосв. Феофана оканчиваются трактатом о таинствах, определяемых как данное Богом средство приобщения к благодати. Следующий, согласно системе, трактат о Церкви не написан.

обозначаются, но действительно преподаются и утверждаются»¹⁶⁴. Определение охватывает таинства как Ветхого, так и Нового Завета. Таинства суть не только голые знаки, как думают реформаты, но посредники, через которые подаются нам благодеяния Божия: «суть не только знаки *σημαντικά* то есть указывающие, но именно *μεταδοτικά*».¹⁶⁵ Каждое таинство имеет свой знак или «внешний символ»: для обрезания это — крайняя плоть, для Крещения — вода¹⁶⁶. Таинства установлены Христом, но Бог «не привязал силу Свою к таинствам... если когда-то и где-то таинства не могут быть принятыми, Бог по чистой благодати, ради Христа, сверхъестественным образом подает оправдывающую веру»¹⁶⁷.

Среди ответов на возможные возражения (например: действительны ли таинства, совершенные недостойным священнослужителем, насколько необходима вера при совершении таинств и т. д.) без решительного ответа остается только один вопрос: будет ли воздействие таинств природным [*physicus*] или моральным? — иными словами, вопрос об образе совершения таинств. Безответным он остается в силу того, что согласиться с первым предположением означает признать учение католиков *ex opere operata*, согласиться со вторым — лишить таинства прямой силы и действительности¹⁶⁸. При этом вполне твердо опровергаются те, кто умаляет реальную силу таинств Ветхого Завета, к которым преосв. Феофан относит прежде всего обрезание и пасху. Вообще: «В равной мере таинства Ветхого и Нового Завета суть действенные посредники, благодать преподающие и сообщающие, только различным образом»¹⁶⁹. В отношении

¹⁶⁴ Procopovic F. *Christianae orthodoxae theologiae*... Т. 9. Р. 483–484.

¹⁶⁵ Т. е. «сообщающие», «являющие». Ibid. Р. 484. Или в другом месте: «Необходимо различие между знаками чисто *σημαντικά*, которые только обозначают, но не предъявляют [*exhibent*] то, чего знаки суть; и *μεταδοτικά*, которые кроме обозначения также предъявляют то, что обозначают: таковыми их да признаем, а кроме того да не уклонимся совсем в наименовании знаков от указаний Священного Писания, Быт. 17: 11, Рим. 4: 11» (Ibid. Р. 501).

¹⁶⁶ Ibid. Р. 484.

¹⁶⁷ Ibid. Р. 491.

¹⁶⁸ «Отсюда этот бесполезный вопрос об *образе*, которым таинства действуют, в согласии с истиной провозглашаем порожденным гением от схоластиков, и более сложностей и изощренной путаницы, чем пользы приносящим, а посему и вполне заслуживающим молчания» (Ibid. Р. 505–506).

¹⁶⁹ Ibid. Р. 499.

таинств Ветхого Завета это доказывается тем, что «обетование благодати Евангелием простирается не только на времена Нового, но уже и Ветхого Завета»¹⁷⁰; в отношении Нового — следующим примечательным образом: «То, что прилично слову евангельскому вообще, того за таинствами не должно отрицать... сие открывается из того, что таинства суть слово видимое [verbum visibile]»¹⁷¹.

Здесь же находится и прямое указание на то, что есть Церковь в отношении к таинствам: «Субъектом, которому Бог вверяет таинства для должного распоряжения ими, является Церковь Христова, которой именно Бог вручает право управления»¹⁷². Таким образом, Церковь — лишь земной распорядитель благодати; таинства же суть знаки Церкви, отличающие ее от неверных, памятники благодеяний Христовых, узы благодати и любви, символы, побуждающие нас к добродетельной жизни¹⁷³. Иными словами, про таинства можно сказать то же, что и про слово Писания: они — посредники, но не перекрывающие бездну между Творцом и Его творением¹⁷⁴, а только *прикрывающие* ее своими знаками, которые поставлены всецело на земном берегу, почему и право раздаяния которых принадлежит земной Церкви.

Наконец, следует рассмотреть то, как положения школы преломились в «открытом» богословии ее основоположника — т. е. прежде всего в его проповедях. Характерной чертой их следует считать то, что в них тексты Писания, чаще ветхозаветные, прямо соотносятся с событиями современной жизни. О расширившемся Российском царстве уже можно сказать «оное

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Важное для последующего место, содержащее, очевидно, скрытую отсылку к блаженному Аугустину: «Добавляется слово к стихии, и является Таинство, которое и само как бы видимое слово [tanquam visibile verbum]» (Augustinus Aurelius S. In Joanne Evangelium tractatus LXXX // PL. T. 35. col. 1840).

¹⁷² Vgl.: Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... T. 9. P. 486–487.

¹⁷³ Ibid. P. 490.

¹⁷⁴ Ср.: «[У Прокоповича] основное начало богословия есть Бог, но не столько в момент примирения с Богом, сколько в момент противоположности с Ним... Священное Писание есть постоянно продолжающееся откровение Божие, заключенное в вещественную, каждому доступную форму» (Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1876. № 7/8. С. 103).

псаломское слово: *простре розги его до моря, и даже до рек отрасли его*¹⁷⁵; древнее благословение Израилю (Ис. Нав. 8: 18) следует почитать прямо возобновившимся на России, ибо как тогда повелел «Бог Иисусу Навину простерти руку свою и копие на град Гайский, повеле тожде и ныне Всероссийской повелительнице на Гданский град»¹⁷⁶.

Если эти места можно считать невинными риторическими украшениями, то новозаветные отсылки подобного рода выглядят уже рискованно (например, в «Слове похвальном о флоте Российском», где притча о горчичном зерне прилагается к росту военной мощи России¹⁷⁷); но особенно двусмысленными они становятся там, где речь идет о государе или государственной власти вообще. Например, в «Слове в день тезоименитства Анны Иоанновны» утверждается, что как подобало Христу сперва пострадать, а затем уже войти в славу Свою, так и российской императрице, родившейся в царской порфире, «Бог узаконил... первее носить сиротинное и вдовичее вретиче, а потом во славу сию облещися»¹⁷⁸.

Если же рассмотреть теперь тексты, относящиеся собственно к учению о Церкви, то при всей их немногочисленности и из них можно вывести нечто, заслуживающее внимания. Так, хотя преосв. Феофан различает между Церковью Новозаветной и Ветхозаветной, однако среди прочих образов Церкви для него важнейший тот, который он почерпывает из Священной истории Ветхого Завета — «дом Раавы Иерихонской»¹⁷⁹. Напоминая о нем слушателю, Прокопович не жалеет красок для описания гибели Иерихона — не жалеет, судя по всему, только для того, чтобы в конце заметить: «Тое и слыша и видя, что, разумеем, на мысли было у домовников тех Раавиных? Доходил и до них страх великий, но бóльшая была радость сердцу, видя себе одних от всенародной погибели избавленных»¹⁸⁰,

¹⁷⁵ Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 1. С. 24.

¹⁷⁶ Там же. Т. 3. С. 234.

¹⁷⁷ «Кто же не скажет, что малый ботик против флота есть, аки зерно противу древа? А от того зерна возрасли сия великая, дивная, крылатая оруженосная дресеса» (Там же. Т. 2. С. 50).

¹⁷⁸ Там же. Т. 3. С. 49. Ср.: Там же. Т. 2. С. 90–91.

¹⁷⁹ Там же. Т. 3. С. 312.

¹⁸⁰ Там же. С. 315.

— такова Церковь преосв. Феофана. Иногда он, кажется, отождествляет ее с Россией («еже есть в первых Церковь»¹⁸¹), но скорее — с государством Российским: Царствие Божие есть «преестественное Божие действие»¹⁸², а ответная ему деятельность человека вполне выражает себя в государственном, общественном служении¹⁸³. Для спасения вполне достаточно каждому исполнять обязанности своего чина: «и то дело спасенное, то дело богоугодное и всякому по чину звания своего первейшее и нужнейшее»¹⁸⁴. Причем, из этого государственного служения не исключаются, как «многие мыслят», ни священники, ни монахи, которые и в Ветхозаветной церкви «царем израильским во всем подчинены были»¹⁸⁵.

Однако здесь возникает противоречие уже не на уровне риторической «вольности», но на уровне сути предмета. С одной стороны, за прообраз и образец берется ветхозаветный Израиль с его сакральным бытом, с другой — отрицается сакральность быта вообще, и именно в этой десакрализации повседневной жизни видится отличие Нового Завета от Ветхого: ибо хотя «славен Моисей» в устройении скинии, «похвален Давид» за самое намерение создать храм, «ублажен Соломон» за создание храма, «обрадован Зоровавель» за воздвижение второго, но в Новом Завете священнодействию не прибавляет и не убавляет силы никакое место¹⁸⁶. Храм только напоминает нам о спасении¹⁸⁷. Так же и иконы — только

¹⁸¹ Там же. Т. 1. С. 193.

¹⁸² Там же. Т. 2. С. 207.

¹⁸³ И здесь видим полное единство взглядов преобразователя России и преобразователя Церкви: «Подлинность Петербурга как нового Рима состоит в том, что святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государственная служба превращается в служение отечеству и одновременно ведущее ко спасению души поклонение Богу. Молитва сама по себе, в отрыве от “службы”, представляется Петру ханжеством, а государственная служба — единственной подлинной молитвой» (Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции... С. 241).

¹⁸⁴ Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 2. С. 10.

¹⁸⁵ См.: Там же. Т. 1. С. 258.

¹⁸⁶ См.: Там же. Т. 3. С. 245.

¹⁸⁷ Храм — просто место, «вещественное, несловесное и нечувственное (т. е. бесчувственное, — прот. П. Х.) но аки бы словесное внушает нам спасительная памяти» (Там же. С. 247).

трофеи, памятники «великих дел Бога нашего»¹⁸⁸. Это не значит, впрочем, что сакральное исчезает из жизни вообще, но скорее, что оно «отходит» к государству¹⁸⁹.

Итак, совершенный Прокоповичем методологический переворот, независимо от его истоков, действительно обозначил собой переворот доктринальный. В рамках новой доктрины Писание полагалось как богоданный объект «научного богословия», на которое возложена ответственность за испытание «предвзятых мнений» или человеческих преданий. Таким образом, сознательно или невольно, открывалось широкое поле для собственно богословской работы в отношении новых проблем церковной жизни¹⁹⁰ — другое дело, что силами одного «научного богословия» здесь обойтись было невозможно, но это стало понятно позднее. В то же время, минимизация предания сделала уязвимыми многие положения учения преосв. Феофана, относящиеся к сопряжению Божественного и тварного в жизни Церкви, а это последнее, в свою очередь, стало следствием характерного для него дуализма августинианских и гуманистических идей.

Отсюда, в частности, и двойственность сакраментологии преосв. Феофана. Хотя он и заявляет о твердом разграничении своем с протестантами, хотя и стоит, как кажется, на позиции преподобного Иоанна Дамаскина, однако, если обрезание

¹⁸⁸ Там же. Т. 1. С. 75. Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. ТСЛ., 1993. С. 52.

¹⁸⁹ Ср.: «Святость Петербурга — в его государственности. С этой точки зрения и папский Рим (в отличие от Рима императорского) и Москва представляются синонимическими символами ложной “ханжеской” святости» (Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции... С. 241).

¹⁹⁰ Из письма Феофана к другу, Якову Андреевичу Марковичу: «Все-таки прежде мы еще не так тяжело болели. Ныне все мы, как ты видишь, болеем теологию. О если бы, по твоему прекрасному примеру, во всех возбудилась жажда знания и изучения, вопреки тиранству предвзятого мнения. Тогда была бы надежда, что из тьмы возсияет истина; но иное, как мы видим, совершается на деле. Все стремятся учить и почти никто не хочет учиться» (Цит. по: Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН. Т. 4. СПб., 1868. С. 39). Так думал и Червяковский: «Итак, можно думать, что Феофаново учение о свящ. предании явилось вследствие осознания потребности в такой постановке православного богословия, при которой оно в состоянии было бы дать возможно удовлетворительный ответ на те вопросы, которые стали фокусом богословского сознания в период после вселенских соборов» (Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1877. № 7/8. С. 18).

не только прообразует Крещение, но и подает ту же Христову благодать, то Боговоплощение ничего не изменило в сопряжении земного и небесного, вещественного и духовного, тварного и нетварного в жизни Церкви, и знаки *μεταδοτικὰ*, если и «предоставляют», и «сообщают» благодать, то скорее как «труба», чем как (по распространенному образу святых отцов) раскаленное в огне железо.

«Открытое» богословие Прокоповича говорит о том же. Более того, здесь становится еще заметнее, что Церковь растворяется в государстве, и последнее явно довлеет над нею. Исполнение сословных «должностей» отождествляется с исполнением обязанностей христианина, а пастыри представляют собой только один из государственных чинов, имеющих свои специфические государственные обязанности.

Нередкие отсылки к Священной истории ветхозаветного Израиля заставляют поначалу предположить, что экклесиология преосв. Феофана в основе своей *ветхозаветна*. Действительно, она ориентирована на земную жизнь¹⁹¹, непреодолимой бездной отделенную от небесной; на непостижимого и грозного *Бога отмщений*¹⁹². Принципиальная разница обнаруживается только в том, что из повседневности изымается сакральный быт, всецело отнесенный к области *преданий старец и заповедей человеческих*, чем разомкнутость земного и небесного, на самом деле, только подчеркивается. Но ведь именно сакральный быт делал Ветхий Израиль *царством священников*, и именно сакральное начало

¹⁹¹ Не зря критики «Первого учения отроком» «обвиняли автора, что “во всем оном катехизисе нигдеже о кресте не вспоминается”» (Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. С. 50).

¹⁹² Кажется, что страх вечных мук был если не единственным, то преобладающим в духовном опыте преосв. Феофана, см., напр.: Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 3. С. 317. Вообще, обращают на себя внимание несколько его проповедей, связанных с темой вечных мук. Ср.: «Слово на новый 1733 год», «Слово в неделю богатого», «Слово о множестве осужденных». Снова бездна, снова *Бог отмщений*...

было первично в нем, тогда как преосв. Феофан, по видимости обращаясь к Священной истории, по сути десакрализует ее¹⁹³.

Иными словами, можно констатировать принципиальное совпадение эклисиологической модели преосв. Феофана со сложившейся в итоге реформ церковно-общественной ситуацией. Эта модель столько же описывала последнюю, сколько и обслуживала ее, именно как данность, не замечая накапливающихся противоречий. Правда, свойственная ей минимизация предания, с одной стороны, давала санкцию реформам, но с другой — невольно расширяла поле и для действительной богословской работы. Тем самым стремление преосв. Феофана освободить богословие от «предвзятых мнений», приведшее к представлению о разомкнутости, открытости, незавершенности предания (*ubi traditio?*), поставило возбужденный тогда *внешними* переменами жизни эклисиологический вопрос (*ubi ecclesia?*) как насущный *внутренний* вопрос *самого богословия*. Очевидно, в этом заключалось своеобразие русской церковной ситуации в отличие от аналогичной — на Западе.

Теперь следует рассмотреть, как реализовались идеи «*Theologia christiana*» у следующего поколения школы, предшествовавшего непосредственно эпохе святителя Филарета.

¹⁹³ См. в «Регламенте духовном» про *Церковный коллегіум*: «таковы были Церковный Синедрион в ветхозаветной Церкви в Иерусалиме и гражданский суд Ареопагов (! — прот. П. Х.) в Афинах» (Регламент духовный. С. 316). Не правда ли, выразительная параллель? — а она не единственная у преосв. Феофана.

1.4. Богословие школы во второй половине XVIII – начале XIX вв.

Святитель Георгий Конисский (1717—1795). В 1751 г. святитель Георгий Конисский в киевской академии стал читать «догматическое богословие по системе Феофана, с некоторыми, впрочем, изменениями»¹⁹⁴. Тем важнее проследить рецепцию Феофанова «научного богословия» в его творениях, из которых до нас дошли только те, которые следует отнести к области «открытого» богословия¹⁹⁵.

Согласно святителю Георгию, Писание есть послание Бога к человекам, и уже этого одного достаточно, чтобы выслушивать его со вниманием и трепетом¹⁹⁶. Кроме того, только через него можно познать живущего во свете непреступном и в то же время сосредотачивающего в себе добро и жизнь Бога¹⁹⁷. То, что оно есть именно слово Божие, свидетельствуется содержащимися в нем пророчествами, чудесами апостолов и пророков¹⁹⁸, но вообще его собственное внутреннее свидетельство выше всякого чуда, и ему подобает верить более, чем даже чьему-нибудь воскресению из мертвых¹⁹⁹. Задача сводится только к тому, чтобы основательно вникнуть в смысл Писания, для чего необходимо в том числе и знание языков²⁰⁰. Всякое же слово человеческое «никакого уважения, разве

¹⁹⁴ Червяковский П. Введение... // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 34. Ср.: «Только Георгий Конисский, читавший Богословие с 51 по 55 один из всех преподавателей этой науки до 1759 года предложил ее в систематическом порядке, хотя и его план не есть план оригинальный, но особенно в частных пунктах весьма похожий на план уроков Феофана Прокоповича» (Макарий (Булгаков), митр. История киевской духовной академии. М., 1843. С. 138).

¹⁹⁵ На сегодняшний день известен только краткий латинский конспект его лекций — собственно говоря, их план, опубликованный митр. Макарием (Булгаковым). См.: Там же. С. 141–142.

¹⁹⁶ Vgl.: Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 1. P. 25.

¹⁹⁷ «Живот вечный... поелику в Бозе есть, не может быть никому знаем иначе, как только по откровению Божию; а сие-то откровение и есть святое слово Его» (Георгий (Конисский), свт. Слова и речи. Могилев, 1892. С. 61).

¹⁹⁸ Там же. С. 452.

¹⁹⁹ Там же. С. 64.

²⁰⁰ «Но жалко, что переводы и греческий, и наш из греческого темны суть. Много же вразумительнее и приятнее чтения на еврейском оригинале» (Там же. С. 196).

когда о вещи важной, не заслуживает»²⁰¹. Под определение «человеческого слова» попадают даже и писания святых мужей, что явствует хотя бы из того, что они неоднократно переделывали их, тогда как слово Божие написано прямо под водительством Святого Духа²⁰².

Почитая своей первой задачей учительство, святитель предупреждает своих слушателей, что будет говорить не от себя, но то, что услышит от Моисея и пророков, от Христа и Апостолов, которые будут через него беседовать с ними²⁰³. Однако это посредничество в передаче слушателям слова Божия само по себе ничего не дает, ибо проповедник говорит «только к уху», а надо еще, чтобы «Слово Отчее» отверзло сердца и само глаголало в них²⁰⁴. Писание, следовательно, является только формальным носителем знания о Боге, Который должен еще послать Свое *внутреннее* слово в сердце человека, чтобы знание это действительно приблизило нас к *Богопознанию*. Значит ли это, что одного внутреннего слова может быть достаточно для последнего? Вопрос остается без прямого ответа, но, во всяком случае, «научное богословие» не является необходимым посредником для этого: Бог познается не «многими рассказами и долговременным ума томлением, как прочия вещи познаются, но долгим искусом и за обыкновением в святом и целомудренном житии... *А се то и причина есть, для чего многие, богословия неучившиеся, но свято и честно живущие, изрядно Бога познают*»²⁰⁵ (курсив мой, — прот. П. Х.). Так восстанавливается отвергнутый Прокоповичем аргумент о внутреннем свидетельстве Писания, а вместе с тем сужается и область «научного богословия», главной задачей которого остается испытание «человеческих» преданий.

²⁰¹ Там же. С. 364.

²⁰² Там же. С. 452.

²⁰³ См.: Там же. С. 65.

²⁰⁴ «Ты же, Слово Отчее... отверзи сердца людей сих внимати глаголам Твоим. Я только к уху их буду глаголати: Ты же Сам глаголи в сердце их» (Там же. С. 65).

²⁰⁵ Там же. С. 108.

Последние оцениваются святителем Георгием достаточно строго. Весьма характерные примеры здесь — проповеди в день Покрова и «Слово на память Нерукотворного Образа». В них противопоставляется ненадежное предание и несомнительное Писание.

Однако, чем более существующее предание объявляется только человеческим и чем более, стало быть, сужается область его необходимого применения, тем более, очевидно, возникает потребность в том, что могло бы заменить его в повседневности, ведь и «научное богословие», само будучи человеческим, способно выполнить скорее критическую, чем созидательную работу. Святитель Георгий решает эту задачу путем прямого соотнесения библейских текстов с современностью²⁰⁶. Введение жизни в библейский контекст совершается у него по трем основным направлениям:

Отношение к власти. Цари суть помазанники²⁰⁷, пастыри²⁰⁸ и кормители Церкви (все термины взяты из Писания²⁰⁹). Источник почитания царей — заповеданный Писанием страх Божий²¹⁰. Впрочем, Писание применяется последовательно святителем Георгием не только для того, чтобы обосновать почитание власти, но и для указания на ее относительность и преходящность (каковые рассуждения просто немислимы у преосв. Феофана): данная Богом, она однажды будет и упразднена Им²¹¹. Поскольку же власти суть первейшие учителя добру и злу, постольку суть и «первейшие боляре» на небе и в аду.

Отношение к истории. Историческая проповедь у святителя Георгия обязательно предваряется «библейским зачином», устанавливающим определенный угол зрения. Таково его уже упоминавшееся «Слово в день равноапостольных Константина и Елены» или «Слово в день памяти св. блгв.

²⁰⁶ За что даже и заслуживает — необоснованный с указанной точки зрения — упрек от позднейших исследователей. См.: Дышкевич В. Н., Сомов С. Э., Теплова В. А. Свт. Георгий Конисский // ПЭ. Т. 10. С. 664.

²⁰⁷ Георгий (Конисский), свт. Слова и речи. С. 214–215.

²⁰⁸ Там же. С. 165.

²⁰⁹ См.: Там же. С. 155, 156, 159.

²¹⁰ См.: Там же. С. 328.

²¹¹ См.: Там же. С. 207.

князя Александра Невского». Писание определяет здесь не достоверность событий, но их масштаб и смысл. Отсюда, очевидно, — потребность приложения того же мерил к событиям современности. Такова его «Речь по случаю первого раздела Польши» (1773), вернувшего Могилевскую епархию в состав России²¹².

Отношение к христианской жизни. Определенней всего обнаруживаются библейские связи на уровне нравственном, где прежде всего и сказалось разрушение традиционных форм церковности. Очевидно, святитель вполне серьезно относился к своему утверждению о том, что через него будут беседовать со слушателями сами библейские пророки. «Жестокое» пророческое слово он не обинуясь адресует своему граду, подобно древнему Иерусалиму, наполненному «великими болярами, просвещенными законоучителями, брюхатыми фарисеями»²¹³.

Следует отметить еще, что в античных реминисценциях место феофановских Помпеев и Сципионов у святителя Георгия занимают Сократ и Платон, как учителя именно сердечного очищения²¹⁴, и это достаточно важный момент для будущего развития русской мысли. Но о Церкви в своих проповедях святитель не говорит ничего, хотя сама святая жизнь свидетельствует, что *интуиция* Церкви несомненно присутствовала у него во всей необходимой полноте.

Итак, святитель Георгий базируется на заложенных преосв. Феофаном принципах школы: слово Писания является основополагающим источником его богословия. Представлением о необходимости *внутреннего* слова он стремится заполнить разрыв при переходе от Божественного богословия к человеческому, почерпнув самый термин (в данном его значении) скорей всего у пиетистов. В то же время он ограничивает роль «научного богословия» как единственного

²¹² См.: Там же. С. 101.

²¹³ Там же. С. 125.

²¹⁴ «Сократ философ, изъясняя некоему ученику существо Божие, когда видел крайнее его непонятие, а при том приметил любострастное и скверное житие, “поди”, сказал, “исправи и очисти сердце твое, тогда уразумеешь естество Божие”» (Там же. С. 104–105).

посредника между словом Божиим и человеком. Осваивая открытое преосв. Феофаном поле богословия, святитель Георгий сосредоточен прежде всего на прямом соотнесении библейского слова с различными сторонами церковной жизни, с одной стороны, и осознании необходимости личного, «внутреннего», христианства, с другой. Не всегда просто определить, насколько далеко его библейские параллели выходят за рамки риторики, но два момента у него очевидны: историзм мышления и стремление подвести под него библейское основание. Собственно экклесиология остается у него неразвитой²¹⁵.

Святитель Тихон Задонский (1724—1783). Осознание необходимости *личного* христианства как христианства *истинного* еще более, чем у святителя Георгия, заметно у другого выдающегося церковного писателя восемнадцатого столетия, святителя Тихона Задонского, и хотя он мало повлиял на святителя Филарета²¹⁶, его учение нельзя здесь обойти стороной.

Предварительно стоит заметить, что святитель Тихон был вполне человеком Нового времени²¹⁷. За ним не стоит устойчивая академическая традиция (как за святителем Георгием — киевская). Он вполне сформирован временем, и если однажды с этим временем не ужился, то в силу особенностей именно своего пути.

Слово Писания, безусловно, является начальным пунктом его богословия²¹⁸.

Две книги «Истинного христианства» («Приготовление к мудрости христианской» и, собственно, «Об истинном христианстве») открываются разделами: первая — «О слове Божием», вторая — «О Евангелии». При этом вторая книга не столько продолжает первую, сколько развивает заданные ранее

²¹⁵ Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010. С. 46–52.

²¹⁶ Последний высоко чтит его личный подвиг, более осторожно высказываясь о его писаниях. «Советую более и более читать и познавать С. Писание, а по нем с. отцов, а из наших особенно могу одобрить для Вас Тихона Воронежского: в этой хотя не глубокой реке есть золотой песок» (Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 225).

²¹⁷ «Тихон Задонский по своему душевному складу был человеком уже этой новой после-Петровской эпохи» (Флоровский Г. прот. Пути... С. 123).

²¹⁸ См.: Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 2. С. 1–2. Vgl.: Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 1. P. 38.

посылки. Можно было бы думать, что такой подход воспроизводит древнецерковное соотношение огласительных и тайноводственных бесед, из которых первые, как известно, предшествуют Крещению, т. е. вступлению в Церковь, а вторые последуют ему, но просматривается и еще одно обоснование структуры святительского труда, также вытекающее из Писания. На него указывает наличие эсхатологических разделов в конце каждой из книг «Истинного христианства»: в первом из них говорится о вечных мучениях грешников, во втором описывается торжество праведников. А поскольку, согласно святителю Тихону, для восприятия евангельской благодати и веры сперва надо ощутить «страх суда Божия от закона»²¹⁹, постольку и основные части труда соотносятся, таким образом, как слово о Законе и слово о Благодати, т. е. как слово Ветхого и Нового Завета вообще. В принципе, это вполне возможно, ибо слово Писания истинно было для него *внутренним* словом и мыслью и прямо управляло его жизнью²²⁰. Известно также, что он знал многое из Писания наизусть (в частности Псалтырь), а в посвященной молитве разделе «Истинного христианства» дал последовательные примеры составления молитв на разные случаи жизни непосредственно из текстов Священного Писания.

Таким образом, на первый взгляд святитель Тихон предстает как совершенный ученик «Theologia christiana». Можно было бы даже сказать, что «Истинное христианство» восполняет собой вторую (ненаписанную) половину Феофановой теологии, в которой, согласно замыслу автора, должна была идти речь о христианском делании²²¹. Во всяком случае, принадлежащая святителю «Инструкция христианская», описывающая «взаимные должности» начальников и подчиненных, пастырей и пасомых, мужей и жен, родителей и детей, господ и рабов и т. д., прямо воспроизводит заданный Прокоповичем план²²².

Однако здесь же обнаруживаются и расхождения.

²¹⁹ Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 3. С. 6.

²²⁰ См., напр.: Там же. Т. 5. Приложение. С. 49.

²²¹ Vgl.: Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 1. P. 5.

²²² Ср.: Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 2. С. 10.

Согласно преосв. Феофану, вторая часть теологии подразделяется, в свою очередь, на *две* части: о любви (заповедях) по отношению к Богу и любви (заповедях) по отношению к ближним²²³, причем за основу берется Декалог. Святитель Тихон же говорит о *троякого* рода «должностях» христиан: к Богу, ближним и *самому себе*. Последнее является принципиально важным для него, ибо очевидный пафос его труда и есть, как замечалось выше, пафос личного, *внутреннего* христианства²²⁴. Плоды, приносимые чтением или слышанием Евангелия, суть плоды веры, которая освобождает от греха, клятвы, смерти, ада и делает человека духовно свободным независимо от его положения в обществе, ибо и рабы благочестивые «все духовно свободны суть»²²⁵. Поскольку же Евангелие обращено ко всем, а, стало быть, и к каждому лично, постольку важнейшее свойство истинной веры есть признавать Бога *своим* Богом, Царем и Спасителем. Вера не сводится к знанию догматов²²⁶. Живущим беззаконно Евангелие «ничего не пользует»²²⁷. Без внутреннего перерождения вообще бесполезны внешние дела благочестия, ибо «Дух ничем не благоугождается, как только духовною жертвою»²²⁸. В принесении этих духовных жертв и состоит всеобщее священство христиан, которые «сами иереи, сами храм, сами жертвенник, сами с душами и телесами жертва, внутрь огонь носят и меч глагола Божия»²²⁹.

Уже в этом изложении просвечивает взгляд на христианскую жизнь как не опосредованную, очевидно, контекстом конкретных церковно-государственных отношений, что, конечно, прямо противоречит мысли и позиции преосв. Феофана. Ведь согласно святителю Тихону в христианском обществе нет существенной

²²³ Vgl.: Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 1. Р. 10.

²²⁴ Тогда как для Прокоповича важно исполнение *внешних* обязанностей — своего рода тоже «земных знаков» спасения.

²²⁵ Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 3. С. 13.

²²⁶ «Иное бо есть знание и исповедание веры, иное есть вера во Христа» (Там же. С. 20).

²²⁷ Там же. С. 6.

²²⁸ Там же. Т. 2. С. 354.

²²⁹ Там же. Т. 3. С. 77.

разницы между господами и рабами, ибо все в нем зовутся христиане, и в этом имени — благородство, «которое все чести, все титулы, высокие ранги мира сего превосходит»²³⁰. В христианском обществе нет разницы между мирянами и монахами, ибо подвиг и брань против плоти «всем належит». Вообще, конкретные формы жизни оказываются неважными относительно того, что совершается в сердце «истинного христианина». Несомненно, что этот акцент на внутренней жизни у святителя Тихона возникает во многом под влиянием труда уже упомянутого выше Иоганна Арндта — «Von wahrem Christentum» («Об истинном христианстве»).

Книга Арндта была не только хорошо известна святителю Тихону, но и ценима им: «Вам..., — пишет он некоему молодому дворянину в Петербург, — нет удобнейшего места, яко место уединенное, куда вам советую преселиться и начать сначала святую Библию читать, с разсуждением разных Божиих дел, которые она тебе представит; и всегда, поутру и нощию, в ней поучаться, *и Арндта прочитывать* (курсив мой, — прот. П. Х.), а в прочие книги, как в гости, прогуливаться»²³¹.

В свою очередь, сопоставление работ святителя Тихона и Арндта выявляет немало общего между ними. Истинность христианства у обоих авторов полагается в нравственном и духовном возрождении, без которого правые истины вероучения «ничего не пользуют». Ложность христианства определяют, следственно, не столько ложные истины, сколько ложные христиане. В противовес им *истинный* христианин принимает сердцем Христа как именно *своего* Бога и Спасителя, лично за *него* страдавшего, лично *его* искупившего²³².

²³⁰ И далее: «...без сего имени всякое благородство есть подлость, богатство — нищета; честь — бесчестье, слава — ничтоже. С сим именем и нищий есть богач, бесславный славен, бесчестный честен, смиренный высок, несчастный счастлив» (Там же. Т. 1. С. 27).

²³¹ Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 5. С. 331.

²³² Ср.: «Скажи мне, за кого умер Христос? За грешников. Итак, если Он умер за грешников, то умер и за тебя, потому что и ты грешник» (Арндт И. Об истинном христианстве. С. 189).

Во многом перенимает святитель и Августиновы мотивы арндтовского труда, хотя и интерпретирует их по-своему. Он также исходит из того, что человек, «который... был свят, чист, непорочен, праведен и жилище Святаго Духа; но советом злаго и лукаваго духа и ядом змииным влиянным тако растлился, что *приложился скотом*»²³³. Правда, святитель никогда не забывает упомянуть о необходимости борьбы со грехом²³⁴; а если и повторяет вслед за Арндтом, что после грехопадения мы сделались «чадами диавола»²³⁵, то скорее здесь надо разуметь не догматическое утверждение об окончательной гибели образа Божия в человеке после грехопадения, а психологическое переживание присутствия зла в собственном сердце²³⁶ и болезненное сознание того, что окружающий мир не просто *во зле лежит*, но во зло все более и более погружается, отступая от Христа и действительно все более превращаясь в *massa peccata*.

Нельзя, впрочем, не сказать и о расхождениях, причем важных. Водораздел проходит, прежде всего, по линии *церковности*: там даже, где речь идет об одном, последняя, очевидно, составляет естественную основу высказываний святителя, хотя собственно еkkлесиологические проблемы мало волновали его²³⁷.

Как бы то ни было, святитель Тихон, исходя из принципиальных посылок школы, существенно обогатил их. В известном смысле, он уравновесил рационализм «слишком земных» еkkлесиологических тезисов «Theologia Christiana» последовательным представлением о необходимости *личного* мистического следования Христу. С этой точки зрения, он дополнил школу, однако не дал сколько-нибудь развернутого учения о таинственной жизни Церкви в миру. По сути, более всего его занимал вопрос о том, как *внешнее* слово Божие

²³³ Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 2. С. 155–156.

²³⁴ См.: Там же. Т. 3. С. 167.

²³⁵ Там же. Т. 5. С. 179. Vgl.: Schneider H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-Symposium über das Böse. Wiesbaden, 1983. S. 217.

²³⁶ См.: Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 2. С. 156.

²³⁷ Хондзинский П., прот. На пути к синтезу: свт. Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Христианство и русская литература. СПб., 2010. С. 13–18.

становится *внутренним*, определяющим жизнь христианина, хотя термин «внутреннее слово», он нигде не употреблял. Наконец, стоит заметить, что сама свободная богословская работа с западным источником стала возможной также как следствие введенной преосв. Феофаном критической методологии «научного богословия».

Архиепископ Анастасий (Братановский, 1761—1806). Заслуживший от современников имя «русского Массильона», архиеп. Анастасий мог бы оставить гораздо более значительный след в истории русской Церкви, если бы не его ранняя смерть от наследственной чахотки.

Значение слова Божия как единого источника богословия подразумевается в его сочинениях по умолчанию, и, не считая более нужным останавливаться на этом специально, он всецело сосредоточивается на нравственной проблематике.

Вообще, обращенность внутрь — характернейшая для Братановского черта. И если святитель Георгий Конисский из библейского макрокосмоса выходил в повседневную реальность жизни, то преосвященный Анастасий спешит углубиться в нравственный микрокосмос души, и на этом построено абсолютное большинство его проповедей. Таков он в своих ранних проповедях («Я бессмертен, рассуждает мыслящий человек, и для того не попускает, чтобы страсти и желания его были поработаны чувственностью, брением и плотию»²³⁸) — таков и в дневниковых поздних «Мыслях» («Весна, а мы стареем. Орел обновляется. Нашей души обновление: мысль, совесть, добродетель, вера, вечность»²³⁹). Но в тех же «Мыслях» (и некоторых проповедях) видно, что исполнение добродетелей было для него не самоцелью, но путем к мистическому соединению с Богом, хотя и высказывался он на эту тему довольно осторожно²⁴⁰.

²³⁸ Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 2. С. 173.

²³⁹ Там же. Т. 4. С. 114.

²⁴⁰ Ср.: «Мы не имеем никаких исторических сведений о каких бы то ни было его сношениях и беседах с тогдашними мистиками, которые могли бы вдохнуть ему идеи мистицизма... Созерцательное направление лежало в основе его природы» (Покровский Н. Проповедническая деятельность Анастасия Братановского // Странник. 1876. Ч. 1. № 2. С. 184).

Что касается до оригинальных акцентов его богословия, то наиболее выпукло они предстают в рассуждениях о царстве земном. Правда, и здесь интерес Братановского сосредотачивается прежде всего на личном — точнее, на личности царя.

Помазание на царство означает избрание царя Богом на то, чтобы быть Его земным видимым преемником и осуществителем промысла Его²⁴¹. Помазание восполняет царское служение служением пророческим, ибо «сердце царево в руке Божией», и первосвященническим, понимаемым как жертва любви к своим подданным, в свою очередь обязанным пожертвовать царю и жизнью. Это явное хриstopодобие, обожествляющее царя, невольно проецируется на государство, которое в известном смысле становится телом его²⁴², и потому, любя государя, *должно любить государство*²⁴³. Отсюда, по связи с государем, государство становится выше Церкви²⁴⁴. Здесь, как у Прокоповича, односторонне понятый ветхозаветный элемент преобладает над евангельским, и земное благоденствие затмевает блаженство небесное, когда ищущим *не своих си* обещается, что они проживут «якоже во дни Соломона Израиль, кийждо под смоковницею своих благословенных трудов, кийждо под виноградом удовольствия, каковое получает сердце, творящее другому добро»²⁴⁵.

²⁴¹ «Господь нарек Израильский народ наследием Своим; не явственно ли показал, что Помазанный на Царство людем, иже во Израили, удостоен быть наследником, быть преемником Божия видимаго Царствования в них» (Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова. Т. 2. С. 173).

²⁴² «Так! Государь есть та Богоподобная в благоустроенном общественном теле душа, в коей Господь образует свои добродетели к совершенству государства» (Там же. Т. 2. С. 182).

²⁴³ «Любовь к государству есть во всем истинном сравнении то, что любовь к Богу и любовь к отечеству. Государство есть доказательный и видимый всеуправляющего промысла Божия образ... Власть предержавшая — твое божество; законы государства — твой вождь; звание твое — поприще твоих добродетелей; ближний твой — предмет твоего сердца и совести; польза других — есть подвиг твоего беспристрастия» (Там же. Т. 3. С. 206).

²⁴⁴ По общему рассуждению Братановского, если частные нужды одного приводят его к зависимости от другого, то из этого соподчинения и «составляется то согласие, на коем зиждется и утверждается благоденствие людей, домов, градов, Церкви, Отечества, Государства» (Там же. С. 126–127).

²⁴⁵ Там же. С. 129. Ср. выше у свт. Георгия Конисского.

При этом экклесиология у Братановского, как и у святителя Тихона, крайне неразвита. Церковь не одушевляет государство невидимо (это делает государь), но, скорее, невидимо растворяется в нем, из чего и следует, что христианская жизнь есть частное дело каждого; откуда, в свою очередь, возникает преимущественная необходимость личной нравственной проповеди. Круг смыкается.

Можно сказать, что двигаясь в русле типичных для времени идей, преосвященный Анастасий дал их своеобразное и контрастное сочетание, выразившееся в сопряжении двух главных положений: об освященном хриstopодобием государя государстве и о внутреннем, личном, «мистическом» христианстве его членов. Если о последнем святитель Тихон Задонский говорил значительней и весомей, то в богословском прославлении государства Братановский дошел, пожалуй, до предела и обнаружил тем и предел богословских возможностей школы. Его преимущественная перед Прокоповичем серьезность только подчеркивает серьезность того пробела, который «научное богословие» оставило в вопросе о Церкви²⁴⁶.

Митрополит Платон (Левшин, 1737—1812). Непосредственным учителем святителя Филарета был митрополит Платон (Левшин). Среди своих современников он наиболее универсален, и это сближает его с его великим учеником²⁴⁷. В своих работах он затронул все богословские проблемы эпохи, хотя и было замечено, что он скорее проповедник, чем богослов²⁴⁸.

Если воспользоваться термином из области других гуманитарных наук, то митрополит Платон может быть назван деятелем «предвозрождения». Именно с этой точки зрения требует уточнения характеристика, данная ему Флоровским²⁴⁹:

²⁴⁶ Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 62–68.

²⁴⁷ См.: Виноградов В. П. Платон и Филарет, митрополиты Московские. Сравнительная характеристика их нравственного облика // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 1. С. 14. Ср. также: Беляев А. А. Платон и Филарет // ДЧ. 1894. Ч. 3. № 12. С. 515–525.

²⁴⁸ Говорили и другое: «Plus philosophe que prêtre» («Более философ, чем пастырь» — *франц.*) (Флоровский Г. прот. Пути... С. 109).

²⁴⁹ См.: Там же. С. 97.

не эпигон западного просвещения, но предвестник тех плодов, которые русская богословская мысль принесет в скором будущем. Прежде всего он обнаруживает это во вкусе к языкам²⁵⁰. Он не просто пользуется латынью или греческим для того, чтобы получить доступ к недоступным иначе знаниям, но внутренне вживается в язык, его красоту и стройность²⁵¹. Вообще, путь к русскому переводу Писания, к русскому евангельскому языку, а значит, и к русскому богословию шел именно через эту, пробужденную тогда системой преосв. Феофана, любовь к филологии²⁵². Впрочем, стиль самого митрополита Платона еще неорганичен: язык его проповедей исследователь справедливо назвал «славяно-греко-латинской тканью»²⁵³. Но он «предуготовил» пути синтеза. Учитель великого ученика, митрополит Платон, быть может, велик именно тем, что указал своему воспитаннику дорогу, по которой тот ушел так далеко вперед.

Нет никаких сомнений в том, что митрополит Платон принадлежит школе «Theologia christiana». И у него вера утверждается «на едином слове Божиим, как на неподвижном основании»²⁵⁴; и у него кроме слова Божия «нет таких книг, в которых бы самонаначально катехизические члены находились»²⁵⁵; и у него предание — только прямо не указанные в Писании «некоторые определения или в церкви принятые обряды»²⁵⁶.

Главным свидетельством богооткровенности Писаний он, как и святитель Георгий Конисский, считает отвергнутое преосв. Феофаном внутреннее

²⁵⁰ Ср. у Братановского: Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова. Т. 4. С. V.

²⁵¹ «А к лучшему знанию в латинском языке много ему послужила книжка Цицерона “Об обязанностях”, которую мать, ходя по площади и сама не зная, для него купила; а другая — “История” Курциева, которую он выпросил у товарища для прочтения... и казалось ему, что язык, которым говорил Курций, есть яко выше человеческого, поелику подобной сладости и остроты, и умных переворотов ни в каком российском писателе найти ему не случилось» (Платон (Левшин), митр. Из глубины воззвах к Тебе, Господи. М., 1996. С. 17).

²⁵² Свт. Тихон Задонский также выдвинулся благодаря способностям к языкам.

²⁵³ Зубов. В. П. Русские проповедники. С. 33.

²⁵⁴ Платон (Левшин), митр. Назидательные слова: В 20 т. М., 1779—1806. Т. 8. С. 121.

²⁵⁵ Там же. С. 46.

²⁵⁶ Там же. С. 122.

свидетельство Духа²⁵⁷. Внешне о том же свидетельствуют исполнение пророчеств, святость заповедей и успех апостольской проповеди. Акценты, как видно, смещены; Феофанова аргументация отступает на второй план, а вслед за свидетельством Духа важное место, как и у Братановского, занимает согласование выводов естественного разума с истинами Откровения²⁵⁸. Это обнаруживается с очевидностью в «Христианской богословии»²⁵⁹, составившейся из уроков с наследником престола и замечательной тем, что, будучи написана по-русски, она явилась одним из первых прямых выходов школы в жизнь.

Все вопросы, связанные с бытием Бога и Его свойствами (за исключением только Троического догмата), рассматриваются в первой ее части («О Богопознании естественном, руководствующем к вере Евангельской») — во второй же («О вере Евангельской») ²⁶⁰ даются просто отсылки к ней. Впрочем, и во второй части заявляется, что «вера здравому разуму противна быть не может»²⁶¹.

Быть может, именно от этой, искренне исповедуемой митрополитом Платоном веры в свет «здорового разума», одним из самых часто употребляемых им понятий оказывается «просвещение»: в легкомысленный «век просвещения» он стремился вложить в это слово евангельский смысл. Бог есть свет и творец

²⁵⁷ «Что Писание есть слово Божие, в том истинный христианин уверяется от внутреннего действия, какое в самом себе чувствует, читая или слушая высокое учение в оном содержимое» (Там же. Т. 7. С. 46–48).

²⁵⁸ Так, первый раздел «Христианской богословии» начинается у него с необходимости познания самого себя, из какого-то самопознания человек и приходит к тому, что сам себя создать не может.

²⁵⁹ «Источниками Платоновой теологии были Феофан Прокопович и Иоганн Андреас Квенстед, чья *Theologia didactico-polemica, sive Systema theologiae* (Wittenberg, 1685) написана в лютеранско-схоластическом стиле. Несмотря на схоластический подход использованных им источников, Платон не разрабатывал схоластическую систему, частью потому, что многие из его богословских лекций и речей были написаны как уроки для царевича Павла, а частью потому, что он искал живую теологию для использования в повседневной жизни» (Nichols R. L. Metropolitan Filaret... P. 34). Что же касается философских источников Платонова богословия, то одним из первых должен быть назван ученик Лейбница Вольф. Вольф стремился согласовать естественный разум с Откровением, и даже спасение означало для него «не новое творение, но завершение естественного» (Gerike W. *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin, 1989. S. 76).

²⁶⁰ Третья часть — «О законе Божиим» — излагает заповеди. Ср. с планом «Истинного христианства» свт. Тихона Задонского.

²⁶¹ Там же. С. 73.

света, а потому просвещение есть действие Бога в нас: так святитель Алексей стремился «осветить мысль свою и сердце лучею света несозданного».²⁶² Однако в этих словах тщетно было бы искать отголосок учения о нетварном свете. Божественный свет в разумении митрополита Платона — это и свет разума, и благодать, и евангельская премудрость, и нравственная добродетель — вообще, у него нет законченной согласованности определений. Скорее, сами слова «свет», «просвещение» были для него мостиками, позволяющими связать философию и богословие, совесть и слово Божие, естественный разум и Откровение. Связь, таким образом, устанавливалась не по содержательному, но по формальному признаку; не богословски, и даже не философски, но скорее риторически («более проповедник, чем богослов»); не через понятие, но через слово, и не через мистику слова, но через формальный акт употребления известного слова в разных смысловых рядах: ведь само слово было для митрополита, как и для Прокоповича, не более, чем знаком²⁶³ и даже «завесой», скрывающей суть вещей²⁶⁴.

Преосв. Феофан настаивал, во всяком случае, в теории: один знак (слово) — одна вещь²⁶⁵; правда, сам он, когда этого требовала другая, политическая, «диалектика», с легкостью отступал от заявленного научного подхода. Для митрополита Платона «транспозиция» слова — устоявшийся принцип; во всяком случае, «зона» многоуровневого употребления слова-знака им, сравнительно с преосв. Феофаном, значительно расширена.

Встречаются у него и библейско-исторические параллели, также заметно чаще, чем у Прокоповича и даже чем у святителя Георгия Конисского. Этот

²⁶² Там же. С. 127–128.

²⁶³ «Что суть сами собою наши слова? Суть одни знаки внутренних души понятий» (Там же. Т. 13. С. 289.). Здесь снова есть повод вспомнить блаженного Августина с его «nomen notet notamen» («слово есть знак» — *лат.*) (Августин Аврелий, блж. Творения. М., 1997. Кн. 1. С. 114).

²⁶⁴ «Известно все, что имена суть наподобие ковчега, который ежели откроется, то златые в себе покажет одежды и премножество удивительных вещей; или... имена суть и наподобие завесы, которая как возметса, так в наши глаза светлая ударится луча, и все вещи изрядно свою окажут доброту» (Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 8. С. 366).

²⁶⁵ «Ибо каким образом познаю вещь, по принадлежащему ей знаку, если тот же обозначает и другую?» (Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 1. P. 135).

прием приводит, как и у Братановского, если не к обожествлению государства, то уж во всяком случае, к вознесению его в вечность:

«О тогда-то и царство земное будет блаженно, когда оно вкупе удостоится быть и царством Христовым. Блаженно сугубо: на земле будет все мирно благоустроено, во всем благоуспешно, ибо все будет основано на благочестии и добродетели. Но сие же самое на земле благополучное царство в свое время преселено будет на небеса и составит царство вечное небесное: и церковь, окончив подвиг свой воинствующий, туда же перейдет и составит уже церковь бесконечно на небесах торжествующую»²⁶⁶.

Но все же не этот текст из «Слова в день памяти святого мученика Царевича Димитрия» 1797 года должно почитать итогом размышлений митрополита Платона на темы взаимоотношений государства и Церкви. Его «Краткая церковная история», вышедшая первым изданием 8 лет спустя, представляет своего автора, быть может, более глубоким мыслителем, чем его блестящие проповеди. Здесь также в основу положена мысль о единстве церковно-государственной истории²⁶⁷: собственно, именно забвение этой истины в новейшие времена²⁶⁸ и побуждает престарелого митрополита взяться за перо.

Наконец, в отличие от ближайших предшественников, интересовала митрополита Платона и экклесиология сама по себе. Причем эволюция его взглядов в этом вопросе шла не от сомнений к убежденности, а наоборот, от школьных готовых ответов — к неопределенному вопросительному знаку в конце, который и следует в данном случае почитать его достижением.

Его первоначальная и, в известном смысле, крайняя точка зрения на предмет обнаруживается в «Большом катехизисе», составленном по огласительным беседам, читанным им во время преподавания в Московской духовной академии.

²⁶⁶ Там же. Т. 18. С. 210–212.

²⁶⁷ Например, по поводу убиения царевича Димитрия автор замечает.: «О сем для России, а потому и для церкви несчастнейшем приключении... пространно и обстоятельно описано во многих Российских летописцах» (Платон (Левшин), митр. Краткая церковная история: В 2 т. М., 1805. Т. 2. С. 107–108).

²⁶⁸ См.: Там же. Т. 2. С. 55). Ср.: Там же.: Т. 2. С. 229.

Необходимость существования Церкви обуславливается там славой Божией, а сама Церковь определяется как «собрание в единого Бога верующих и Ему угождающих»²⁶⁹ или «повсюдное благочестивое собрание православных христиан, во Христа истинно верующих, словом и духом Его управляемых, и по учению Его живущих, с надеждою живота Вечнаго»²⁷⁰. В этих дефинициях бросается в глаза отсутствие упоминания о таинствах. Впрочем, раскрывая учение о единстве Церкви, митр. Платон касается и этой стороны вопроса, замечая, что единство Церкви познается в том числе и через единство таинств²⁷¹.

Знамение, или «видимое», таинства для того и необходимо, чтобы обозначить единство верных и быть «вспомогательством веры»²⁷². Знамение устанавливается по признаку внешнего сходства и не имеет существенной связи с невидимым действием. Так, в Крещении вода установлена Спасителем как вещество таинства ради «некоторого сходства и подобия с вещью означаемого»²⁷³. Однако, внешнее крещение водою не есть «самое грехов омовение», так как от грехов нас может очистить только Кровь Христова, но омовение водою, очищающее нечистоту телесную, служит образом таинственного духовного очищения души кровью Христовой²⁷⁴.

Это очевидное сходство с сакраментологией преосв. Феофана дополняется отсутствием принципиальной разницы между таинствами Нового и Ветхого Заветов, ибо таинствами и там, и там «означаются, обещаются и подаются» отпущение грехов и благодать Святого Духа.²⁷⁵ И даже апостолы перекрещивали приходивших от Иоанна лишь для того, чтобы показать, «что Иоанн сам чрез себя

²⁶⁹ Там же. Т. 8. С. 26.

²⁷⁰ Там же. Т. 9. С. 187.

²⁷¹ См.: Там же. С. 188. Или так: «Там церковь, где истинная вера: тот не соединяется с Церковью, кто от Евангелия разделяется, из правильного употребления Таин, из жития евангельскаго» (Там же. С. 195).

²⁷² Там же. С. 238. Ср.: Там же. С. 239–240.

²⁷³ Там же. С. 260.

²⁷⁴ См.: Там же. С. 258. Ср.: Там же. С. 263.

²⁷⁵ Там же. С. 242. Различия же суть только в следующем: «1) от грядущего Христа — от пришедшего; 2) до прихода Христа — до конца мира; 3) для иудеев — для всех; 4) темны (прообразы) — ясны (сбытие)» (Там же. С. 243).

Духа Святого не подавал, хотя невидимая благодать чрез Христа и в его крещении подавалась»²⁷⁶.

(Следует отметить, что хотя эти воззрения видимо благоприятствовали внецерковному *мистицизму*, имплицитно предполагая возможность достижения внутренних благодатных даров помимо внешних знаков, т. е. безотносительно к участию в церковных таинствах²⁷⁷, парадокс состоит в том, что они были вызваны, скорее, страхом приписать *мистическое* значение чувственным вещам и таким образом впасть в суеверие.)

Если «Краткая христианская богословия» не добавляет, собственно, ничего нового к сказанному²⁷⁸, то общий обзор гомилетического наследия свидетельствует о несомненном отходе митрополита Платона, по меньшей мере, от некоторых крайних воззрений молодости.

Во-первых, это касается взгляда на ветхозаветные таинства, которые он позднее твердо отличает от новозаветных.

Во-вторых, несомненную эволюцию претерпевают взгляды на сами новозаветные таинства, хотя и здесь двойственность, а точнее, невыверенность взглядов митрополита выступает очевидно. От предположения о том, что нравственная жизнь не знающему Христа может вмениться в Крещение²⁷⁹, он восходит, правда, к значительной параллели между водами, при сотворении мира производившими живые существа, и водами Крещения, рождающими в жизнь вечную,²⁸⁰ однако в других проповедях снова отступает в сторону привычных воззрений, где антиномия нетварного и тварного не находит себе разрешения в сути таинств²⁸¹.

²⁷⁶ Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 9. С. 269.

²⁷⁷ «Знак не может быть без вещи означаемой, но вещь означенная может быть и без знака. Посему если мы столько будем счастливы, что получим самую вещь означаемую, то в знаках и нужды иметь не будем» (Там же. Т. 13. С. 251–252).

²⁷⁸ См., напр: Там же Т. 7. С. 132).

²⁷⁹ См.: Там же. Т. 13. С. 148.

²⁸⁰ См.: Там же. Т. 18. С. 15–16.

²⁸¹ См.: Там же. Т. 20. С. 168.

В-третьих, и в отношении к *слову* встречаются начатки мыслей, впоследствии глубоко развитых святителем Филаретом, однако у самого митрополита Платона оставшихся только начатками, если не риторическими фигурами: «Не то же ли самое слово мы возглашаем, какое произносил и святой Петр в день сей?... Слово наше растворено есть глаголом Божиим: сила его сама по себе есть та же: действие Святого Духа никаким образом не ограничено»²⁸².

В-четвертых, можно констатировать развитие у митрополита Платона на основе характерного «многоуровневого» употребления слова-знака очень важной экклесиологической темы, до него ни у кого из представителей школы не представленной. Эта тема естественно возникает в словах на освящение храмов. Мир и Церковь суть два храма невместимого Бога²⁸³, причем второй из них, как из драгоценных камней, складывается из праведных душ²⁸⁴. Бог устраивает Себе дом на земле не потому, что мог бы где-нибудь вместиться, но чтобы исполнилось пророчество о том, что Он «с человеки поживет»²⁸⁵. Храм назначен для богослужения, а Церковь и есть собор человеков, богослужение совершающих. Церковь основал и устроил Бог, а храмы устраивают благочестивые человеки²⁸⁶. Храм, где Церковь совершает свои таинства, есть второй Иерусалим, во всем превосходящий первый²⁸⁷. Храм нужен, чтобы рассеянную в мире Церковь собрать воедино.

Параллельно немалое число текстов посвящается теме внутреннего храма, который каждый христианин должен устроить у себя в душе. Видимо, последнее и послужило поводом к явному недоразумению, благодаря которому в конце XIX

²⁸² Там же. Т. 12. С. 77. Впрочем, из последующего выясняется, что «силу и действие» слову проповедника дают прежде всего «добрая совесть, честность нравов, и сердце благочестия исполненное» (Там же. Т. 12. С. 59). Или так: «Глаголы, яже аз глаголах дух суть и живот суть. К сему правилу должны мы относить все богослужение, и внешний обряд церковный» (Там же. Т. 20. С. 167).

²⁸³ Там же. Т. 1. С. 329.

²⁸⁴ Там же. Т. 3. С. 7.

²⁸⁵ Там же. Т. 5. С. 45.

²⁸⁶ Там же. Т. 10. С. 142.

²⁸⁷ См.: Там же. Т. 12. С. 242.

века митрополит окончательно был записан в мистики. Между тем, у него речь идет прежде всего о нравственной аллегории²⁸⁸.

Как бы то ни было, само развитие митрополитом Платоном начатков «храмовой экклесиологии» немаловажно. Оно предвосхищает, хотя и не разрешает, вопрос о сопряжении в Церкви, видимым явлением которой и обнаруживает себя храм, нетварного и тварного начал.

Собственно, *интуиция* этого вопроса, оставленного митрополитом для разрешения наступившему XIX столетию, и стала главным достижением Платонова богословия. В том самом 1805 году, когда в свет вышло первое издание «Краткой церковной истории», в «Слове на Рождество Христово» он говорил: «Внутреннее богослужение с внешним суть совокупны. Конечно одно другого превосходнее, но одно без другого быть не может, доколе мы в сем теле. Внешнее тела богослужение без внутреннего есть лицемерие; а одно внутреннее со отвержением наружного есть мечтание. <...> К чему сия внешняя? Не можно ли было одним духом без воды возродиться и одним духом Тела и Крови Господней без хлеба и вина причащаться? на сие ответственность не могу, имея все благоговение к премудрости Учредителя... Опасаюсь, дабы и самому не впасть в заблуждение и других в оное не привлечь. Опасаюсь: ибо я ведаю, что ежели служение Богу утверждать на единой внутренности, на едином духе, то может из того выйти столько мудрований, сколько у кого духов или умов»²⁸⁹.

В этом смиренном немотствовании перед тайной таинств обнаруживается конечная устремленность в будущее богословских прозрений престарелого митрополита²⁹⁰, сумевшего правильно обозначить узел проблем и интуитивно во многом предвосхитившего его разрешение.

²⁸⁸ См.: Платон (Левшин), митр. Из глубины... С. 288. Это вполне «антимистическое» воззрение митр. Платона на церковную символику в свою очередь подкрепляется и его отрицательным отношением к Арндту. См. его письма к преосв. Амвросию Подобедову (Он же. Из глубины... С. 91–93).

²⁸⁹ Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 20. С. 365–367.

²⁹⁰ Тем самым подтверждается данная ему в начале характеристика деятеля «предвозрождения».

Начав как верный ученик «Theologia christiana», в конечном счете он оказывается в некотором тупике. Трудности, в частности, возникают из-за того, что если слово — только произвольный внешний знак вещи, то перенос его в другие смысловые ряды либо некорректен (нарушается принцип: одна вещь — один знак), либо ни к чему не обязывает (устанавливаемая связь случайна, как случаен сам знак). Именно потому, что митрополит Платон не разрешил для себя этой проблемы, он, быть может, так и остался «более проповедником, чем богословом». Но он коснулся всех вопросов, поставленных перед школой временем, он пришел к выводу о недостаточности методов школы для их разрешения; написав свою «Церковную историю», он вплотную приблизился к богословскому осмыслению исторического бытия Церкви; вообще, по точному замечанию исследователя, он «создал формы»²⁹¹, которые следовало теперь заполнить содержанием. Но совершится это уже в новом веке, к которому он никак не хотел причислять себя, произнеся в то же время свой суд над веком минувшим²⁹².

²⁹¹ Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный. М., 2007. С. 378.

²⁹² Подробнее см.: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 68–80.

1.5. Богословие мирян в конце XVIII — начале XIX вв.

Если сказанного достаточно для того, чтобы показать, какие плоды школа преосв. Феофана принесла в богословии русских святителей второй половины XVIII века, то теперь следует сказать хотя бы несколько слов о таком заметном явлении русской традиции, как внеакадемическое богословие, или богословие мирян. Его активными носителями стали представители образованного общества, не имевшие, как помним, возможности получить сословно замкнутое духовное образование.

И. В. Лопухин (1756—1816). Арндт произвел сильное впечатление не только на святителя Тихона: «Первые же книги, родившие во мне охоту к чтению духовных, были: известная “О заблуждении и истине”²⁹³ и Арндта “О истинном христианстве”»²⁹⁴, — писал в своих «Записках» известный русский масон Иван Владимирович Лопухин, по-своему решавший проблему истинного христианства и истинной церкви. Его сочинение «Некоторые черты о внутренней церкви», без сомнения, было известно святителю Филарету.

Разочаровавшись в вольтерьянстве, которым увлекался в юности, Лопухин искренно искал внутреннего преобразования души²⁹⁵, и путь к нему не менее искренне обрел, увы, в масонстве. В нем парадоксально уживалось естественно-благочестивое отношение к церковным таинствам со столь же естественным — барским? — пренебрежением к людям Церкви. После известной размолвки императора Павла с митрополитом Платоном из-за нежелания последнего быть награжденным светским орденом, Лопухин, будучи спрошен о том государем, отвечал ему буквально следующее: «Истинной церкви христианской такие почести, самолюбие питающие, конечно неприличны. Но, приемля правление Церкви ныне больше учреждением политическим, не бесполезно, по мнению

²⁹³ Сочинение Луи Клода Сен-Мартена (1743—1803), французского философа-мистика.

²⁹⁴ Лопухин И. В. Записки сенатора Лопухина. Лондон, 1860. С. 20.

²⁹⁵ См.: Суровцев А. Г. Иван Владимирович Лопухин. С. 12.

моему, могут употребляться такие отличия для награды и поощрения одного членов, коих весьма не можно в прямом смысле почитать истинно духовными»²⁹⁶.

Однако, если церковная иерархия не может почитаться «истинно духовной», то это ставит под вопрос и истинность возглавляемой такой иерархией Церкви. Отсюда мысль не только о возможности, но и о прямой необходимости существования истинных христиан вне и помимо Церкви, а следовательно, и о необходимости существования исторической Церкви вообще, и экклесиология Лопухина вполне подтверждает это. Но прежде чем перейти к ней, надо еще описать черты внутреннего, или истинного, христианина (он же и истинный масон), каковым тот предстает в писаниях Лопухина.

На первый взгляд, Лопухин вполне близок здесь святителю Тихону Задонскому. Оба говорят, что *единое* есть на потребу, и это единое заключается в чистой любви к Богу и ближним, «которая есть единственный источник совершенной добродетели»²⁹⁷. В свою очередь, желая это *единое* обрести, человек должен морально переродиться, чтобы евангельская нравственность стала ему «природна». Моральное перерождение, благодаря которому человек начинает истинно жить по образу и подобию Божию, есть, конечно, действие Божественной силы, но и без содействия воли человеческой невозможно. Познавая Творца и творение, человек познает свою связь с ними, цель своего создания, а, стало быть, самого себя. Следствием этого является память о всеприсутствии Божию и проистекающий из нее страх Божий, «который есть соль истинной добродетели» и который, в свою очередь, должен привести к любви, побуждающей вести жизнь, угодную Богу, не из страха наказаний от Него, а из любви к Нему²⁹⁸.

Однако близость между Лопухиным и святителем Тихоном была столь же не полна в существенных своих пунктах, сколь неполна была близость самого святителя Тихона к Арндту, только пункты эти различались: если у святителя

²⁹⁶ Лопухин И. В. Записки сенатора Лопухина. С. 75.

²⁹⁷ Там же. С. 21.

²⁹⁸ См.: Там же. С. 23.

Тихона учение Арндта восполнялось переживанием церковности, то у Лопухина ее подменяло собой масонское братство.

С этой точки зрения поучительно сопоставить два таких сочинения Лопухина, как уже упоминавшиеся выше «Некоторые черты о внутренней Церкви»²⁹⁹ и «Духовный рыцарь».

Последнее было издано анонимно на французском языке в Париже, первое явилось на русском языке и в России. В нем можно выделить несколько интересных для нас разделов³⁰⁰.

Первый — говорит о внутренней Церкви в истории. Она берет свое начало от «первого вздоха покаяния Адамова». В нее входили за сим патриархи и праведники. Вочеловечение Иисуса Христа «воссозидает» ее. Христос не только воскрешал мертвых, не только победил смерть и разрешил связанных адскими узами, но и «растворил тот состав духовной телесности», из которого рождаются однажды «земля и небо новые»³⁰¹.

Второй раздел дает уже не историю внутренней церкви, но ее вневременный, иерархический план, переданный через образ храма Соломонова, во внутреннем святилище которого пребывает «малый едемский Собор избранных»³⁰². Здесь говорится нечто определенное и о том, как церковь внутренняя соотносится с церковью «исторической». Последней Лопухиным отводится роль почтенная, но второстепенная: готовить к правильному устройению «духовных упражнений внутреннего богослужения»³⁰³. «Внешняя религия» не более, чем средство для достижения «внутреннего христианства».

²⁹⁹ Стоит обратить внимание на существенный переход от «внутреннего» христианства к «внутренней» церкви.

³⁰⁰ О взаимном отношении этих двух текстов см. подробнее: Пентковский А. М. Разговоры в Подмосковных: Абрамцево и Савинское // «Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись. СПб., 2011. С. 227.

³⁰¹ Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798. С. 12.

³⁰² Там же.

³⁰³ Там же. С. 17–18.

Она «отторглась от своего источника и правление света, учредившего ее, сокрылось от нее»³⁰⁴.

Потом следует раздел о «церкви антихристовой», и далее — несколько глав, посвященных уже непосредственно описанию истинного «внутреннего христианина» и его внутреннего пути. Последние наименее самостоятельны и почти полностью сводятся к пересказу тезисов Арндта или Фенелона.

Остается ответить на вопрос, кто суть принадлежащие к тому «малому едемскому собору избранных», о которых так туманно говорится при описании Святая Святых?

Ответ обретаётся в упомянутом выше «Духовном рыцаре». В бóльшей своей части «Духовный рыцарь» посвящен описанию масонских ритуалов, но есть в нем раздел, озаглавленный «О влиянии истинного каменщичества в церковь Христову и о внутренней церкви вообще». При ближайшем рассмотрении оказывается, что целые фрагменты этого раздела дословно перенесены в «Некоторые черты...», причем их первоначальный контекст выразительно договаривает все то, что в позднейшем тексте кажется неясным или просто не обращает на себя специального внимания (См.: Приложение. Таблица 1)³⁰⁵. В результате не остается сомнений в том, что «малый едемский собор» и есть на самом деле собор «вольных каменщиков».

На этом описание основных черт лопухинской экклесиологии можно считать исчерпанным³⁰⁶. Она не имеет никакого отношения ни к «Theologia christiana», ни к «научному богословию». Хотя косвенным образом ее все же

³⁰⁴ Там же. С. 18–19.

³⁰⁵ О взаимном отношении этих двух текстов см. подробнее: Пентковский А. М. Разговоры в Подмосковных: Абрамцево и Савинское // «Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись. СПб., 2011. С. 227.

³⁰⁶ Д. И. Попов в своих воспоминаниях о И. В. Лопухине утверждает, что именно против «Некоторых черт о внутренней церкви» была произнесена проповедь митрополита Платона, в которой он рассуждает о внутреннем и внешнем богослужении («К чему сия внешняя?»), и приводит ответное письмо Лопухина, не без ехидства заметившего митрополиту, что «глубоким знаниям Вашего Высокопреосвященства в теологии, конечно, оное, т. е. “к чему то” должно быть ясно открыто» (См. Попов Д. И. Воспоминания о Иване Владимировиче Лопухине // Н. К. Гаврюшин. Юнгов остров. М., 2001. Приложение. С. 81).

можно связать с реформой преосв. Феофана: она по-своему *восполняет* эклисиологический минимализм школы. Судя даже по обилию скрытых цитат, Писание, безусловно, признается Лопухиным за богооткровенный источник, однако прочитывается глазами «мистика»³⁰⁷. Вследствие этого учение русских святителей о внутреннем христианстве членов Церкви преобразуется у Лопухина в учение о внутренней Церкви, под которой понимается даже не «невидимая церковь» протестантов, но масонский орден. Как неоднократно утверждает Лопухин, «истинная церковь» — это есть «духовное тело Христово», связующей силой или «духом» которого является любовь. Однако внешне вполне вписывающиеся в церковную традицию рассуждения о том, что все делаемое естественными человеческими усилиями есть не более чем подготовительная почва для принятия благодати³⁰⁸, у него подразумевают, прежде всего, внецерковную подготовку к принятию «духовной телесности» Христа. Церковные таинства с этой точки зрения рассматриваются исключительно как вспомогательные средства на пути к «внутреннему христианству» (= масонству), которое может обойтись уже и без них.

А.Ф. Лабзин (1766—1825). Алексей Федорович Лабзин — младший современник и друг Лопухина, издатель «Сионского вестника», масон, личность крупная, угловатая — был по Петербургу знакомцем святителя Филарета, и последний, видя все его заблуждения, уже в конце жизни отзывался о нем вполне благосклонно: «Лабзин был добрый человек»³⁰⁹. С уважением относился к

³⁰⁷ Автор вступительной статьи к изданию «Духовного рыцаря» 1913 года, В. Ф. Садовник, справедливо пишет, что это сочинение «представляет собой оригинальное сочетание христианского вероучения с мистическими идеями Сен-Мартена, Якова Беме и даже Парацельса и по своему настроению очень характерно для тех стремлений к духовному самоуглублению, которые являются одной из важнейших черт весьма значительной части тогдашнего масонства» (цитируется по изданию: Лопухин И. В. Масонские труды. С. 11–12).

³⁰⁸ Ср.: Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 2003. С. 248.

³⁰⁹ Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 522.

святителю и Лабзин³¹⁰. Но прежде всего следует отметить некоторые черты его личности, особенно характерно выступающие в сравнении с Лопухиным. Лабзин уже образован и, если можно так сказать, «сознательно» — та же страсть к учению, что одушевляла будущего митрополита Платона или архиепископа Анастасия, владела им³¹¹. Лабзин окончил московский университет, где ему явился «как ангел благовестник»³¹², профессор Шварц, на лекциях которого слушатели учились сравнивать и оценивать различные философские направления. Кроме того, в университете Лабзин получил серьезную филологическую подготовку: такую, что не только полюбил позднее читать классиков и среди них одним из первых Цицерона, будучи поражен «его чистыми понятиями о нравственности»³¹³, но даже отважился на самостоятельный перевод одного из посланий ап. Павла. Отваги ему было, вообще, не занимать. Современники отмечали его резкий неуживчивый характер, послуживший, в конечном счете, причиной его опалы и ссылки³¹⁴. Впрочем, они же подчеркивали, что с низшими себя Лабзин, напротив, обращался преувеличенно вежливо и ласково. В отличие от Лопухина, он обладал также даром красноречия³¹⁵ и чувством стиля³¹⁶.

В 1783 году, еще совсем юношей, он вступил в масонскую ложу, а спустя почти четверть века главным делом его жизни, которому он предался самоотверженно и бескорыстно, усматривая в нем необходимость для отечества,

³¹⁰ См., например, в «Сионском вестнике» за апрель 1817 года объявление об издании двух книг («Записок на книгу Бытия» и «Начертания церковно-библейской истории») «знаменитого нашего проповедника, Санктпетербургской духовной академии ректора, отца Филарета» (СВ. 1817. Ч. 4. С. 135).

³¹¹ См.: Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты... // РС. 1894. № 11. С. 58.

³¹² См.: Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты... // РС. 1894. № 11. С. 59.

³¹³ СВ. 1806. Ч. 1. С. 22.

³¹⁴ Известно, что поводом к этому стала пикантная история в академии художеств, когда в ответ на предложение Оленева избрать в ее члены графа Аракчеева как близкого государю человека, Лабзин в свою очередь предложил на это место лейбкучера императора, как более всех приближенного к особе венценосца.

³¹⁵ См.: Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты... С. 62–63.

³¹⁶ Если верить Руничу, «он оставил множество трудов и переводов, большая часть которых согласны с нравами и христианством и имеют то достоинство, что они в значительной степени способствовали обогащению стиля и прибавили в русском языке много научных терминов, созданных им или истолкованных яснее» (Рунич Д. П. Записки // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 246).

стал «Сионский вестник»³¹⁷. Хотя «Сионский вестник» и явился заметным событием в русской жизни³¹⁸, мало кто пытался всерьез исследовать его тексты именно с точки зрения богословской³¹⁹.

Лабзин исходит прежде всего из единства философии (не всякой) и богословия: «*Philosophia est rerum divinarum hominarumque scientia*»³²⁰. Все народы в своих священных книгах сохранили знание, переданное им праотцами, которые в свою очередь получили его от самого Бога, «почему Платон в своем

³¹⁷ Сам Лабзин писал в анонсе к первому номеру «Сионского вестника»: «сего же рода книг, кажется, у нас недовольно, и христианского журнала никогда еще не бывало» (СВ. 1806. Ч. 1. С. 7).

³¹⁸ «Первая книжка “Сионского вестника” была встречена с большим сочувствием... Митрополит Амвросий выразил свое сочувствие журналу и не только рекомендовал духовенству читать его, но в письме к лицу, просившему о пропуске одной духовной книги, советовал исправить ее по примеру Сионского вестника... Тогдашний митрополит московский Платон домогался узнать имя издателя, сам читал и другим поручал читать с тем, не найдут ли они в «Сионском вестнике» чего-либо противного вере, говоря, что журнал этот пристыжает духовенство тем, что человек светский принял на себя роль проповедника... Только один митрополит киевский Евгений, знаменитый ученый того времени, находил в журнале некоторые недостатки... как бы то ни было, но это издание, первое в своем роде на Руси, приобрело множество читателей...» (Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты... С. 74–75). Н. Н. Булич уточняет: «Митрополит Евгений в частном письме к кому-то, нападая на догматические промахи издателя, несоответствующие православию, очень, однако, хвалит Сионский вестник: “Он многих обратил, если не от развращенной жизни, то по крайней мере от развращения мыслей, бунтующих против религии, и это уже великое благодеяние человечеству”» (Н. Н. Булич. Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. СПб., 1902. С. 377). Ср. также у о. Георгия Цветкова: «Тот из духовных, кто успел развиться жизнью и образованием, кто чувствовал неудовлетворенность, жажду и стремление к усовершенствованию своих нравственных сил, тот непременно ощущал на себе дух времени, а мистицизм был тогда в духе времени. Мы помним еще нескольких таких лиц из московского духовенства. Они были, надобно правду сказать, лучшими людьми между своими и пользовались общим уважением. А большинство — мы также и большинство помним — ничего не знало, кроме семинарской латыни: не римской классической латыни, а своей собственной, переведенной с русского и не выходившей за пределы обиходных сентенций и разных нравоучительных пословиц. Но и для них Сионский вестник был самым приятным материалом для чтения, по чистоте и нравственности идей и необыкновенной для того времени легкости слога. Старики до гроба вспоминали об этом журнале с восторгом» (Цветков Георгий, свящ. Сионский вестник. Периодическое издание. С.-Петербург. 1806, 1917, 1818 гг. // Духовный вестник. 1862. Т. II. С. 404).

³¹⁹ Цитируемая работа Дубровина больше касается жизненного пути Лабзина и хотя содержит ряд верных наблюдений о тогдашнем мистицизме вообще, но глубиной анализа в этом смысле не отличается — например, в число мистиков заносится, как выше уже отмечалось, и митр. Платон. Ничего ценного в этом смысле не добавляет и работа свящ. Г. Цветкова.

³²⁰ СВ. 1806. Ч. 1. С. 13.

Тимее называет сие ведение верою и говорит о сей вере, что *она для истины то же, что сущность для вещей*³²¹. В этом резкое отличие философии древней от новейшей, которая основана на человеческих мнениях, а потому и выражает только мнения ее авторов³²², и с этой точки зрения Кант по сравнению с Платоном более язычник, а последний — более христианин, ибо даже в его «Государстве» можно усмотреть черты не просто идеального общественного устройства, но Церкви³²³. Следует отметить, что, в отличие от авторов школы, речь здесь идет вовсе не о согласии естественного разума с истинами Откровения, напротив: «естественный разум» современных философов как раз и *противопоставляется* Откровению, а вместе с ним и тем древним авторам, которым оно, как Платону, тем или иным способом было доступно. Если у преосв. Феофана грань проходит между Божественным и человеческим богословием, то у Лабзина, в свою очередь, — между богословием и «божественной» философией с одной стороны, и «человеческой» философией — с другой. Разница между первым и второй только в источниках: для богословия таковым служит Писание, для «божественной» философии — «священные книги» всех народов. Потому «ведение» Платона в сущности не ниже евангельского, «божественная» философия не столько «служанка» богословия, сколько родная сестра последнего, а Царство Божие если

³²¹ Там же. С. 14–15. Платон — любимый философ Лабзина, и его прозвание «божественный» он прямо соотносит с тем, что Платону были известны некие богооткровенные истины, например, о страданиях Спасителя. См.: Там же. С. 16–17.

³²² «И так философия Вольфова, Лейбницева, Кантова, Вольтерова, Руссова и проч. есть не что иное, как состав мнений Вольфа, Лейбница, Канта, Вольтера, Руссо, а не более» (СВ. 1806. Ч. 3. С. 20).

³²³ «Из всего сего очевидно, что Платонова книга о гражданстве не есть система некая, а описание сообщества первых человеков и *будущего* их гражданства, когда будет едино стадо и один пастырь. И то и другое доказывается из того, что в сем сообществе он полагает, чтобы все были один дух и одна душа, и чтобы у них все было общее... Сие предположение явно есть изображение будущего состояния, в котором все будут равны и все будет общее без всякого различия, кроме степени или качества сил и добродетелей, и где все общество будет связано только тесною любовью друг к другу, что благо каждого будет общим благом; а ежели при сем заметить, что Платон и разделил свое гражданство на 12 частей или классов, то ясно окажется, что разделение народа Божия на 12 колен и утверждение града Божия на основании из 12 камней было не неизвестно древним Мудрым» (Там же. С. 31–32).

не масонский орден, то «золотой век», представление о котором, почерпнутое у того же Платона, для Лабзина составило *идею* церкви.

Что касается толкования Писания, то здесь Лабзин обнаруживает, по крайней мере, знакомство со взглядами школы, ибо, как и она, уверен, что «лучшее средство есть, чтобы Священное Писание изъяснить Священным же Писанием»³²⁴. Но главная, принципиальная посылка заключается все же в том, что истинное знание — то самое «ведение», которое составляет содержание истинной веры и дается по вере, — рассеяно во всем человечестве среди истинно верующих.

Для получения его необходимо жить чисто, любить истину, иметь смирение и быть готовым на всякое самопожертвование³²⁵.

Результатом является проникновение в тайную суть слов и вещей. Так же как в Священном Писании следует различать букву и дух, а точнее *слова* и дух, так и помимо языка слов существует еще гораздо более универсальный, чем первый, язык вещей, или язык «иероглифический»³²⁶.

Свое представление о Церкви Лабзин строит на единстве внутренней, мистической жизни, мистического пути к обожению, единстве, превосходящем видимые границы христианских конфессий и даже различных религий. Всякий истинный христианин есть мистик, но и всякий мистик есть христианин постольку, поскольку приближается к истинной жизни в Боге³²⁷. При этом вопрос о критерии истинности или ложности мистического пути переносится естественным образом в плоскость личной внутренней аскезы, способной при

³²⁴ СВ. 1806. Ч. 2. С. 243.

³²⁵ См.: СВ. 1817. Ч. 4. С. 60. Ср. выше у свт. Георгия Конисского.

³²⁶ «Обряды суть также сей язык, в них изображались все вечные истины, и мудрые читают их, как мы — буквы. Древние предвосхитили нас в сем языке, который постояннее, полнее, короче, плодотворнее и велеречивее» (СВ. 1806. Ч. 2. С. 6).

³²⁷ «Всякий мистик есть христианин, потому что если бы он и не принадлежал к исповеданию христианскому, то его внутренне верование столько походит на веру христианскую, что он, вступая в истинное святилище мистики, непременно познал, признал и принял бы религию христианскую; подобно как чада авраамовы, главнейшие мистики ветхого завета, были христиане по вере в обетованного Мессию, на которого всю надежду свою они возлагали» (СВ. 1817. Ч. 6. С. 67–68).

правильном употреблении привести к цели, независимо ни от чего другого³²⁸. Потому и все разделения среди христиан суть человеческие, тогда как единственное разделение в христианстве — это разделение между *ветхим человеком* и *новой тварью* во Христе³²⁹.

В отношении таинств Лабзин в 1806 году стоял на весьма сомнительных позициях, что и послужило во многом причиной первого запрещения «Сионского вестника»³³⁰ (как, впрочем, и второго³³¹).

«Сионский вестник» 1817—1818 гг. также немало места уделяет вопросу о таинствах — преимущественно Крещению и Евхаристии, стараясь разъяснить их действие: «как Дух Божий проникает и освящает душу человека: так вода живая яже превыше небес, проникает и освящает тело человека и дает ему жизнь, которая сообщается быть может»³³². Отсюда — исцеления головными повязками Павловыми, исцеление кровоточивой жены, прикоснувшейся к ризе Спасителя и тому подобные случаи, ибо «земные тела таких праведников проникнуты бывают живою небесною тинктурою»³³³. Эта духовная телесность есть преимущество Нового Завета перед Ветхим и следствие искупительного подвига Спасителя. Поэтому следует разделять крещение водою и крещение Духом, из которых первое было принадлежностью Иоанна, а второе Спасителя, почему первое еще и не доставляет жизни³³⁴. Евангельское именование Духа *живою водою* указывает именно «на Его телесно-духовное действие... ибо Дух действующий телесно-духовно, есть главное в христианском учении»³³⁵. Мнение

³²⁸ См.: СВ. 1806. Ч. 1. С. 225–228.

³²⁹ «Надлежит прежде попещись о надлежащем исполнении того, что узаконил Господь; а потом уже заботиться о исполнении того, что учреждено человеками. Это есть истина и мы не боимся ее вымолвить» (СВ. 1817. Ч. 4. С. 392). Как не вспомнить тут преосв. Феофана с его боязнью «человеческих» преданий.

³³⁰ Ср.: СВ. 1806. Ч. 1. С. 311 и 331–332.

³³¹ История запрещения подробно описана в цитируемой работе Н. Ф. Дубровина.

³³² СВ. 1817. Ч. 4. С. 180–181.

³³³ Там же.

³³⁴ См.: СВ. 1817. Ч. 5. С. 24–25. Ср.: Там же. С. 113.

³³⁵ СВ. 1818. Ч. 7. С. 49–50.

подтверждается большой выпиской из «Огласительных поучений» св. Кирилла Иерусалимского.

Вообще, если ранний «Сионский вестник», демонстрирует начитанность автора прежде всего в классической и новой философии, то поздний характерен обширными выписками как из отцов Церкви (Иоанна Златоуста, уже упомянутого Кирилла Иерусалимского), так и авторов «Добротолюбия»³³⁶. Наконец, что еще более важно, свои мысли Лабзин подтверждает порой и ссылками на богослужебные тексты³³⁷. Традиционный русский вкус и любовь к богослужению побеждают в нем. «Провидение судило мне родиться между христианами и от христианских родителей: следовательно, и вера моя непременно должна быть христианская»,³³⁸ — пишет он в 1817 году, парадоксальным образом, при всей независимости от бытового христианства приводя классический аргумент именно его последователей.

Кажется, Церковь все же не была для него, как для Лопухина, только внешним прикрытием ордена³³⁹. Как бы вольно ни понимал он христианство, масонские пассажи в стиле «Духовного рыцаря» у него не встречаются. Именно Христос и христианство были для него вершиной и философии, и богословия. «Христианство, сохраненное чрез свидетельство Ветхого Завета, соединяет все веки»³⁴⁰, — пишет он, однако и здесь настаивает на универсальности христианства не только в том смысле, что истинные философы древности могли быть «христианами до Христа», но что и ныне среди не ведающих Христа могут быть «истинные христиане»: ведь сказано, что Бог желает спасения всем человекам, стало быть, и для таковых Он — Спаситель, хотя и в первую очередь для верных, но «поелику Христа есть очистительная жертва за грехи мира, то

³³⁶ См.: СВ. 1817. Ч. 5. С. 9–12.

³³⁷ См.: СВ. 1817. Ч. 4. С. 155–156.

³³⁸ СВ. 1818. Ч. 7. С. 8–9.

³³⁹ Ср. мнение о Лабзине И. Чистовича: Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. С. 155–156.

³⁴⁰ СВ. 1806. Ч. 1. С. 50.

нельзя в сем смысле отвергать всеобщности»³⁴¹. Как видно, здесь также ставится вопрос об *истинном христианстве*³⁴², однако ответ на вопрос *ubi ecclesia?* остается неопределенно широким: «Христос не требовал, чтобы все *право мыслили*, но чтобы *право поступали*»³⁴³.

Итак, философско-богословское наследие Лабзина может быть очерчено следующим образом.

Оно захватывает гораздо более широкий и глубокий пласт философского и богословского материала, чем это обнаруживается, например, у Лопухина. Сам язык Лабзина гораздо более органичен, гибок и адекватен исследуемым проблемам.

Придавая важнейшее значение Писанию, Лабзин согласен со школой в том, что оно должно изъясняться «само из себя», будучи избавлено в своей трактовке от «предвзятых мнений», разумея под ними прежде всего догматические расхождения конфессий.

Высказываемая авторами школы мысль о согласии естественного разума с Божественным Откровением — иными словами, согласии философии и богословия, — у Лабзина преобразуется в мысль о единстве данного богословам и древним философам Откровения, которое он противопоставляет «человеческим мнениям» (естественному разуму) новой философии.

³⁴¹ Там же. С. 283.

³⁴² Ю. Е. Кондаков пересказывает выступление А. Ф. Лабзина в ложе «Умиравший сфинкс»: «Во время другого собрания А. Ф. Лабзин заявлял, что главная цель человека — открыть внутри себя Царство Божие... В развитии человека А. Ф. Лабзин указывал две ступени: первая — познание закона, вторая — переход от закона к благодати. Необходимость этого перехода объяснялась тем, что получив знание, человек понимает, что без высшей помощи очиститься не может. В этом случае А. Ф. Лабзин обращался и к церковному опыту, указывая, что “в нашей Святой Церкви благодать воплощается через рукоположение и крещение”» (Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления... С. 48). См. также в «Сионском вестнике»: «И у нас идет как бы война между любителями внутреннего и приверженцами наружного. Стоит только заговорить что-нибудь о внутреннем, чтобы попасть или в духоборы или в мартинисты! Я знаю, что самого отца Восточной Церкви Исаака Сирина, переведенного на славянский язык усердными из монашествующих, другие не постыдились назвать мартинистом; потому что в книге его содержится учение о внутренних путях освящения человека, согласное с мнениями тех, коих называют мартинистами» (СВ. 1817. Ч. 6. С. 8).

³⁴³ СВ. 1817. Ч. 6. С. 35–37.

Согласно Лабзину, всякое истинное стремление к Богу не может не привести ко Христу, возможность же повсеместного соединения с Ним обеспечивается растворенной в мире «духовной телесностью» Спасителя: всякий истинный мистик — христианин, и всякий истинный христианин — мистик.

В то же время, Лабзин ищет опоры уже у церковных авторов и в церковном учении. Его, в известном смысле, трагедия, состоит в том, что не оно, но наставления профессора Шварца утолили первоначально его духовный голод, положив тем самым для него предел «егоже не преjdeши», хотя его личная бытовая церковность не подлежит сомнению.

1.6. Богословские итоги периода

Миссия Церкви, как известно, состоит в примирении человека с Богом (2 Кор. 5: 20) и может быть сведена к двум императивам: идти в мир (Мф. 28: 19) — увести из мира (Ин. 15: 19). Об этих двух аспектах миссии здесь и ниже будет говориться как об *освящении* и *обождении* ³⁴⁴, причем под первым будет пониматься исхождение Церкви в мир, а вместе с нею и нисхождение нетварного в тварное, Божественное воздействие на тварь; а под вторым — исхождение, изведение из мира, восхождение тварного к нетварному. Оба эти аспекта неразрывно связаны между собой, хотя освящение и предваряет обождение, по крайней мере казуально (Ин. 15: 5). Если один из важнейших вопросов богословия освящения есть вопрос о том, как нетварная благодать обитает в

³⁴⁴ Представление об этих двух действиях Церкви (*освящение* и *обождение*) вполне традиционно для отцов. «Слово воплощается, и тварь восходит к Богоподобию. “Воплощение” и “обождение” — это два сопряженных движения» (Флоровский Г., прот. Восточные отцы V—VIII веков. Париж, 1933. С. 209). В данном случае *воплощение*, очевидно, подразумевает то же, что и *освящение* — вхождение Бога в мир, Нетварного в тварное. Как пишет пр. Максим Исповедник: «Что Слово “одебелевает” сказано богоносным учителем в том, как я полагаю, смысле, что или Слово, Которое есть простое и бестелесное и питающее по порядку все божественные силы на небе, удостоило и посредством Своего пришествия во плоти от нас взятой, ради нас по нам без греха одебелеть, и подходящими для нас словами и примерами выразить превосходящее силу всякого слова учение о неизреченных предметах. Или же [в том смысле]... что ради нас, дебелих помышлением, Он приял воплотиться и выразиться в буквах и слогах, и звуках, дабы от всех сих нас, последующих Ему, вскоре собрать к Себе, соединив Духом, и возвести к простому и безотносительному разумению о Нем, настолько ради Себя стянув нас в единство с Собой, насколько Сам ради нас распространился по причине снисхождения» (Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 260–261). Поэтому, мягко выражаясь, странным — или уж, во всяком случае, далеким от святоотеческой мысли — выглядит следующее утверждение С. Хоружего: «В своем существе, она [установка освящения] типична и характерна для мифологического, магического, символического сознания, иначе говоря, для языческой религиозности, откуда и передалась Православию; вполне показательно, что в богословие она проникала прежде всего через псевдо-Ареопагита, этого главного внедрителя и проводника неоплатонизма в христианстве... помимо отношения к институтам власти, она находит для себя почву в обряде (обрядоверие), в присущей Православию тенденции к гипертрофированию храмового и литургического символизма и т. п. Но в то же время, в отличие от аскетической установки обождения, прямо и непосредственно воспроизводящей устремления первохристианского и новозаветного сознания, его отношение к Богу и миру, — установка освящения имеет лишь шаткую, оспоримую опору в Писании и вероучении» (Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 212–213).

вещественности тварного мира, то для богословия обожения это вопрос о том, как возможно приближение твари к обитающему в нетварном — *неприступном* — свете Богу.

Когда-то (во второй половине XV в.) русское богословие дало одновременно двух равновеликих представителей как традиции, делающей акцент на *обожении*, так и принципиально исходящей из задач *освящения*, — преподобного Нила Сорского, с его крайними формами ухода от мира, и преподобного Иосифа Волоцкого, давшего оригинальное богословское обоснование деятельности Церкви в миру.

Согласно ему, созерцая икону, «мы почитаем не вещь, но вид и образ Божественной красоты»³⁴⁵. Но поскольку эта красота в то же время есть красота *тварного* мира, постольку она может обнаруживаться не только в иконе, но и в мире вообще. Мир освящается благолепием и благочинием жизни. Красота храма есть красота Церкви, Красота Церкви есть красота храма, и «ничто так не радует нас в жизни, как благолепие церковное»³⁴⁶, и это так потому, что Христос есть Бог *устав*³⁴⁷ (курсив мой — прот. П. Х.). Стало быть, можно сказать еще более сжато: мир освящается *уставом*³⁴⁸.

Эта концепция преподобного Иосифа вовсе не отрицала обожение, но предлагала идти к нему через освящение³⁴⁹, сосредотачиваясь на последнем, и, в конечном счете, эта посылка не была ложной, ибо освящение «предваряет». Равновесие сохранялось до тех пор, пока на одной чаше весов «лежал» Ферапонтов монастырь с фресками Дионисия, а на другой — скит преподобного

³⁴⁵ Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. М., 1993. С. 144.

³⁴⁶ Там же. С. 204.

³⁴⁷ «... жизнь Отчая от жизни, устав и Слово, нас ради становится Человеком...» (Там же. С. 107).

³⁴⁸ Сосредоточившись на уставе как выражении божественной упорядоченности мира и быв в этом отношении вполне оригинален, прп. Иосиф в то же время в своем восприятии Церкви как «неба на земле» имел несомненного предшественника в лице митрополита Фотия. См., напр.: Фотий, митрополит Киевский и всея Руси. Сочинения. Книга глаголемая Фотиос. М., 2005. С. 149.

³⁴⁹ «Понудим себе в дело Божие, прежде о телесном благообразии и благочинии попецемся. Потом же и о внутреннем хранении, и дело сие возлюбленно имамы всех дел честнейши» (Иосиф Волоцкий, прп. Духовная грамота // Древние иноческие уставы. М., 2001. С. 64).

Нила Сорского, но уставное благочестие перевесило в истории. Последствия известны: раскол и — как реакция на него в том числе — церковные реформы Петра.

Теперь я подхожу к сути проблемы. После тяжких потрясений первой половины XVIII века преподобный Паисий Величковский явился в монашестве как органичный продолжатель дела преподобного Нила Сорского, и это стало возможным потому, что 1) исихазм, как богословие обожения, столетиями уже существовал в рамках разработанной и устойчивой монашеской традиции; 2) реформы, нанеся ощутимый удар по монастырям вообще, не коснулись самого монашеского быта, как принципа жизни. Иным оказалось положение Церкви в миру, где уставное благочестие, составлявшее до сих пор суть богословия освящения в русской жизни, было отвергнуто принципиально: и на уровне государственных реформ быта, и на уровне *существенного пересмотра взглядов богословской традиции*.

Доктринальная суть новой школы изложена в «Пролегоменах» к «Theologia Christiana» преосв. Феофана, представивших слово Божие как единый источник богословия, и резко разграничивших Откровение (или Божественное богословие), как объективную данность, и «научное богословие», как изучающий ее субъект. Находящееся, собственно, «между ними» предание было объявлено подверженным «предвзятым мнениям» и подлежащим критике «научного богословия» на предмет соответствия его — предания — Писанию³⁵⁰.

Если данная схема была, вполне возможно, заимствована преосв. Феофаном у протестантов, то у них она отвечала перенесению на слово Божие функций Церкви как источника богообщения. При этом мысль протестантских богословов склонялась именно к тому, чтобы отказаться от освящения мира в принципе, что согласовывалось с общим ходом секуляризации или десакрализации Запада.

³⁵⁰ Здесь стоило бы обратить внимание на то, что и у протестантов разграничение Писания и предания произошло на «филологической основе», только не за счет перевода предания в иное (латинское) языковое поле, а наоборот — выведение Писания, переведенного на современные языки, из общего поля латиноязычного предания. Как бы то ни было, это подтверждает закономерность явившихся следствием этого и там, и там процессов.

Реакцией на последнюю, в конечном счете, и явился постулат о возможности внецерковного обожения или, по-другому, вхождения в Церковь небесную — «невидимую» — помимо Церкви «видимой» — земной.

Однако в России, при наличии *de facto* сакраментальной церковной жизни, «научное богословие» не могло игнорировать ее и чувствовало необходимость разграничиться в этом вопросе с протестантами, что обнаруживало себя в двойной цели Феофанова богословия, сводящейся к богопознанию (через слово Божие) и богочитанию (через сакраментальное служение).

Таким образом, устанавливались два равнозначных по важности источника церковной жизни: Писание и таинства. Их единство подчеркивалось постулатом о том, что и *то* и *те* в равной же степени являются подателями благодати Христовой. Писанию в этом смысле отдавалось даже первенство, подкреплявшееся, судя по всему, авторитетом блаженного Августина («таинство есть как бы видимое слово»), хотя последний в данном случае разумел не конкретно слово Писания, но вообще «слово веры» [*verbum fidei*].

Утверждалось далее, что таинства суть знаки не только указующие, но и «метаботика»³⁵¹ — сообщающие. Однако с этим утверждением, никак не раскрытым, плохо сочетались 1) недостаточное различие таинств ветхо- и новозаветных; 2) осязаемая десакрализация церковной жизни, подкреплявшаяся страхом «обожесть вещь»³⁵². В результате оказывалось, что призванный отсеять суеверия «скальпель» «научного богословия» рассекал небесное и земное в жизни Церкви.

Сам преосв. Феофан, с его одновременной склонностью к *августинизму* и *гуманизму*, судя по всему, не очень тяготился этим и даже с удобством для себя при необходимости незаметно переходил с одного уровня на другой. Именно поэтому так спорны (и оспариваемы) были зачастую его выводы. Он сам носил в

³⁵¹ Procopovic F. *Christianae orthodoxae theologiae*... Т. 9. Р. 484.

³⁵² Для преосв. Феофана, как указывалось, храм есть место «само собою просто вещественное, несловесное и нечувственное, но аки бы словесное внушает нам спасительная памяти» (Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 3. С. 251).

себе и тезис, и его отрицание³⁵³, он беспощадно обнаруживал уязвимые места оппонентов и традиции, но синтеза и исцеления он не дал.

Однако если *тридентизм* ранней киевской школы остался достоянием своего времени, то *августинизм* школы Прокоповича оказался значительно более плодотворным для русского богословия, как и на Западе, послужив оружием против антропоцентризма «объязычевшегося» общества. Только произошло это немного позднее, и не случайно характерные августинианские черты обнаруживаются в богословском дискурсе святителя Тихона Задонского.

Преосвященному Феофану наследует круг церковных авторов, с одной стороны, вслед за ним стремящихся дать библейское обоснование современной государственной и общественно-церковной жизни (святитель Георгий Конисский, митрополит Платон, архиепископ Анастасий), с другой — приходящих к мысли о необходимости (также выводимого из Писания) «внутреннего» христианства как альтернативы разрушенному церковному быту (тот же святитель Тихон, архиепископ Анастасий; в меньшей степени — митрополит Платон) — ими был, таким образом, поставлен вопрос о возможности «обожения в миру»³⁵⁴, и уже это было несомненным выходом за рамки «научного богословия» школы.

При этом экклесиология и сакраментология у этих авторов разработаны, как правило, слабо и не превосходят Феофанову, рассмотрение же церковно-государственных отношений приводит к мысли не столько о воцерковлении и освящении жизни общества, сколько об обожествлении государства (за исключением святителя Тихона), что в результате сводится практически к разделению функций освящения и обожения соответственно между государством и Церковью (особенно это заметно у Братановского). Но это перенесение *некоторых черт* Церкви на *государство* вызвало обратную реакцию, и

³⁵³ Собственно, его августинизм точно также отрицался в известном смысле его имперскими идеями.

³⁵⁴ «Немного общего у Тихона Задонского и у старца Паисия Величковского, — по душевному типу они мало похожи, но дело у них было одно» (Флоровский Г., прот. Пути... С. 125).

«Некоторые черты о *внутренней* церкви» Лопухина, судя по всему, суть во многом ее порождение³⁵⁵.

Действительно, насильственное отделение жизни церковной от жизни гражданской болезненно затронуло именно представителей общества, с одной стороны, ощущавших это разделение как неутоленный духовный голод, с другой — не готовых искать его утоления в церковности и в Церкви, «правление» которой казалось им «ныне больше учреждением политическим».

Писатели этого круга (Лопухин, Лабзин) тем более обращают внимание на недостаточность «внешнего» христианства и также ратуют за необходимость нравственного внутреннего возрождения. Характерно, что именно они поднимают вопрос о Церкви, не находя, очевидно, его удовлетворительного разрешения в богословии школы (представителей которой спасала в этом отношении прежде всего врожденная бытовая церковность). А поскольку современная Церковь видится им слишком далекой от предносящегося идеала³⁵⁶, постольку они стремятся выстроить свою «надцерковную» эклесиологию. В ней, с одной стороны, поиски всеобщей мудрости заставляют их прийти к мысли о «иероглифичности» таинств, с другой — там, где они говорят о новой связи духовного и телесного начал, являющейся следствием Боговоплощения, их воззрения основываются на пантеистическом представлении об излиянии «телесности» Спасителя в мир.

В области аскетики и авторы школы, и мирские мыслители прибегают к сочинениям западных писателей (Ардт, Фенелон и др.). В отношении вторых это скорее всего объясняется тем, что православная аскетическая письменность им просто неизвестна. Авторы же школы, очевидно, не представляют, как известные

³⁵⁵ Vgl.: Müller L. Die Kritik des protestantismus in der russischen Theologie vom 16—18. Jh. // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. 1951. № 1. S. 88.

³⁵⁶ Ср. у Ю. Кондакова: «Биография Д. П. Рунича весьма характерна для представителей “просвещенного” российского дворянства начала XIX века. Ориентируясь на Европу, российскую действительность своего времени они считали “ветхой” и “отсталой”. С этих же позиций оценивалась Русская Православная Церковь и клир» (Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления... С. 80).

им сочинения отцов древности могут быть приложены к реалиям современной жизни.

Таким образом, исторически-новые условия бытия Церкви (в известном смысле, уникальные для православия вообще) поставили и новые задачи перед богословием «освящения». Раньше Божественная жизнь зримо открывалась в храмовом богослужебном пространстве-времени, в красоте иконы, проецирующей в конкретные формы земной жизни. Теперь даже и на Писание предложено было смотреть лишь как на формальный объект «научного богословия», а представление о «слове-знаке» (*завесе* — по определению митрополита Платона) оставляло в совершенном недоумении относительно того, какое живое отношение этот знак имеет к стоящему за ним и скорее *скрываемому*, чем *открываемому* Божественному бытию. Именно поэтому так легко распространились тогда западные учения об обожении помимо освящения, ведь и церковные учителя легко соглашались с тем, что «знак не может быть без вещи означаемой, но вещь означенная может быть и без знака»³⁵⁷. Следствием этого был обнаружившийся разрыв между обожением и освящением вообще, предстающий также как разрыв между *внутренней* и *исторической* Церковью.

Ведь если речь идет о сакральном присутствии Церкви в мире, то новозаветные тексты говорят об этом совсем мало, а ветхозаветные, хотя и много сообщают об истории Церкви Ветхозаветной, замкнуты сами в себе. Иными словами, Новый Завет дает основание для учения о мистической жизни Церкви (*Царство Божие внутри вас есть* Лк. 17: 21), Ветхий — о ее жизни в истории, однако в истории, строго говоря, уже минувшей. Как связать одно и другое так, чтобы выразить представление о делящемся до конца времен сакральном действии и присутствии Церкви в мире? Для того, чтобы ответить на этот вопрос через то же слово Писания, необходимо, очевидно, установить связь между его исторической и догматической координатами, а для этого преодолеть чисто

³⁵⁷ Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 13. С. 251–252.

рациональный подход к нему. Однако, желая работать со словом Божиим как познаваемым объектом, «научное богословие» очевидным образом было вынуждено десакрализировать его³⁵⁸.

Следовательно, с точки зрения богословия, корень всех противоречий и проблем XVIII столетия позволительно свести, в конечном счете, к одной, главной: *противоречию между представлением о слове Божием как сущностном основании не только богословия, но и сакральной жизни Церкви и одновременной десакрализацией его как предмета «научного богословия».*

Остается указать на того, кто разрешил ее.

³⁵⁸ Еще Флоровский отмечал, что у митрополита Платона «очень недостаточно показан всюду сакраментальный смысл церковности» (Флоровский Г., прот. Пути... С. 112).

2. ФОРМИРОВАНИЕ БОГОСЛОВСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА

Понятие метода в науке слишком многопланово, чтобы не уточнить, что будет разуметься под ним ниже. Преосв. Феофан считал, что под методом следует понимать «упорядоченное и согласное с сутью самого предмета, последовательное расположение того, что должно быть изложено»³⁵⁹. Однако не *система* богословия, а *принципы* богословской работы святителя Филарета будут реконструироваться ниже, так как гипотеза исследования предполагает, что именно они позволили святителю разрешить богословские проблемы предшествующего столетия.

Все, писавшие о святителе Филарете, даже такие разные авторы как, например, М. Тареев и прот. Г. Флоровский, единодушно согласны в том, что слово Божие было для него важнейшим источником христианского учения³⁶⁰. В этом смысле святитель был вполне учеником митрополита Платона и человеком школы. Этот факт сегодня не нуждается в доказательствах. Необходимо рассмотреть только, *как* и *что* надстроил святитель на этом основании. Для этого необходимо прежде всего прибегнуть к сопоставлению его текстов с другими богословскими источниками эпохи. При этом целью анализа будет не только определение того (неповторимо «филаретовского»), что отличает первые от вторых, но и того, *каким образом* это «филаретовское» возникает. Сухой остаток

³⁵⁹ Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 1. Р. 8.

³⁶⁰ См.: Тареев М. Митрополит Филарет как богослов // К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета, митрополита Московского. Сергиев Посад, 1918. С. 55; Флоровский Г., прот. Пути... С. 177–178. Ср. у самого святителя Филарета: «Единый и достаточный источник учения веры есть откровенное слово Божие, содержащееся в Писании» (Изложение разности между Восточною и Западною церквю в учении веры, составленное высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 2 (Материалы). С. 17). Конечно, это «ранний» Филарет, и в предисловии публикаторов говорится, что святитель в позднейшие годы хотел дополнить и исправить в чем-то свое сочинение (См.: Там же. С. 15), но теперь речь как раз и идет об исходной точке.

даст, очевидно, искомое представление о методе. Самый порядок рассмотрения будет в целом следовать хронологическому принципу.

2.1. Становление личности и стиля

Документов, по которым можно восстановить детство святителя, совсем немного: десяток, а то и менее консисторских справок, небольшое количество собственных его воспоминаний, записанных уже в конце жизни, несколько ценных страниц о Коломне конца XVIII века вообще и о семействе святителя в частности у Н. П. Гилярова-Платонова³⁶¹, — вот, пожалуй, и все. Из этих документов следует:

*Святитель вырос в обстановке допетровского церковного быта*³⁶². Сохранению последнего, надо думать, способствовало и то, что до начала XIX века Коломна была епархиальным городом. Н. П. Гиляров-Платонов не без горечи писал о конце епархиального периода Коломенской истории: «Опустела родина. Она подошла под тот тип казенщины, который там раньше, там позже, но неуклонно повсюду овладевает Россией, стирая все бытовое, местное, историческое»³⁶³. Впрочем, именно тогда будущий святитель свою «малую родину» и покинул.

Быт среды одушевлялся *личным благочестием предков*. Известно завещание деда святителя, ради уединенной молитвенной жизни задолго до смерти отказавшегося от прихода в пользу старшего сына³⁶⁴. Известно, что отец святителя, став настоятелем Троицкого храма, специально заказал для своего дома икону Пресвятой Троицы.

³⁶¹ См.: Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого: В 2 ч. Ч. 1. М., 1866.

³⁶² В ведомости, представленной в Коломенскую Консисторию в 1787 году у священника Михаила Феодоровича значится «сын не определенный в причет и в подушный оклад не положенный, Василий, 5-ти лет, Часослов обучает» (Корсунский И. Н. Предки Филарета // РА. 1894. Кн. 2. № 5. С. 39). При императоре Павле, правда, коломенским семинаристам велено было носить косички и треуголки, однако сломить силу быта это не смогло.

³⁶³ Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого. Ч. 1. С. 45.

³⁶⁴ См.: Духовное завещание священника XVIII века // РА. 1889. Кн. 1. № 3.

К этому утвержденному традицией и бытом благочестию добавилась — на общем фоне заметная — *образованность отца*³⁶⁵. Будучи лаврским семинаристом, святитель ищет для последнего книги латинских классиков, и сам, уже находясь в должности ректора Петербургской академии, не раз прибегает к помощи отцовской библиотеки, которой он кроме прочего был обязан и приемом в московскую семинарию³⁶⁶.

Однако все эти объективные обстоятельства могли иметь или не иметь значение для будущего только в зависимости от главного: отношения к ним самого святителя. Обычно, чтобы охарактеризовать последнее, цитируют его известное «Слово» при посещении Коломны в 1822 году, произнесенное на знаменательный текст *Иже любит отца или мать паче Мене, несть Мене достоин* (Мф. 10: 37):

«Сердце мое готово теперь воспеть сему граду песнь... *вопросите, яже о мире Иерусалима: и обилие любящим тя! Буди же мир в силе твоей, и обилие в столпостенах твоих. Ради братьий моих и ближних моих, глаголах убо мир о тебе* (Пс. 121: 6—8). Но что слышу? Сию сладкую песнь пресекает грозный глас заповеди Христовой, которая, как будто по особенному намерению, ныне оглашает меня среди сего храма. *Иже любит отца или мать паче Мене, несть Мене достоин: и иже любит сына или дочь паче Мене, несть Мене достоин.* Что же буду делать? Восприиму иную песнь песнопевца Израилева: *не Богу ли повинется душа моя* (Пс. 61: 2)? *Покорю любовь к ближним и братьям, — покорю любви к Богу и Христу; забуду люди моя, и дом отца моего, и потщуся помнить токмо людей Господних и дом Отца небесного*»³⁶⁷.

Сказанное, однако, не означает отвержение прошлого. Вообще, из данного в опыте жизни ничто не отвергается святителем, но занимает свое место в едином и

³⁶⁵ См.: Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого. Ч. 1. С. 69–70.

³⁶⁶ См.: Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 507–508.

³⁶⁷ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 2. С. 102.

слагающемся из органически сопряженных частей целом³⁶⁸. С этой фундаментальной особенностью филаретовского гения нам придется столкнуться еще не раз.

В годы обучения и преподавания в Московской семинарии для характеристики личности будущего святителя появляется новый важный источник: письма. Они также хорошо известны. Однако в них есть несколько моментов, до сих пор не вполне оцененных исследователями.

Прежде всего их объединяет, очевидно, единство настроения, единство сентиментально-романтического взгляда на жизнь: с одной стороны, вообще свойственного известному возрасту (в 1803 году будущему святителю исполнился только 21 год), с другой — вполне согласного со вкусами и стилистикой эпохи³⁶⁹. Последнее — *важно*, так как речь идет о новом культурно-мировоззренческом пласте, вряд ли знакомом святителю по коломенским годам. Это, быть может, первый дошедший до нас пример его *филологической работы* с «внешним» материалом. Таким образом, обнаруживается еще одна черта личности святителя — *открытость новому и способность к органичному усвоению его*.

Если сентиментальные настроения оставляют святителя вместе с юностью, то до конца жизни ему сопутствует заметный уже в эти годы интерес к тому, что тогда называли *явлениями духа*, — иными словами, ко всему таинственному, сокровенному³⁷⁰. Несомненно, врожденная мистическая одаренность была

³⁶⁸ См., напр.: Из воспоминаний игумении Евгении о Московском митрополите Филарете // Филаретовский альманах. Вып. 3. М., 2007. С. 185.

³⁶⁹ См.: Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 9, 28. Ср.: Филарет, митрополит Московский, свт. Письма Пономареву Г. Г. // ТулЕВ. 1907. № 43. С. 688.

³⁷⁰ Письмо к отцу от 18 апреля 1801: «Еще слышали мы новость, может быть, Вам уже известную, однако я не успел написать. Неподалеку от Ромна явился образ Богоматери, производящий чудеса неслыханные. Во время молитвословия на нем видны были слезы и каплями выходили слова: покайтесь и веруйте; так же слышался голос, который ни с чем сравнить не можно, и которого несколько, бывший там для освидетельствования протопоп положил на ноту. Все сие читал я в записке, присланной из Москвы к нашим начальникам» (Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 11—12).

присуща святителю.³⁷¹ Однако она являлась не следствием романтической экзальтированности (с которой он так легко расстался), но скорее, по справедливому замечанию исследователя, свойством ума³⁷².

Это *свойство ума*, основанное на переживании таинственной *органической связи всего сущего*, нельзя не учитывать, рассуждая о богословии святителя.

Условно завершение «романтического» периода можно датировать 1806 годом. В этом году Василий Дроздов получил от митрополита Платона предложение постричься в монахи. Это предложение вызвало кризис в отношениях с отцом. Из писем ясно: первоначально ища опоры в опыте и совете отца, Василий, в конечном счете, принимает решение, *не поставив о нем родителя в известность* — факт, который обычно не отмечают биографы³⁷³. Монашеский постриг, таким образом, обозначил для святителя не только внешнюю грань, отделившую его от мира, но и подлинно грань внутреннего одиночества. Позволительно думать, что в этом болезненно пережитом им кризисе определилась и еще одна черта его личности: *подотчетная только Богу, внутренняя независимость решений и поступков*.

Очевидно, именно это свойство автор недоброжелательных воспоминаний о святителе Филарете, Я. В. Толмачев, обозначил платоновским выражением «делать свое»: «Сердце он имел холодное; правилом его было делать свое — *πράττειν τὰ ἑαυτῶν*, — что почиталось доблестью у древних философов, о которых Платон говорит в своем Хармиде. В течение шести лет я не видел ни одного

³⁷¹ Так же как, например, святителю Григорию Богослову, преподобному Максиму Исповеднику, из современников святителя Филарета — святителю Игнатию (Брянчанинову), преподобному Серафиму Саровскому, преподобному Василиску Сибирскому. Что речь идет не просто об увлечениях молодости, но именно о глубоком переживании и опыте, свидетельствует в частности так называемый «Келейный дневник» святителя. См.: Хондзинский П., прот. О келейном дневнике святителя Филарета (Дроздова) // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004. С. 11–12.

³⁷² См.: Смирнов А. Митрополит Филарет в отношении к миру таинственных явлений // ДЧ. 1883. Ч. 2. № 5. С. 3–4; и ниже: С. 31.

³⁷³ См. напр.: Корсунский И. Н. Гармоническое развитие и проявление сил и способностей души в святителе Филарете, митрополите Московском // ЧОЛДПр. 1892. Кн. 12. С. 730. Ср. с письмами святителя к отцу за 1806—1808 гг. (Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 72–105.

доброе дела, сделанного им своему ближнему по движению и по чистому чувству христианской любви»³⁷⁴.

Что касается второй половины этой характеристики, то ее легко опровергнуть хотя бы относящимися к тому же времени воспоминаниями архимандрита Фотия (Спасского), также далеко не однозначно относившегося к святителю³⁷⁵, однако признававшего, что тот «был весьма сердоболен, милостив, любил монашеский сан, ученых, и желал, чтобы достойные все поступали в сан монашеский»³⁷⁶.

Однако первая часть ее, по размышлению, вызывает недоумение. Почему Толмачев вспоминает здесь платоновского «Хармида»? Из содержания диалога и контекста, в котором употребляется там выражение *πράττειν τὰ ἑαυτά*, обвинение в холодности натуры и жестокосердии вовсе не следует: под *πράττειν τὰ ἑαυτά* следует разуметь не занятие своим ремеслом, а познание самого себя и «знание знаний», т. е. познание того, что есть добро и зло³⁷⁷. Трудно предположить, что Толмачеву неизвестно было содержание «Хармида». Однако, желая создать отрицательный образ святителя, он ссылается на текст, вовсе не дающий заведомо отрицательного значения. Не уместно ли предположить тогда, что от самого святителя, с которым, по его же словам, провел бок о бок шесть лет, слышал он не раз это выражение, так что невольно стал вкладывать в последнее и свое отношение к нему?

В конечном счете, именно к *πράττειν τὰ ἑαυτά* может быть сведено все то, что выше кратко было сказано о свойствах филаретовской личности: и верность прошлому, и восприимчивость к новому, и органичное, хотя, на первый взгляд, и немислимое сочетание того и другого в некоем, как бы «предсуществующем»

³⁷⁴ См.: Толмачев Я. В. Автобиографическая записка // РС. 1892. Т. 75. № 9. С. 710—711.

³⁷⁵ См.: Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // РС. 1894. Т. 81. № 5. С. 97.

³⁷⁶ Там же. С. 92—93.

³⁷⁷ См.: Платон. Сочинения: В 4 т. М., 1990—1994. Т. 1. С. 351.

целом³⁷⁸. Защищать же христианские качества души святителя Филарета нет нужды: сама Церковь уже сделала это, прославив его в лике своих святых.

Будчи чрезвычайно важен для формирования личности святителя, «Лаврский» период (1801–1808) дает также и первые его богословские сочинения — девять проповедей. При этом и его письма, и мнение исследователей³⁷⁹ говорят об одном: в эти годы наибольшее влияние на становление его мысли (а значит, и метода) оказали митрополит Платон, прямой наставник и покровитель Василия Дроздова, и архиепископ Анастасий (Братановский), сочинения которого он даже счел нужным приобрести для себя³⁸⁰. Исходя из этого, ниже разбираются тексты, в которых означенное влияние выступает с наибольшей наглядностью.

Прежде всего, это вторая из дошедших до нас проповедей будущего святителя — «Слово в Великий пяток» 1806 года, — произнесенная на одно из семи крестных слов Спасителя: *Совершишася* (Ин. 19: 30). На этот текст проповедывал когда-то сам митр. Платон, а кроме того можно говорить о известной близости «Слова» к «страстным» проповедям архиеп. Анастасия (Братановского).

Согласно примечанию издателей «Слова», в рукописном сборнике, принадлежавшем преосвященному Павлу Черниговскому, к нему сделана была приписка: «Сие Слово сочинено по назначению высокопреосвященнейшего митрополита Платона и было испытательное»³⁸¹. Приписка не объясняет, ограничивалось ли назначение днем произнесения проповеди или указывало также и текст, на который «Слово» должно быть сочинено, хотя вряд ли митрополит требовал от ученика сознательного состязания с собой.

³⁷⁸ Это удивительное свойство святителя Филарета заставляет отнести и к нему слова Достоевского о Пушкине, который «всегда был цельным, целокупным, так сказать, организмом, носившим в себе все свои зачатки разом, внутри себя, не воспринимая их извне. Внешность только будила в нем то, что было уже заложено в глубине души его» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 145).

³⁷⁹ См., напр.: Корсунский. И. Н. Проповедническая деятельность Василия Михайловича Дроздова (впоследствии Филарета, митрополита Московского). 1803—1808 гг. // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 1. С. 397.

³⁸⁰ См.: Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 31.

³⁸¹ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 127.

Проповедь митрополита Платона на тот же текст говорена им в Великий пяток 1767 года³⁸² и построена в типичной для него манере: избранный текст Писания сперва исчерпывающим образом изъясняется с точки зрения вероучительной — «катехизической», — затем следует нравственное приложение догмата³⁸³.

Ученик сразу переносит действие «Слова» в иной план:

*«Совершишися! Возопил Иисус на кресте и возопил гласом велиим, дабы он услышался в небесных и земных и преисподних... О Распятый! Мы и в отдалении многих веков слышим вопль Твой, видим язвы Твои — и оружие скорби сердце наше проходит»*³⁸⁴.

Сам Спаситель уже *преклонь главу, испустил дух*, но таинственный смысл Его предсмертного вопля не скрыт от нас, так как мы можем найти его подробное разъяснение, «начатое в *книге бытия человеческого* и оконченное в *книге жизни Иисусовой*»³⁸⁵.

Оба эти выражения — *книга бытия человеческого* и *книга жизни Иисусовой* — суть цитаты из Писания (первая точная, вторая — скрытая: имеется в виду *книга родства Иисуса Христа*). Связь между ними ученик устанавливает, как это нередко любил делать и учитель, через слово; в данном случае таким словом является *книга*.

Книга бытия человеческого подобна изекиилевому свитку, где вписано было *рыдание, и жалость, и горе*. Человек ищет зла и потому обречен на погибель. Правосудие Божие не может оставить безнаказанным зла, милосердие Творца не может не преклониться к погибающей твари. Это трагическое противоречие неразрешимо человеческим разумом. Средство преодолеть его указывает *книга*

³⁸² В первый год его наместничества в Лавре и в присутствии императрицы.

³⁸³ См.: Платон (Левшин), митр. Из глубины... С. 116–120. Подробный анализ проповеди митр. Платона: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет и митрополит Платон // Филаретовский альманах. Вып. 3. М., 2007. С. 100–102.

³⁸⁴ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 121–122.

³⁸⁵ Там же. С. 122.

*жизни Иисусовой. Жертва голгофская есть жертва любви. У креста Спасителя милость и истина сретостся; у гроба Его правда и мир облобызастся*³⁸⁶: Совершишася!

Так, благодаря удачно найденному псаломскому стиху (отсутствующему, кстати, среди многих цитат из Писания, приведенных в Платоновой проповеди), установленная через слово *формальным* образом связь выявляет свою содержательную *неформальность*. Но на самом деле, последняя заложена уже в избранном «скрепой» для антиномии суда и любви слове *книга*, за которым стоит единство Писания, т. е. — *Откровения*.

Если же теперь сопоставить тексты митрополита Платона, архиепископа Анастасия и учителя Василия Дроздова, то становится очевидно, что по экспрессивно-драматичной подаче материала учитель Василий гораздо ближе ко второму, чем к первому (См.: Приложение. Таблица 2). Однако ошибкой было бы думать, что будущий святитель был в молодости лишь подражателем «русского Массильона». Во-первых, внимательное рассмотрение показывает: стиль Братановского драматичней его мысли, так что в итоге мысль Василия Дроздова оформляется этим стилем гораздо более гармонично по отношению к ее содержанию, чем у первообразчика (См.: Приложение. Таблица 3). Во-вторых, при сличении текстов можно обнаружить и следы скрытой содержательной полемики с архиеп. Анастасием и митр. Платоном (полемики, незамеченной и неразобранной Корсунским), образец которой дает, например, первая из опубликованных проповедей святителя Филарета — «Слово на день торжества освобождения обители преподобного Сергия от нашествия врагов», произнесенное 12 января 1806 года.

В отличие от представителей старшего поколения, учитель Василий Дроздов не видит необходимости в примирении богооткровенных истин с учением

³⁸⁶ Пс. 84: 11.

естественного разума³⁸⁷, но еще не решается «в голос» заявить о своем несогласии: «Можно, без дерзновенного присвоения высокого дара пророчества, сказать с Пророком каждому Иерусалиму, оставившему Бога своего: *накажет твоя отступление твое, и злоба твоя обличит твоя* (Иер. 2: 19). Для совершения сего предсказания не всегда требуется сверхъестественная месть... Религия в обществе есть пружина, по ослаблении коей все действия махины приходят час от часу в больший беспорядок. По испровержении сего оплота поток беззакония не находит никакой преграды и всюду разносит бедствия и опустошения»³⁸⁸.

Здесь «естественным» объяснением — вполне в духе Анастасия и Платона — осторожно прикрывается высказанная вначале мысль о том, что пророчество относится к «каждому Иерусалиму, оставившему Бога». Но то, что важна и не случайна именно она, указывает текст другого раннего «Слова», где пророчество Исаяи: *Возсияет во тме свет твой и тма твоя будет яко полудне: и будет Бог твой с тобою присно: и насытишиися, якоже желает душа твоя, и кости твоя утучнеют, и будут яко вертоград напоеный, и яко источник, емуже не оскуде вода: и кости твоя прозябнут яко трава, и разботеют, и наследят роды родов. И созиждутся пустыни твоя вечныя, и будут основания твоя вечная родом родов* (Ис. 58: 10 и 12), — прямо применяется к преподобному Сергию: «Столь знамениты, столь обильны, столь непреложны, столь вечны в самом времени обетования, данные верую!»³⁸⁹

Приведенное место, во-первых, подтверждает, что будущий святитель охотно пользуется приемами школы — в первой главе приводилось достаточно примеров из сочинений авторов XVIII века, где подобным же образом библейские тексты проецировались на позднейшие исторические события. Во-вторых, здесь, в отличие от предшественников, дается скрытое обоснование того, что подобного рода проекции являются не пустой игрой слов: обетования исполняются потому,

³⁸⁷ Ср.: Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова. Т. 3. С. 126–127; и: Платон (Левшин), митр. Из глубины... С. 272.

³⁸⁸ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 120.

³⁸⁹ Там же. С. 271–276.

что даны верою.

Чтобы понять, что автор проповеди имеет в виду, надо заглянуть еще в одно «Слово» того же года («Слово на память преподобного Сергия»), где поясняется, что вера есть *сущность вещей*³⁹⁰. Правда и это может вызвать недоумение. Последнего не избегли даже публикаторы, снабдившие приведенное выражение поставленным в скобки вопросительным знаком и примечанием о том, что «Слово», судя по всему, принадлежит святителю, что оно произнесено между 1803—1808 гг. и что «встречающаяся неопределенность слов и выражений, вероятно, зависела от переписчика, как вообще видно, не особенно искусного»³⁹¹.

На самом же деле «встречающаяся неопределенность» возникла не от переписчика, а от оставшегося неизвестным публикаторам (и не только им одним) факта, — того именно, что будущий святитель, еще живя в Лавре, «переписывал для себя “Сионский вестник”, не имея возможности его купить»³⁹². Но выше уже приводилась цитата из «Сионского вестника» за 1806 год, где говорилось, что Платон таинственное ведение своей философии называл верою и говорил «о сей вере, что она для истины то же, что сущность для вещей»³⁹³.

Загадочное место, следовательно, представляет собой скрытую парафразу из Платона в интерпретации Лабзина³⁹⁴. Теперь текст об обетованиях, данных верою, можно раскрыть следующим образом. Пророчества Писания (обетования веры) связаны с сущностью вещей, поэтому: 1) они проявляются и в жизни прп. Сергия

³⁹⁰ Там же. С. 271.

³⁹¹ Там же.

³⁹² Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты... // РС. 1894. № 11. С. 74 (У Дубровина указывается, что это приписка Лабзина в письме Новосильцеву).

³⁹³ СВ. 1806. Ч. 1. С. 14–15. Ср. также: СВ. 1806. Ч. 3. С. 22–23.

³⁹⁴ Именно в интерпретации, ибо у Платона соответствующее место звучит немного по-другому: «о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере» (Платон. Сочинения. Т. 3. С. 433). Как бы то ни было, сделанное наблюдение позволяет уточнить датировку проповеди святителя, теперь ее с уверенностью можно почитать произнесенной не ранее 1806 года, причем ей предшествовать будут по меньшей мере две проповеди: «Слово на день освобождения лавры преподобного Сергия от врагов» и «Слово в Великий Пяток».

в том числе; 2) их опознание в ней помогает уяснить и ее существенный смысл. А это подразумевает, что устанавливаемая через слово Писания связь с современностью не является чисто риторической, ассоциативной и случайной.

Наконец, следует указать на обнаруживающийся уже в ранних проповедях святителя характерный прием введения библейского слова в авторский текст и вытекающие отсюда следствия.

Взяв наугад выборки из проповедей преосв. Феофана, святителя Георгия (Конисского), архиеп. Анастасия (Братаносвкого), митр. Платона³⁹⁵, мы обнаружим, что при всем разнообразии стилистики и тематики объединяет эти фрагменты то, что слово Писания является в них *внешней* (быть может, в наименьшей степени это заметно у святителя Георгия) вставкой в авторский текст. Последнее вполне согласно с позицией школы, рассматривающей слово Писания как не требующее дальнейших отсылок авторитетное доказательство и одновременно как *внешний* объект научного изучения.

Прочитаем теперь фрагмент из шедевра «раннего Филарета», уже разбиравшегося выше «Слова в Великий Пяток» 1806 года:

«Первая из сих книг подобна Иезекиилеву свитку, в нем же вписано бяше рыдание, и жалость, и горе (Иез. 2: 10); или, точнее, сей грозный свиток есть один лист оной. Естественное положение племени Адамова заключает в себе не токмо *рыдание*, но и отчаяние, не токмо *жалость*, но и ожесточение, не токмо *горе*, но и погибель. *Помышляет* человек *прилежно на злая* (Быт. 6: 5)... Не имея вещественного счастья, он приемлет за него призраки льстивого воображения. *Богат есмь, и обогатихся*, говорит он, хотя и природа, и закон, и совесть обличают его: *ты еси окаянен, и беден, и нищ, и слеп, и наг* (Апок. 3: 17). Сократим бесконечное рукописание, которое вы не можете не знать, пища в нем каждый свою участь слезами и кровию. Зачинаться в беззакониях, рождаться во

³⁹⁵ См., напр.: Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 2. С. 50; Георгий (Конисский), свт. Слова и речи. С. 106; Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова. Т. 1. С. 159–160; Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 16. С. 249.

грехах, жить среди страхов смерти, умирать в страхе жизни — *сия книга бытия человека* (Быт. 5: 1)»³⁹⁶.

Здесь тексты Писания *вплавляются* в текст проповедника, служат ощутимыми, но невычленимыми из него опорными точками мысли. Авторский текст прямо «прорастает» из них, как, например, это особенно видно во фразе, завершающейся словами: «... не токмо *рыдание*, но и отчаяние, не токмо *жалость*, но и ожесточение, не токмо *горе*, но и погибель», — где в буквальном смысле *рыдание* порождает *отчаяние*, *жалость* — *ожесточение*, *горе* — *погибель*.

Таким образом, уже в лаврском периоде сформировались важнейшие стилистические принципы богословского языка святителя, который без преувеличения можно назвать *библейско-русским*. В нем «вплавленное» в текст слово Писания, как слово истины, незримо определяет выбор соседствующих с ним слов, уместность или фальшивость которых и выявляется прежде всего благодаря этому соседству. Именно абсолютная гармония и серьезность Божественного слова в филологическом синтезе филаретовской прозы умеряет картинный пафос Братановского или, наоборот, придает важность легковесной Платоновой риторике.

Памятуя о твердо удерживаемой святителем на протяжении всей жизни «врожденной» церковности, корней этого *филологического* метода следовало бы искать в литургических текстах, также, как правило, «срастворенных» словом Писания³⁹⁷. В этом — отчасти интуитивно, а отчасти, очевидно, сознательно — нащупанном *филологическом* пока методе, и состоит высшее достижение лаврского периода, который должен быть обозначен как период становления *личности и стиля*.

Несомненно, этот стиль еще будет совершенствоваться в будущем, но навсегда сохранится найденный тогда *метод*, суть которого означена выше: слово

³⁹⁶ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 122–123.

³⁹⁷ Например, такой совершенный образец дает анафора святителя Василия Великого.

Писания есть не внешняя опора мысли, но закваска, дающая жизнь ее (мысли) вербальному выражению. Это отношение к слову Писания сжато и точно выражено им в одной из первых же проповедей: «животворные слова живого Бога»³⁹⁸. При этом прикровенность собственных мнений, высказываемых в проповедях, заставляет предположить желание однажды перейти от филологии и «основанной на человеческих мнениях» философии к богословию. Быть может, – помимо мысли о монашеском послушании, – это было вторым соображением, понудившим иеродиакона Филарета не писать прошение о возвращении в Москву, когда Святейший Синод вызвал его в Санкт-Петербург.

³⁹⁸ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 271. Не лишне заметить, что этими словами открывается проповедь о вере, как *сущности вещей*.

2.2. Работа с западными источниками

На рассвете дня Богоявления, 6 января 1809 года, иеродиакон Филарет въехал в Петербург. Его ожидали быстрое продвижение по службе, награды, зависть, непосильные для слабого здоровья труды, одиночество, слава блестящего проповедника и, наконец — спустя одиннадцать лет, — возвращение в Москву в сане ее правящего архиерея. В эти одиннадцать лет он последовательно преподавал в Санкт-Петербургской духовной академии все важнейшие богословские дисциплины, уча и одновременно учась, ибо, как сам говорил, принужден был учить тому, чему учен не был³⁹⁹. В эти годы им написаны все крупные богословские труды. В эти годы он на равных вошел в круг общения умнейших мужей России. Кратко сказать, святитель Филарет Московский стал таким, каким мы знаем его, именно за эти одиннадцать лет.

Петербургские вкусы во многом определяли тогда авторы направления, в первой главе обозначенного как «богословие мирян», напр., тот же Лабзин, но более всего — издававшиеся в немалом количестве западные мистики. Для критики этих сочинений методов школы было недостаточно — вспомним хотя бы митрополита Платона, признавшего Новикова истинным христианином⁴⁰⁰ и не нашедшего, что возразить на сочинение Лопухина. Следовательно, вопрос критического богословского метода был поставлен перед святителем самим временем. Поставлен тем острее, что сам он, в отличие от своего учителя, не был врагом мистики вообще.

³⁹⁹ «Богословию учил нас незрелый учитель по крайней мере с прилежанием. А как учили нас философии? Что сказать о исторических науках? Недостаток сей мне чувствительнее, нежели вам, когда меня, недоучившегося, заставили учить церковной истории» (Письма архиеп. Гавриилу (Розанову) // ЧОЛДПр. 1871. С. 48).

⁴⁰⁰ См. Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867. С. 259–262. Ср. также: Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I-м. С. 166.

Уже первая петербургская проповедь иеромонаха Филарета подтверждает, что высказанное выше предположение о его желании выйти из «тени» митрополита Платона и с этой точки зрения не лишено оснований.

23 апреля 1810 года святитель писал отцу: «...посылаю Вам десять экземпляров той проповеди, о которой писал Вам в предыдущем письме... Здесь я хотел раздавать их как можно менее... но некоторые умные люди, которые вздумали уверять глупых, что я обокрал Массильона, сделали то, что я теперь даю всякому желающему и рекомендованное слово Массильона на тот же день»⁴⁰¹.

Речь идет о «Слове на Благовещение» 1810 года и проповеди Массильона на тот же праздник⁴⁰².

Действительно, авторов объединяет только избранный для проповеди библейский стих: *И даст ему Господь Бог престол Давида отца его, и воцарится в дому Иаковли во веки* (Лк. 1: 32—33), естественным образом приводящий к рассуждению о Царстве Божиим.

Массильон⁴⁰³ от свойств Царя, «ныне благовестуемого», заключает к свойствам царя земного, к которому и обращается: «Будь благочестив, полезен людям; и жизнь, и царство содейлай вечным примером для грядущих времен и наречешься велий»⁴⁰⁴. Заключительное рассуждение о необходимости царю повиноваться законам, имеющим власть и над ним, ибо он поставлен не над рабами, но над «свободным и воинственным» народом, только утверждает морально-гражданский пафос проповеди.

⁴⁰¹ Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 135.

⁴⁰² Корсунский, сравнивая их, приходит к следующим выводам: «Проповедь Массильона по духу своему, несмотря на поучительность свою в нравственном отношении, мало проникнута духом слова Божия... проповедь Филарета, напротив, вся дышит, так сказать, духом слова Божия. Не говоря уже о множестве прямо приведенных изречений Св. Писания (18), при сравнительной краткости проповеди по объему, наш проповедник даже и свою речь строит по идиому речи библейской или даже прямо говорит языком Библии» (Корсунский И. Н. Петербургский период... // ВиР. 1885. Т. 1. Ч. 2. С. 35).

⁴⁰³ В цитированной работе Корсунский целиком приводит текст проповеди Массильона.

⁴⁰⁴ Цитируется по: Корсунский И. Н. Петербургский период... // ВиР. 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 769.

«Слово» иеромонаха Филарета посвящено *мистической* сути царства Божия, которое *несть от мира сего*. Если Массильон советует брать пример с небесного Царя, чтобы прославиться и на земле, то Филаретово «Слово», напротив, утверждает, что Царь небесный «не покупает нашего повиновения видимыми выгодами»⁴⁰⁵. Поскольку же в земной жизни невозможно совершенное отделение сынов царствия от сынов века сего, то человеку дано единственное убежище, при дверях которого может и должен остановиться мир: сердце, ибо *Царство Божие внутри нас есть*. Здесь — новая земля и новое небо. Здесь — малый мир, «сокращающий в себе высочайшие красоты великого»⁴⁰⁶: «Да придет, *да придет царствие Твое* (Мф. 6: 10), Царь славы, Жених бессмертия: сперва царствие Твое в сердце наше, и потом сердце наше в царствие Твое... *И Дух и Невеста глаголют: прииди, и слышай да глаголет: прииди!* (Апок. 22: 17)»⁴⁰⁷.

Это очевидное противопоставление мистического опыта моральному рационализму, заставляет вспомнить замечание Карамзина о том, что в Лавре начала века именно Массильон почитался образцом церковного красноречия⁴⁰⁸. Но если безусловным законодателем лаврских вкусов был тогда митрополит Платон, то филаретовская оппозиция морализму Массильона в известном смысле была и оппозицией морализму учителя.

Из того, что Петербург был открыт мистическим настроениям, не следует, однако, что будущий святитель попал здесь «в свою среду»⁴⁰⁹. Известно, что у него непросто сложились отношения с архиепископом Феофилактом (Русановым) и, собственно, только после отбытия последнего в свою епархию (в конце 1813 года), он смог более или менее свободно реализовать свои как учебные, так и богословские идеи. Можно согласиться с профессором Николсом, считающим,

⁴⁰⁵ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 136.

⁴⁰⁶ Там же. С. 139.

⁴⁰⁷ Там же.

⁴⁰⁸ См.: Корсунский. И. Н. Проповедническая деятельность Василия Михайловича Дроздова (впоследствии Филарета, митрополита Московского). 1803—1808 гг. // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 1. С. 289.

⁴⁰⁹ «Я здесь чужой; и хочу таким оставаться, а потому уклоняюсь от сношений кроме необходимых» (Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 288).

что удаление из Санкт-Петербургской духовной академии сперва небезызвестного профессора Фесслера, а затем преосвященного Феофилакта было победой богословия над философией⁴¹⁰, и именно в этом смысле победой ректора Академии, архимандрита Филарета, различавшего богословие и «холодную философию»⁴¹¹.

Итогом стали два обширных труда: «Записки на книгу Бытия» и «Начертание Церковно-библейской истории», — явившиеся в свет почти одновременно в 1816 году. Однако их появление было следствием не только ученых штудий Платонова ученика, изучением святоотеческой и научно-критической богословской литературы, но и следствием формирования его богословских позиций и методологии в целом. Как проходило последнее в предшествующие выходу в свет «Записок» годы судить можно прежде всего по его проповедям. Они обнаруживают несомненный интерес к мистическим сочинениям западных авторов, но также и неизменное *πράττειν τὰ ἑαυτὰ* проповедника. Методика *πράττειν τὰ ἑαυτὰ* и будет рассматриваться в дальнейшем.

Начать следует еще с одного «московского следа»: сочинений Фенелона. Известно, что святитель всю жизнь достаточно высоко ставил французского автора — об этом свидетельствуют и указание написанного в 1814 году «Обозрения богословских наук», где он рекомендует сочинения Фенелона в числе прочей аскетической литературы для домашнего чтения будущим пастырям; и «Келейный дневник» святителя конца 20-х годов, и относящаяся к 1849 году история происхождения его «Ежедневной молитвы», в основании которой лежит текст Фенелона⁴¹². Первое прямое упоминание о Фенелоне, принадлежащее

⁴¹⁰ «Моральный идеализм Фесслера, который считал Христа величайшим философом, и эмпирицизм Феофилакта, который сводил вселенную к скоплению частиц, а ум — к агрегации чувственных восприятий, — оба были изгнаны из Академии. Была открыта дорога для христианского обучения, которое требует не только света “холодной философии”, но и тепла веры: союза света и тепла, головы и сердца в акте Веры» (Nichols R. L. Metropolitan Filaret... P. 79).

⁴¹¹ Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 115. Vgl.: Nichols R. L. Metropolitan Filaret... P. 14.

⁴¹² Хондзинский П., прот. Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 25–26.

самому святителю, находится в его письме отцу от 28 ноября 1811 года⁴¹³, однако знакомство с Фенелоном можно датировать лаврскими годами.

Митрополит Платон относился к Фенелону двойственно. С одной стороны, его проповедь 1787 года оканчивается примечанием: «Выбрано из слова, говоренного г. Фенелоном на день Успения Пресв. Богородицы»⁴¹⁴. С другой, — учение о чистой любви он, очевидно, не одобрял⁴¹⁵. Однако лаврская библиотека имела переводной двухтомник Фенелона издания 1799 года. Весьма характерный анонс можно встретить также и в «Сионском вестнике» за 1806 год: «Фенелоновы письма в 2-х частях изданы в Москве... Фенелон и как писатель, и как деятельный христианин так всем известен, что Сионский вестник почитает нужным известить только читателей о выходе сих писем»⁴¹⁶. Все, таким образом, говорит за то, что уже в Москве, учась и преподавая в семинарии, святитель имел возможность читать Фенелона. Но именно Петербург дает развернутый пример работы с Фенелоновыми текстами — «Слово на Рождество Христово», произнесенное в 1812 году на третий день праздника в домашней церкви обер-прокурора Святейшего Синода князя А. Н. Голицына.

В «Слове» идет речь о двух путях, ведущих к младенцу Христу. Первым из них идут волхвы. Их путь «есть путь света и ведения, управляемый ясным знамением звезды».⁴¹⁷ Иным путем обретают младенца Христа пастухи, чей путь

⁴¹³См.: Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 153.

⁴¹⁴ Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 13. С. 310.

⁴¹⁵ Лопухин рассказывает, разумея очевидным образом митр. Платона, следующую историю: «Был негде знатный прелат, ученый, знавший многие языки... Он жил гораздо после Фенелона, не во Франции, и не случилось ему до старости ничего кроме Телемака читать из сочинений Фенелоновых. В поздние уже годы его жизни попала ему в руки книжка Собрание Фенелоновых проповедей, которые хотя и превосходные же, но слабы в сравнении с другими сочинениями сего великого мужа...» (Лопухин И. В. Примеры истинного геройства или князь Репнин и Фенелон в своих собственных чертах // Друг юношества. 1813. № 3. С. 61–62). Далее повествуется, что прочитав их, «прелат» пришел в такой восторг, что одну из проповедей Фенелона произнес, как свою, в чем потом, правда, сознался. Но когда за сим ознакомился и с духовными сочинениями Фенелона, сказал: «?Да они писаны разве для ангелов, а не для людей?», — и с тех пор никогда не упоминал о Фенелоне» (Там же. С. 64).

⁴¹⁶ СВ. 1806. Ч. 1. С. 246.

⁴¹⁷ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 184.

есть темный путь веры, «который... не обеспечивается никаким особенным знаменем, кроме удобопререкаемого знамени *младенца повита, лежаща во яслях*».⁴¹⁸ Не очевидно ли, что путь волхвов удобнее и безопаснее? Однако на самом деле оказывается вовсе не так: вместо Вифлеема волхвы попадают в Иерусалим, и своими расспросами чуть не губят Того, Кого ищут. Напротив того, пастыри находят младенца Иисуса быстро и безопасно, и потому, прославляя «Прославившего путь волхвов; не презрим пути пастырей».⁴¹⁹ Из дальнейшего следует, что путь пастырей должен быть не только не презираем, но даже предпочитаем.⁴²⁰ Да и данное пастухам знамение *младенца повита, лежащего в яслях*, более, чем знамение звезды, ибо заключает в себе «внутреннее знамение спасительного возрождения»⁴²¹, ведь чтобы обрести Иисуса, нам надо уподобиться Его младенчеству, надо самим младенствовать⁴²² в руках Божиих, полностью предавая себя Его воле. Пелены же и ясли Богомладенца суть знамения Его непостижимого смирения и истощания.⁴²³

Но этот ряд мыслей, вполне сопоставимых с любимыми мыслями Фенелона, святитель Филарет заключает вновь напоминанием о двух путях: «Сретим любовь Христа... И если кто уже пришел к нему с пастырями, да возвращается тот всегда с ними от славных знамений к простоте верования, восписуя славу единому Богу. Если же кто с волхвами притек в сокровенный Вифлеем от шумного Иерусалима: *да не возвращается ко Ироду* (Мф. 2: 12) похвалиться своим обретением; да не соделается тайна Царя славы оружием миродержителя тмы века сего, который *ищет Отрочати, да погубит Е*. Аминь»⁴²⁴.

У Фенелона также есть проповедь о поклонении младенцу Иисусу — точнее, даже две — на Рождество и собственно на поклонение Волхвов. В них

⁴¹⁸ Там же.

⁴¹⁹ Там же. С. 185.

⁴²⁰ См.: Там же.

⁴²¹ Там же. С. 186.

⁴²² См.: Там же. С. 187.

⁴²³ См.: Там же. С. 188.

⁴²⁴ Там же. Т. 1. С. 189.

Фенелон также говорит о темном пути веры, ведущем к младенцу Иисусу, однако у него им шествуют не пастухи, а *сами волхвы*⁴²⁵. «Путь ведения», которым идут волхвы у святителя Филарета, Фенелоном отвергается последовательно и принципиально.

Очевидно, различие возникает потому, что для Фенелона история волхвов служит поводом к раскрытию собственного учения; тогда как для святителя Филарета сама правомочность Фенелонова учения проверяется евангельским текстом. Раз Господь указал на два рода пути к Себе, надобно «устроить ум»⁴²⁶ именно к признанию возможности и допустимости этих двух путей. При этом Фенелон в тексте святителя нигде не только не упоминается, но и не цитируется, и его учение о хождении во мраке веры, естественно возникает из последовательности и сути самого евангельского рассказа. Пастухи в Рождественскую ночь увидели славу Господню, уверовали и в прямом смысле слова «во мраке веры» отправились искать младенца. Следствием этого стало то, что видимая ими слава Господня невидимо вселилась в них самих, ибо они возвратились от Марии уже сами *славяще и хваляще Бога* (Лк. 2: 20)⁴²⁷. Новое учение проверяется на «оселке» слова Божия, вводится в его контекст, в его «поле» и таким образом исследуется, уточняется и усваивается⁴²⁸.

Католический прелат Фенелон, впрочем, был, безусловно, церковным автором. Сам он не раз подчеркивал, что его учение есть не более, чем забытая традиция неразделенной Церкви. Но даже более Фенелона увлекались тогда протестантскими и по сути вовсе не церковными авторами: Юнг-Штиллингом, Дузетаном, Дютуа, Сен-Мартеном, Екхартсгаузенем, Беме, Сведенборгом⁴²⁹. Подробные сведения об этом можно почерпнуть уже из работы известного

⁴²⁵ Фенелон Ф. Творения. Ч. 2. С. 118.

⁴²⁶ Позднее святитель скажет, что мы должны со смирением «устроить ум... к Божественному созерцанию» (Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 4. С. 148).

⁴²⁷ См.: Там же. Т. 1. С. 185.

⁴²⁸ Хондзинский П., прот. Путь волхвов. С. 37–42.

⁴²⁹ См.: Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 511.

дореволюционного историка русской литературы А. Галахова «Обзор мистической литературы в царствование имп. Александра I»⁴³⁰. Однако для данного исследования его труд прежде всего интересен указанием на сходство XIV главы «Таинства Креста» Дюзетана и фрагмента «Христианской философии» Дютуа со «Словом в Великий Пяток», произнесенным святителем в 1813 году в Александро-Невской Лавре⁴³¹. Сличение текстов показывает, что сходство не случайно, однако существенней оказываются различия.

Написанная на латыни книга Дюзетана⁴³² была впервые переведена и издана в России еще в 1784 году. Она вполне обладает всеми свойствами, присущими подобного рода литературе, и помимо мистических откровений содержит как обличение исторической церкви («присвояющий заслуги напрасно льстится заслугами страдания и смерти Иисуса Христа... ибо он имеет токмо мертвую, буквальную и историческую веру, которая без животворящего духа убивает»⁴³³), так и туманные алхимические рассуждения («многие ищут также истинного лекарства в *Антимонии*, которая имеет круг внизу, а наверху крест — крест показывает кислоту, ее сырость и незрелость, круг означает солнечную ее натуру»⁴³⁴). Но все это не имеет особенного отношения к делу. Упомянутая XIV глава говорит о жизни Спасителя, как крестоношении. Ее сопоставление с текстом Филаретовой проповеди показывает, что святителем проделана прежде всего великолепная филологическая «редакторская» работа⁴³⁵ (См.: Приложение. Таблица 4). Некоторые объемные разделы сокращены буквально до одного абзаца или даже одной фразы (например, там, где речь идет о Крещении), в других

⁴³⁰ Галахов А. Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // ЖМНПр. 1875. Ч. 182. № 11. См. также указанные выше работы А. Н. Пыпина и Ю. Е. Кондакова.

⁴³¹ Галахов А. Обзор мистической литературы... С. 169.

⁴³² Кажется, и по сей день неизвестно, кто скрывается за этим псевдонимом.

⁴³³ Там же. С. 210.

⁴³⁴ Там же. С. 321.

⁴³⁵ Это отмечал и Галахов: «...подражание по кратости и силе, по художественному строю, по достоинству языка и представления вышло образцовым ораторским изложением, далеко оставив за собою подлинники — растянутые, малоустроенные и многословные» (Галахов А. Обзор мистической литературы... С. 169), — однако в богословские тонкости не вник.

заново расставлены смысловые акценты, у Дузетана отсутствующие (так, в разделе, где перечисляются тяготы жизни Спасителя после Его искушения в пустыне, добавлено упоминание об Иуде и о споре с апостолом Петром, заменившие собой пренебрежительные характеристики Дузетаном апостолов вообще).

Но важнее не стилистическая, а богословская «правка», так как, завершая свои тексты ссылками на один и тот же стих Лк. 12: 50, оба автора по-разному приходят к нему, по-разному его и толкуют. Мысль Дузетана сводится к тому, что, нося Свои кресты, Спаситель пребывал в постоянном угнетении духа, дошедшем до того, что Ему уже не терпелось скорее принять крестные муки. По мысли святителя, «Божественный крестonosец» несет *наши* скорби, *наши* немощи, и если торопит свое голгофское «Крещение», то лишь ради того, чтобы скорее спасти нас. Исходя из этого, везде *сокращая* Дузетана, святитель *дополняет* здесь последование рассказа упоминанием о гефсиманском молении, где, согласно святым отцам, дух Спасителя и томился человеческими немощами, ибо «если Он мог иметь какую нетерпеливость, то разве нетерпеливость совершить наше спасение и облаженствовать нас. *Крещением имам креститися, говорит Он, и како удержуся, дондеже скончуются*»⁴³⁶. Основанием для опровержения Дузетана становятся процитированные перед этим тексты Апокалипсиса и евангелиста Иоанна, свидетельствующие Божественное достоинство Христа⁴³⁷. Вообще при сжатости филаретовского текста насыщенность библейскими ссылками и цитатами у святителя принципиально иная (7 — у Дузетана; 24 — у святителя, — причем они не дублируются)⁴³⁸.

⁴³⁶ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 36.

⁴³⁷ Поэтому никак нельзя согласиться с Н. К. Гаврюшиным, утверждающим, что святитель «опирался» на Дузетана. См. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. С. 18.

⁴³⁸ Цитация Дузетана: Лк. 2: 51; Лк. 2: 49; Ин. 8: 29; Пс. 39: 9; Мф. 3: 15; Мф. 17: 5; Мф. 4: 1. Цитация свт. Филарета: Лк. 2: 52; Лк. 2: 22, 24; Лк. 2: 51; Мф. 4: 9; Мф. 9: 3; Ин. 9: 16; Мф. 12: 24; Мф. 11: 19; Мф. 22: 15; Лк. 4: 29; Ин. 8: 59; Мф. 8: 20; Ин. 11: 43, 44, 46 и 53; Мф. 16: 3; Лк. 9: 31; Мф. 26: 38; Мф. 26: 39; Лк. 22: 43; Апок. 13: 8; Лк. 12: 50; Ис. 53: 3–4; Быт. 6: 12; 2 Петр. 2: 5; Мф. 23: 37.

Можно сказать, что мысль Дюзетана, как в перекрестье лучей, помещена в перекрестье библейских текстов и, только по мере того как пройдет это строгое испытание, употребляется в дело или отбрасывается⁴³⁹. И хотя подтверждать или опровергать учение текстом Писания было привычно для школы, оригинальность филаретовского метода обнаруживается в том, что он рождается, очевидно, из филологических наработок лаврского периода. Множественность библейских микроцитат создает особое поле напряжения, призванное выявить на сей раз не только точность словоупотребления, но и точность сопрягаемой со словом Божиим, испытуемой мысли. Иными словами, филологическая работа обретает богословское содержание, но открытым до времени остается вопрос: что дает возможность совершить этот переход от филологии к богословию⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Аналогичный результат дает и сопоставление с текстом Дютюа (См.: Дютюа-Мамбрини Ж. Ф. Христианская философия: В 5 ч. М., 1815—1817. Ч. 2. С. 148–155), которое по этой причине здесь опускается.

⁴⁴⁰ Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 155–165.

2.3. Академические труды

В петербургский период испытание новых учений, начавшись на поле «открытого» богословия, совершается однажды и в области школьного. Как известно, в центре академических трудов святителя стояла библейско-историческая и библейско-экзегетическая работа, влившаяся затем в работу по переводу Священного Писания на русский язык.

Н. Троицкий, автор помещенной в «Юбилейном сборнике» 1883 года статьи «Митрополит Филарет, как истолкователь Священного Писания» говорит, что экзегеза святителя основывалась на экзегетических правилах митрополита Платона⁴⁴¹, даже беглого взгляда на которые⁴⁴² достаточно, чтобы определить их преемственность с экзегетическими постулатами «Theologia christiana». Дальнейшее изложение должно показать, действительно ли только исполнением указанных правил ограничился святитель в двух своих известных трудах: «Начертание церковно-библейской истории» и «Записки на книгу Бытия»⁴⁴³.

По всему видно, что автор более придавал значения «Запискам», чем «Начертанию». Этому есть простое объяснение. По условиям и обстоятельствам времени — при неимении не только отечественных серьезных работ, но и собственных достаточных знаний в этой области («неучившегося... заставили учить») — для «Начертания» святитель взял за основу книгу Иоанна Франциска

⁴⁴¹ См.: Троицкий Н. Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания // Юбилейный сборник. Т. 2. С. 173–174.

⁴⁴² См.: Там же. Правила митрополита Платона приведены автором статьи соответственно на стр. 174, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 188.

⁴⁴³ Проф. Николс сводит принципы филаретовской научной экзегезы к трем: «Он [Филарет] использовал три инструмента: исторический анализ, сравнительное исследование пассажей Ветхого и Нового Завета и филологическое исследование слов. Эти три инструмента... должны были раскрыть внутренний и буквальный смысл Библии и соответствовали тому, что Филарет предполагал трехуровневую структуру Библии, содержащей историческую, учительную и пророческую части. Этим тройным делением обладали Ветхий и Новый Завет, а Псалтырь заключала в себе все три элемента, как микрокосм всей Библии» (Nichols R. L. Metropolitan Filaret... С. 118).

Буддея «*Historia ecclesiastica Veteris Testamenti*» — факт давно и твердо установленный в науке. Очевидно, работа с этой книгой послужила для святителя своего рода школой библеистики, и хотя цели библейской истории и собственно библейской экзегезы вовсе не обязательно должны совпадать, тем не менее, определенный интерес представляет сопоставление трех источников: Буддея, «Начертания» и «Записок» в тех хронологических рамках Священной истории, где они совпадают.

Дореволюционный исследователь, пишет, что хотя имя Буддея встречается в «Начертании» только дважды, немецкий богослов «был тем источником, откуда Филарет полной горстью черпал свой ученый аппарат»⁴⁴⁴. При этом у Буддея и святителя Филарета различаются как периодизация истории, так и способ подачи материала, и хотя «нередко можно заметить сходство между текстом Истории Буддея и текстом Филарета», Буддей был не единственным источником для святителя: у него «мы не найдем иного, что есть у Филарета»⁴⁴⁵.

Однако эти справедливые рассуждения касаются только факта наличия или отсутствия прямых текстовых параллелей (как у Галахова в отношении Дузетана) и количества их. Вопрос же заключается не столько в том, много или мало материала заимствовал святитель Филарет у Буддея, но в том, остался ли он в рамках заданных Буддеем школе методов и идеалов «научного богословия» или отошел от них. Сравнивая тексты Буддея с параллельными местами «Начертания» и «Записок», можно найти как места, где святитель просто следует Буддею (См.: Приложение. Таблица 5), так и места, в которых он, перепроверяя научные выводы Буддея, подтверждает их самостоятельно найденными источниками (См.: Приложение. Таблица 6) или подвергает сомнению (См.: Приложение. Таблица 7); наконец, — рассуждает вполне независимо от немецкого теолога (См.: Приложение. Таблица 8).

⁴⁴⁴ Смирнов А. Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории. С. 127.

⁴⁴⁵ Там же. С. 128.

К числу последних относится и то, где святитель комментирует заключение Богом послепотопного Завета с Ноем, и в контексте последующих рассуждений на это место следует обратить особое внимание. Тезисы Буддея в данном случае сводятся к тому, что поскольку в завет включены животные, постольку он относится более к царству природы, чем к царству благодати, радуга же, будучи поставлена знаком завета, как естественное природное явление существовала, конечно, и до потопа также.

В «Начертании» акценты уже переставлены: *видимым* образом завет относится к царству природы, но *подлинная* цель его в царстве благодати. Радуга обращена не столько к воспоминанию послепотопного примирения, сколько к будущему Царству Христову, о чем свидетельствуют тексты Иезекиилева пророчества⁴⁴⁶ и Апокалипсиса⁴⁴⁷.

Еще более решительное выражение эти мысли находят в «Записках». Завет есть обновление царства веры и благодати. Животные вводятся в него не как участники, но лишь как причастники приносимых им (Заветом) благ. Свидетельством того, что Завет имеет значение «таинственное и благодатное», выступает именно радуга. Будучи естественным явлением *до* потопа (как вода *до* Крещения), она, соединившись со *словом* Завета, составляет *таинство* Завета: «Слово и *таинство* суть существенные принадлежности *Церкви*»⁴⁴⁸.

На первый взгляд, святитель здесь повторяет сакраментологию «Theologia christiana» или митрополита Платона, но у митрополита Платона связь между

⁴⁴⁶ *А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем. И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом* (Иез. 1: 26–28).

⁴⁴⁷ *И Сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду* (Апок. 4: 3).

⁴⁴⁸ Филарет, митрополит Московский, свт. Записки руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: В 3 ч. СПб., 1819. Ч. 2. С. 13.

словом и таинством формальная: слово учит — таинство подает⁴⁴⁹. Преосв. Феофан, упоминая радугу Завета единственный раз, также придает ей роль чисто условного знака⁴⁵⁰ — такому пониманию вовсе не отвечает сравнение радуги *до* Завета с водой *до* Крещения, и скорее здесь приходит на ум уже цитированный выше блаженный Августин: «прибавляется слово к стихии и является таинство». Отсылка же к тексту Апокалипсиса понуждает задуматься о таинственной связи радуги послепотопной с радугой вокруг Сидящего на престоле. Одна принадлежит миру дольнему, другая — горнему, само же слово радуга выступает в роли «мостика» между этими двумя мирами, из чего и следует, что радуга *после* потопа не та, что *до* потопа.

Но, судя по всему, главная цель автора «Записок» состоит в том, чтобы сперва вывести из содержащейся в Писании Священной истории понятие таинства вообще, а затем, исходя из него, установить существенные признаки Церкви, выделяющие ее из царства природы. Следовательно, Священная история прочитывается как источник не только исторический, ограниченный известными хронологическими рамками и, как таковой, требующий именно научно-исторического подхода к себе, но и как собственно богословский, именно *эклесиологический*⁴⁵¹.

Сказанное подтверждается помещенными в конце каждого крупного раздела «Записок», либо просто в особо значимых местах текста *авторскими* толкованиями. Все они сосредоточены на теме Церкви, раскрывая смысл ветхозаветной истории, во-первых, по отношению к Церкви вообще — таково,

⁴⁴⁹ См.: Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 9. С. 234–236.

⁴⁵⁰ «Слово таинство... в более узком смысле понимается как внешний знак вещей священных и небесных: так, напр., радуга в облаках, руно Гедеона, отступившее назад солнце могут называться таинствами» (Procorovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 9. Р. 484).

⁴⁵¹ Корсунский пишет, что святитель размышляет над научно-богословским определением понятия о Церкви уже в «Записках»: «с одной стороны, при истолковании шестидневного творения, а с другой, при изъяснении сказания о сотворении Адаму жены» (Корсунский И. Н. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2. С. 75–76), — однако разобранное здесь столь важное место из «Записок» осталось не замеченным им.

напр., странствование патриархов, указующее *путь* ветхозаветной Церкви к *Истине* — Христу; во-вторых, по отношению к человеку, как малой церкви, ибо если «во всеобщей Церкви каждый человек, обращающийся к Богу, есть как бы частная церковь Его, то не должно *казаться смешением понятий* (курсив мой, — прот. П. Х.) и то, если путь провидения и веры в Церкви видимой приемлется за указание на внутренний путь человека к соединению с Богом»⁴⁵².

Между тем, «Пролегомены» (а за ними и митрополит Платон) учили: 1) что в каждом месте Писания может быть только один смысл, либо прямой, либо фигуральный; 2) что фигурально следует понимать лишь то место, которое не удастся прямо отнести ни к истинам веры, ни к благочестию⁴⁵³; 3) что в случаях фигуральной экзегезы подобает держаться «лучших толкователей». Однако, если разделы «буквальной» экзегезы в Записках переполнены ссылками на старых и новых толкователей от отцов Церкви до современных западных ученых, то именно экклесиологический горизонт Записок таких ссылок *не дает*. В этих толкованиях святитель очевидным образом переступает заветы и границы «научного богословия», обнаруживая стремление к заполнению той «пустоты» между жизнью Церкви и школой⁴⁵⁴, которая была отмечена выше. Связующим звеном становится история: Священная история, заключенная в Писании Ветхого Завета и доводящая повествование до известной точки на оси времени,

⁴⁵² Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 2. С. 48. С этой точки зрения, универсальное значение приобретает прежде всего духовный путь Авраама, где вполне очевидно проступают следы учения о чистой любви, подобно тому, как они обнаружены были святителем в хождении пастухов к младенцу Христу. См.: Там же. С. 101–102, 158–159, 177.

⁴⁵³ Vgl.: Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 1. P. 159.

⁴⁵⁴ «Неверность» была замечена тогда же. В своей крайне недоброжелательной критике сочинений свт. Филарета прот. Герасим Павский, если только Барсов правильно угадал его авторство, в доносительном тоне указывал на «мистические» увлечения их автора. (См.: Барсов Н. И. Критика сочинений Филарета, митрополита Московского в тридцатых годах // ХЧ. 1881. Ч. 2. С. 769). В этом отношении любопытно замечание проф. Николса об очевидном влиянии на Павского проф. Фесслера: «Идеи Павского были реминисценцией идей Игнатиуса Фесслера и показывают, каким важным было его краткое влияние в Санкт-Петербургской духовной академии» (Nichols R. L. Metropolitan Filaret... P. 128).

обнаруживает свою неформальную связь с историей (жизнью) Церкви *ad finem seculorum*.

Можно указать и на источник, хотя бы отчасти способствовавший формированию такого подхода.

Речь идет о «Победной песни» (толковании на Апокалипсис) немецкого писателя И. Юнг-Штиллинга⁴⁵⁵. Если верить Сушкову, то сам святитель говорил ему в старости, что у Штиллинга «изъяснения первых пяти печатей были действительно замечательны, но впрочем, вся книга проникнута духом протестантства, особенно там, где дело шло о соборах»⁴⁵⁶.

В сочинении Штиллинга бросается в глаза масштабное несоответствие подходов и выводов. Размахнувшись на приложение Откровения ко всемирной истории, Штиллинг итог и плод последней видит в появлении «Моравских братьев», которым твердо усваивает имя Филадельфийской Церкви⁴⁵⁷. Вероятно, святителя привлекла у него мысль о связи Апокалипсиса, заключающего в себе «сокращение всего Священного Писания»⁴⁵⁸, с Ветхим Заветом. Если Штиллинг утверждает, что Господь в посланиях Церквям (Апок. 2: 20—23) «припоминает историю Израильского народа или всего Ветхого Завета начиная от рая... почему видно, что Господь и новозаветный народ свой ведет, яко второго Израиля в обетованную землю»⁴⁵⁹, — то святитель, в свою очередь, прочерчивает обратную связь: «Последние казни врагов Божиих в Апокалипсисе (14: 10, 11; 19: 20; 20: 9, 10) изображаются одинаковыми чертами с казнью Содома. Сии собрания сводятся к

⁴⁵⁵ Юнг-Штиллинг И. Г. (1740—1817) — немецкий мистический писатель.

⁴⁵⁶ Сушков Н. В. Записки... С. 109.

⁴⁵⁷ «... в 9-м веке два греческих монаха Мефодий и Кирилл принесли христианство в Богемию и Моравию, чрез что основалась моравская церковь в так называемой гернгутерской братской церкви. Таким образом, Валленцы, Вальденцы, Альбигойцы и Моравские братья составляют филадельфийскую церковь, которая продолжится до пришествия Христова» (Юнг-Штиллинг И. Г. Победная повесть или торжество веры христианской. СПб., 1815. С. 35).

⁴⁵⁸ Там же. С. 329.

⁴⁵⁹ Там же. С. 36. И здесь же: «Эфесской или апостольской церкви... говорит о древе жини в рае насажденном; Смирнской... о второй смерти, которая с первою последовавшею за вкушением плода в связи состоит; Пергамской представляются Валаам, Валак и манна... Фиатирской напоминает Христос о Иезавели» (Там же).

общей мысли, что судьба Содома и Лота представляет в малом виде судьбу мира и человека. Весь мир и видимые небеса для огня берегутся ко дню суда и гибели нечестивых людей (2 Пет. 3: 7)»⁴⁶⁰.

Вообще, поскольку Апокалипсис и книга Бытия находятся на противоположных «полюсах» Писания⁴⁶¹, постольку, если Апокалипсис описывает исполнение Церкви, то Бытие соответственно должно стать ее, Церкви, проектом⁴⁶².

Но было бы ошибкой переоценивать значение Штиллинга. Его «всеядность» была, без сомнения, чужда святителю, который между прочим писал: «Терпимость ложных богослужений не должна быть соединена с оскорблением и вредом истинного. Слова Христовы: *всякого, кто исповедает меня пред человеками, исповедаю и Я пред Отцем моим, сущим на небесах* (Мф. 10: 32) относятся не к мученикам только веры, но и к *ее покровителям*» (курсив мой, — прот. П. Х.)»⁴⁶³.

Таким образом, Штилинг дал лишь толчок к мысли связать перекрестными толкованиями книгу Бытия с Апокалипсисом, что давало затем законное право все расположенные на исторической оси события — т. е. *историю Церкви* — помещать в поле, возникающее между этими двумя полюсами⁴⁶⁴. Тем более

⁴⁶⁰ Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 2. С. 141. Ср. у Флоровского: «Для Филарета Библия есть книга историческая прежде всего. Открывается она описанием творения неба и земли, и заключается явлением нового неба и новой земли, — “вся история нынешнего мира”, замечает Филарет. И эта священная история мира есть история Завета Бога с человеком, — тем самым есть история Церкви» (Флоровский Г., прот. Пути... С. 179).

⁴⁶¹ Апокалипсис, кстати, самая цитируемая в «Записках» библейская книга.

⁴⁶² См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 1. С. 30. Ср.: С. 31–32.

⁴⁶³ Там же. Ч. 3. С. 84–85. Выделенное мною курсивом слово *покровители* выглядит, кстати, достаточно дерзновенно, и даже дерзко, если учесть, что первое издание «Записок» было посвящено императору. Есть, впрочем, в «Записках» и еще «дерзкое» место, касающееся отношения истинной Церкви к государству: «Ковчег Ноев долго носился по водам, но потом остановился на твердой горе и дал из себя жителей всей земле; так Церковь Христова, долго сражаясь с волнами искушений и бед, наконец побеждает, *утверждается над царствами и царями земными, начиная от высокой державы Рима* (курсив мой, — прот. П. Х.), и распространяется во все концы вселенной» (Там же. С. 132–133).

⁴⁶⁴ Ср. у Штиллинга на Апок. 14: 18–20: «Прообразовательное выражение *точила* также взято из Ветхого Завета Ис. 63: 3. Картина сия ужасна. Начало сего уже началось во Франции... Кто читал и знает, сколько злодейств,

ошибкой было бы думать, что идеи Штиллинга были приняты без испытания. Только оно совершалось не в проповедях, а в академической же работе с Писанием⁴⁶⁵.

При этом прямой исторический смысл Писания даже в «духовных» толкованиях является для святителя их основой. Проследить это возможно, сопоставив с текстом «Начертания» разбиравшееся выше лопухинское описание Церкви в образе Храма Соломонова (См.: Приложение. Таблица 9).

У святителя Церковь начинается с *таинств*, вводящих в нее и делающих возможным вхождение в Святилище⁴⁶⁶. (Лопухин не упоминает о таинствах вообще). Отданная Лопухиным масонам («Едемскому собору избранных») Святая святых, в описании святителя доступна только архиерею и предназначена для Престола Вседержителя (в согласии с посланием к Евреям ап. Павла). Наконец, текст святителя относится не к *храму Соломона*, а именно к *скинии Моисеевой* — конечно, прежде всего, согласно прямому смыслу Писания, именно про скинию говорящего, что она устроена по образу, *указанному на горе*. В этом смысле храм Соломона вторичен по отношению к ней, а потому 3-я Книга Царств сосредоточивается уже на описании его устройства и освящения. Этому богооткровенному плану и следует «Начертание», в разделе, посвященном царствованию Соломона, говоря о храме кратко и только в связи с указанными событиями⁴⁶⁷.

В итоге, поскольку принцип, позволяющий Священную историю Писания прочесть как модус истории Церкви вообще, получает обоснование в самом Писании и занимает свое место в школьном богословии, постольку здесь не

сколько убийств произошло в Лионе, в Вандее, в самом Париже и по другим местам Франции, тот легко усмотрит сие точило гнева Божия великого» (Юнг-Штилинг И. Г. Победная песнь... С. 222).

⁴⁶⁵ Об это наглядно свидетельствуют сохранившиеся конспекты лекций святителя. См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Пророческие книги Ветхого Завета (из академ. чтений 1817—1821 гг.) // ЧОЛДПр. 1873. Кн. 2. С. 163–165. Ср.: Филарет, митрополит Московский, свт. Руководство к познанию книги псалмов // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 1. С. 18.

⁴⁶⁶ Как всегда, текст святителя насыщен словом Божиим.

⁴⁶⁷ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Начертание... С. 359.

только кончается Буддей, но и преодолевается ограниченность «научного богословия» XVIII в. в целом. Слово Откровения перестает быть формальным объектом изучения и на деле обнаруживает себя как *животворное слово живого Бога*, имеющее *живую* связь с жизнью Церкви. Не Писание десакрализуется, чтобы служить надобностям секулярной жизни, но жизнь возводится к сакральному смыслу Священной истории и, таким образом преодолевая свою обмирщенность, *освящается*. А поскольку как путь Церкви в мире, так и путь восходящей к Богу души выводятся из одной и той же библейской истории, постольку уничтожается и разрыв между Церковью исторической и внутренней. Причем, указанное органическое единство возможно лишь в том случае, если устанавливаемая через слово Писания связь понятий или вещей обнаруживает *действительную* связь между ними. Только тогда согласование пути *Церкви всеобщей* и *церкви малой* не окажется «смещением понятий»⁴⁶⁸. В свою очередь, последнее предполагает существенную связь слова с вещью или явлением.

Этот вывод подтверждается теми местами «Начертания» и «Записок», где говорится о первоязыке Адама, в котором имена вещей соответствовали их естеству⁴⁶⁹; но поскольку указанные места в оригинале не без основания имеют отсылку к философии Платона, постольку необходимо теперь более подробно остановиться на восприятии святителем платонической традиции вообще⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ Напр.: «Но *Дух Божий* носился над водами, то есть над племенами человеческими (которые в слове Божиим изобразуются *водами* Ис. 8: 6, 7; Апок. 17: 15)» (Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 1. С. 30).

⁴⁶⁹ См.: Там же. С. 47. Ср.: Филарет, митрополит Московский, свт. Начертание... С. 14.

⁴⁷⁰ Подробнее: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 165–177.

2.4. Отношение к платонизму

Вопрос об отношении святителя Филарета к платонизму стал интересовать исследователей только в самое последнее время.

В. К. Шохин в статье «Святитель Филарет в истории русской философии»⁴⁷¹, во всяком случае, в той ее части, которая имеет отношение к затронутой проблеме, рассматривая составленный по проекту святителя Филарета академический устав 1814 года, обращает внимание на то, что, согласно последнему, аксиоматика академического философа должна задаваться Откровением. А поскольку «ни одна философская система не может претендовать на обладание этой “аксиоматикой”, все они находятся примерно в одинаковом положении по отношению к Откровению, но некоторые из них ближе к духу истины — такова традиция платонизма в широком значении термина»⁴⁷².

Н. К. Гаврюшин, чья очевидная нелюбовь к святителю вполне сопоставима с толмачевской⁴⁷³, желая добраться до истоков интереса святителя к Платону, выдвигает в своей статье ряд голословных тезисов, на основе которых делает тем не менее уверенный вывод о том, что интерес святителя к Платону возник благодаря уже не раз упомянутому профессору Фесслеру, недолго преподававшему в петербургской академии и очень скоро удаленному из нее за

⁴⁷¹ Шохин В. К. Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и омега. 1996. № 4 (11).

⁴⁷² Там же. С. 216. В самом уставе об этом говорится так: «Между древними Платон есть первый столп истинной философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения; но при сем должно приметить, что никогда не найдет он сего учения в отрывках и кратких извлечениях, на разные его мысли изданных; в них, странным образом, невежеством толкователей все обезображено. Истинной его системы должно искать прилежным и долговременным испытанием и упражнением в подлинных его сочинениях. Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались» (Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 32. СПб., 1830. С. 926).

⁴⁷³ См.: Толмачев Я. В. Автобиографическая записка // РС. 1892. Т. 75. № 9. С. 699—724. Забавно, что и там, и там не обошлось без древнего Платона.

откровенную неправославность своих взглядов⁴⁷⁴. В итоге у автора статьи возникает «мучительный вопрос: что, собственно, *христианского* было в *платонизме* Фесслера»⁴⁷⁵?

Не берясь на него ответить, могу сказать только, что никакого отношения этот вопрос ни к святителю Филарету, ни к уставу 1814-го года не имеет. Если Фесслер, по словам Н. К. Гаврюшина, был неоплатоником, то устав равным счетом ничего о неоплатонизме говорит; если Фесслер удален в 1810 году, то устав написан в 1814; если устав из новейших философов советует держаться тех, которые были бы ближе к Платону, то из чего следует, что здесь разумеется Фесслер, которого сам святитель вспоминает как знатока Канта, а не Платона⁴⁷⁶? Из чего следует, что о Платоне до Фесслера у нас не знали? Уже митрополит Платон в классе философии от успевающих учеников требовал чтения Платона в оригинале⁴⁷⁷ — очевидно, тогда же начал читать его и будущий святитель. Наконец: выше определенно показано, что Платон привлек к себе внимание святителя уже в 1806 году. Установить теперь следует, собственно, другое. Тогда, как было показано, будущий святитель знакомился с Платоном «по Лабзину», относившемуся к древнему философу весьма не критично. Сохранилась ли эта не критичность в дальнейшем у святителя, или Платон, как и прочие авторы, был непредвзято исследован им? Что в действительности дело обстояло именно так, подтверждается эпизодом, живо рисующим и отношение тогдашнего образованного общества к Платону, и ту роль, которая, судя по сохранившимся отголоскам давних споров, усваивалась в этом обществе святителю.

⁴⁷⁴ См.: Гаврюшин Н. К. У истоков духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 138.

⁴⁷⁵ Там же.

⁴⁷⁶ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 792.

⁴⁷⁷ Об этом говорит инструкция митрополита Платона студентам класса философии 1802 г. См.: Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 309.

Эпизод может быть восстановлен по письму святителя Филарета от 14 августа 1812 года к А. Н. Ермолаеву, одному из сотрудников тогдашнего президента Академии Художеств А. Н. Оленина. Оно кратко:

«Прилагаемую при сем выписку из Платона покорнейше прошу доставить его превосходительству Алексею Николаевичу, вместе с полученною прежде от него выпискою из Феллерова словаря. Кажется, что я попал на то самое место, которого искали. Что принадлежит до перевода моего, я не старался сделать его красивым, но только близким к подлиннику, дабы яснее и несомнительнее можно было видеть, как г. француз подстриг старого грека. В случае же поверки прошу сличать перевод мой с подлинником, а не с латинским переводом: ибо переводчик (не много счастливее г. Феллера) запутывается иногда в греческой бороде».

К письму прилагаются два перевода. Первый из статьи *Платон* в историческом словаре аббата Феллера: «...надобно, чтоб сей человек не имел даже славы казаться праведным, чтоб не подозревали его быть таковым из единой гордости. Надобно, чтоб он был лишен всего, кроме его доблести (добродетели); надобно чтоб он не вредил никому, но чтоб с ним однако ж было поступлено как с злейшим из человеков, надобно, чтоб он до конца от правды не отступал, чтоб он был сечен, в железо заключен, распят на кресте, и умертвлен в самых жесточайших истязаниях».

Второй — из «Государства» Платона: «...таковой праведник будет биен, мучен, ввергнется в узы, лишится от огня очей, наконец претерпевши все мучения, пропят будет (*ἀνασκινδὶλευθήσεται*). И познает, что не быть праведным, а казаться таковым, желать надлежит»⁴⁷⁸.

Чтобы сделать понятным появление письма следует: 1) учесть близкое знакомство А. Н. Оленина с А. Ф. Лабзиным; 2) еще раз вспомнить первый, программный номер «Сионского вестника», представляющий Платона как безусловного пророка пришествия Христова: «Мы не будем удивляться, что Платон прозван был Божественным... читая, напр. в разговоре его о

⁴⁷⁸ Филарет, митрополит Московский, свт. Письма Оленину А. Н. // ПО. 1869. Кн. 1. № 3. С. 366–368.

справедливости, что его праведник преимущественно тот, который за правду постраждет и *распят будет* (курсив мой, — прот. П. Х.)»⁴⁷⁹. Именно это место и послужило предметом если не спора, то обсуждения в петербургском обществе⁴⁸⁰. Весьма вероятно, что вопрос был поднят Лабзиным, а святитель привлечен к делу в качестве эксперта⁴⁸¹. Видно, что он стоит в споре на осторожной и взвешенной (и филологически, и богословски) позиции: он не готов отступить от точного смысла *слова ради идеи* и чувствует дистанцию между Откровением и писаниями «старого грека».

Далее, один из ярких примеров творческой работы с платоновскими текстами можно обнаружить в учении святителя о крестной любви. Оно сформулировано по преимуществу в трех проповедях, первая из которых произнесена была на второй день Рождества 1814 года, а вторая и третья в Великий пяток, соответственно, 1816 и 1817 годов. На первый взгляд, их разделяют слишком большие промежутки времени,⁴⁸² однако можно думать, что в совокупности эти три проповеди представляют собой некую *вариативную антитезу платоновскому Пиру*⁴⁸³.

У Платона этот диалог, посвящен, как известно, постепенному выяснению того, что есть любовь, причем последняя сперва предстает как любовь земная, «пошлая», затем — небесная, затем, в панегирике Алкивиада Сократу, как обретшая свое зримое воплощение. Эту же последовательность можно проследить

⁴⁷⁹ СВ. 1806. Ч. 1. С. 16–17.

⁴⁸⁰ Лабзиным или кем иным был возбужден вопрос, на самом деле, не важно. Важно, что Лабзин был, безусловно, одним из тех, кто привлек интерес тогдашнего общества к этим проблемам.

⁴⁸¹ Не единственный раз: в переписке с Олениным есть еще письмо, в котором также речь идет о уточнении греческого текста. См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Письма Оленину А. Н. С. 365.

⁴⁸² Аналогичный цикл представляют из себя две проповеди 1806 года, связанные памятью пр. Сергия, но более — темой веры как ведения сути вещей. Ниже пойдет речь о *благовещенском* цикле 1822—1824 гг.

⁴⁸³ Это упускает А. А. Государев, отмечающий только, что «здесь предложенная Платоном умозрительная схема “любовного треугольника” с вершиной в Едином, основанием из множества вещей и нисходящим и восходящим эросом в качестве связующих граней, уступает место живому образу животворящего креста» (Государев А. А. Учение Платона об эросе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского // *Материалы и исслед. по истории платонизма*. СПб., 2000. Вып. 2. С. 217).

и в указанных трех проповедях святителя. Только тому роду пошлой любви, с описания которой и там, и там начинается рассуждение о любви вообще, святитель дает имя, почерпнутое из Писания (Иак. 4: 4.) и проникающее в *сущность вещей*: это *любовь к миру*.

Подобно Фенелоновой чистой любви, она тоже может быть «чистой» в смысле своей откровенной и, в известном смысле, «бескорыстной» вражды к Богу, однако и в других своих обличьях не менее опасна, хотя, по-видимому, и примиряется или хочет примириться, «смешаться» с любовью к Богу. Она готова служить и Ему, лишь бы ей не мешали служить себе самой; готова быть добродетельной, лишь бы добродетели ее были оценены миром; готова ходить в храмы, лишь бы «мир за нею последовал»⁴⁸⁴. Но как две души не могут одушевлять единого тела: так две любви — любовь к Богу и любовь к миру — не могут одушевлять единой души»⁴⁸⁵. Там же, где нет любви к Богу, есть вражда с Ним. И когда Бог приходит в мир, эта вражда уже не может более утаиться за спиной видимых добродетелей, не может не придти к мысли изгнать Бога из мира.

Но Бог смеется над безумием человеческим, и потому все усилия враждующей с Богом любви к миру обнаруживают себя как ничтожные и случайные⁴⁸⁶.

И если теперь, вполне в согласии с сократовской диалектикой, возвести «к единой идее то, что повсюду разрознено»⁴⁸⁷, чтобы ответить на вопрос, как то, «чего не хотели, не могли, не знали, пред целым светом совершилось теми самыми, которые не хотели, не могли, не знали?»⁴⁸⁸ — окажется, что за всем этим случайным, суетным, страстным, враждебным, ничтожным стоит одно единственно необходимое — любовь: «Любовь Отца — распинающая. Любовь

⁴⁸⁴ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 81.

⁴⁸⁵ Там же. С. 87.

⁴⁸⁶ См.: Там же. С. 91.

⁴⁸⁷ Платон. Сочинения. Т. 2. С. 176. Это одно из многих мест, подтверждающих мысль В. К. Шохина о восприятии святителем платоновских принципов философствования.

⁴⁸⁸ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 91.

Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною. *Тако возлюби Бог мир!*»⁴⁸⁹

Итак, нет ничего истинного кроме любви, ибо *Бог любви есть*.

«Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви; все действия — выражения любви. В ней обитает Его всемогущество всюю полнотою своею; она есть Его истина, когда осуществляет возлюбляемое; она есть Его премудрость, когда учреждает существующее или существовать имеющее, по закону истины; она есть Его благодать, когда премудро раздает истинные дары свои; наконец, она есть Его правосудие, когда степени и роды ниспосылаемых или удерживаемых даров своих измеряет премудростию и благодатию, ради высочайшаго блага всех своих созданий»⁴⁹⁰.

И самый Крест Иисусов, казалось бы, «сложенный из вражды Иудеев и буйства язычников», на самом деле есть только земной образ небесного Креста любви, который слагается из «из любви Сына Божия ко всесвятому Отцу Своему, и любви к человечеству согрешившему... по-видимому разделяющих единое, но воистину соединяющих разделенное»⁴⁹¹. А стало быть, и сила Креста Иисусова заключается в прямом действии истекающей из него божественной любви. Этой торжествующей силой крестной любви непобедима Церковь Христова, и однажды эта неодолимая сила снова, как во дни распятия, потрясет землю и воспламенит мир: не для того, чтобы погубить врагов Божиих, но чтобы скорее привлечь все и вся «к Вознесенному от земли».

Этот истинный пир *любви* — снова, как и Платонов «*Пир*», — завершается описанием Любви воплощенной. Там — Сократ, здесь — Христос. Сопоставление должно свидетельствовать прежде всего о превосходстве Истины Божественной над проблесками истины, добываемыми усилием человеческого разума: *се Человек!* Он стоит перед судом Пилата и толпы. Он приведен сюда не по своей воле, не в своей одежде, Он не только не действует — Он безмолвствует: «что же

⁴⁸⁹ Там же.

⁴⁹⁰ Там же.

⁴⁹¹ Там же. С. 93.

здесь нам указывается в Нем? — то самое, что Иисус является без воли, без действия, без слова»⁴⁹². Но эта внешняя отрешенность, это, так сказать, «почивание в страданиях» — свидетельство не немощи, но силы любви, ибо «представляет нам образ... человека, совершенно преданного Богу»⁴⁹³.

Итак:

– Структура «триптиха» проповедей о кресте совпадает в главных чертах со структурой «Пира».

– Восхождение от случайных и множественных причин Креста к единой и истинной обнаруживает знакомство с правилами Сократовой диалектики.

– Одновременно в описании Любви воплощенной закреплено Фенелово представление о чистой любви, которая, согласно последнему, «полностью сводится к воле, желающей только того, чего желает Бог»⁴⁹⁴ и вследствие этого погруженной во «мрак веры».

Но, главное, эта чистая любовь⁴⁹⁵ оказывается не только жизненным принципом малой церкви, а и преобразуется в универсальный принцип Церкви всеобщей, который переводится уже совсем в иные планы бытия, восходя к тайнам Троической жизни, включая в то же время в себя и историю спасения, и эсхатологию. Иными словами, через понятие *любви* святитель сумел выразить и тайну Троичности: «Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною»; и тайну Божественных энергий: «Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви; все действия — выражения любви»; и тайну Боговоплощения, для которого Отец послал в мир «единосущную Любовь Свою»; и тайну спасения и Креста, «глубочайшее основание и первоначальный

⁴⁹² Там же. С. 235.

⁴⁹³ Там же.

⁴⁹⁴ Fénelon Fr. Explication des maximes des saints. P. 23.

⁴⁹⁵ То «упражнение любви», которое, по словам Фенелона, «оставаясь в своем сущностном действии и не будучи приложимо ни к какой отдельной обязанности, становится каждой отдельной добродетелью, сообразно с каждым отдельным случаем» (Ibid. P. 27).

внутренний состав» которого не из чего другого складывается, как только «из любви Сына Божия ко всесвятому Отцу Своему, и любви к человечеству согрешившему»; и тайну святости, открывающуюся в любовной и «совершенной преданности Богу»; и тайну последнего дня, когда любовь вспыхнет «седмеричным пламенем» навстречу «вожделенному Жениху».

При этом существенная связь между различными понятийными рядами возникает благодаря выражению их смысла через одно и то же слово⁴⁹⁶. Так оказывается, что из единого библейского определения *Бог есть любовь* могут быть выведены все основные положения христианской веры, и это не становится «смешением понятий». Учение о Боге и Его действиях в мире позволяет выразить себя через понятие *любви* постольку, поскольку это понятие, как данное в Писании имя Божие, имеет некоторую действительную связь с Тем, Кто открыл его. Иными словами, учение о крестной любви выведено из Писания, с одной стороны, в согласии с требованиями школы, с другой — на основе принципиально иного восприятия, переживания *слова*, как такового. Это единственно последовательное объяснение того, *как* возможны стали те результаты, к которым святитель приходит в своем богословском дискурсе⁴⁹⁷.

Последнее заставляет снова задаться вопросом о том, известно ли было святителю уже тогда Платоново учение об имени. Формально ответить на него, как уже замечалось, нетрудно: по крайней мере, в «Начертании» есть ссылка на «Кратила» — тот самый платоновский диалог, где говорится: а) о происхождении первоначальных имен вещей, б) о том, что эти имена соответствовали сущности последних⁴⁹⁸. И хотя в данном случае святитель скорее всего просто следовал за Буддеем, дававшим аналогичную ссылку, более поздние тексты святителя,

⁴⁹⁶ Справедливо и обратное: то, что таким образом получает свое адекватное выражение объективная истина христианских догматов, свидетельствует о верности подразумеваемого восприятия глубинной связи слова с обозначаемым им понятием вообще.

⁴⁹⁷ Хондзинский П., прот. Восток и Запад в русском синтезе святителя Филарета, митрополита Московского // Филаретовский альманах. Вып. 4. М., 2008. С. 17–24.

⁴⁹⁸ См.: Платон. Сочинения. Т. 1. С. 621, 625, 672–673.

которые будут рассмотрены ниже, свидетельствуют, что содержание «Кратила» было известно ему не понаслышке.

К рассмотрению этих текстов уместно теперь перейти.

2.5. Преодоление школы

Начать следует с напоминания об органически присущем святителю Филарету переживанию универсальной связи вещей. Это переживание не могло не затронуть и восприятие слова, как такового. Отсюда «врожденный» филаретовский пиетет перед словом. Вероятно, что одним из дополнительных мотивов такого «словопочитания» явилась особая любовь святителя Филарета к святителю Григорию Богослову⁴⁹⁹, от которого он, по-видимому, воспринял сам пафос служения Слову.

Так, начало разбиравшегося выше «Слова в Великий пяток» 1813 года — того самого, где был обработан Дузетан — образует неочевидный, но не случайный диалог со святителем Григорием. Последний свое «Слово на Пятидесятницу» начинает с рассуждения о том, что «у всякого свой способ торжествовать; а у служителя Слова состоит он в слове, в таком слове, которое всего приличнее времени»⁵⁰⁰. В ответ на это, вероятно, и бросает святитель Филарет свое знаменитое: «Чего теперь ожидаете вы, слушатели, от служителей слова? Нет более Слова»⁵⁰¹.

Вероятно также, что вышеописанный характерный прием в работе со словом Писания, который впервые в развернутом виде встречается у будущего святителя в «Слове в Великий Пяток» 1806 г.⁵⁰², был найден в том числе и благодаря изучению творений святителя Григория. Однако отсюда еще далеко до того развернутого учения о слове, которое позднее будет сформулировано святителем.

⁴⁹⁹ См.: Корсунский И. Н. К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии // Богословский вестник. 1893. Т. 4. № 11. С. 244–245.

⁵⁰⁰ Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. ТСЛ., 1994. Т. 1. С. 575.

⁵⁰¹ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 131. В том же «Слове» 1813 г. есть и еще одно «параллельное место» и снова переводящее мысль из праздничного в трагический ряд: см.: Приложение. Таблица 10.

⁵⁰² На текст: *Совершишася!*

Переживание слова, чувство *таинственной глубины* слова, любовь к слову (*филология*⁵⁰³) у святителя Филарета явно предшествовали *учению* о нем.

Об этом априорном восприятии слова говорят также отдельные замечания, разбросанные в петербургских проповедях⁵⁰⁴, и хотя богословской рефлексии оно подверглось уже позднее — в Москве, — именно в Петербургском периоде следует искать ее начатки. Последние напрямую связаны с трудами святителя по переводу Священного Писания и его участием в деятельности Библейского общества.

Библейское общество, как известно, возникло в Англии в начале XIX века, а в России его петербургское отделение открылось в 1813 году, уже через год будучи переименовано в Российское⁵⁰⁵. Его быстрый успех в России нельзя приписывать только покровительству властей или сочувствию русских масонов — хотя и то, и другое имело место, — школьное богословие XVIII века всецело подготовило для него почву.

От иностранных основателей общества в дело вносился оттенок земной утилитарности⁵⁰⁶, но русскому человеку, еще живущему событиями двенадцатого года, ближе были, конечно, другие слова: «В наши времена, обильные

⁵⁰³ Ср.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 148–149.

⁵⁰⁴ См, напр.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 61–62; ср.: Там же. С. 176.

⁵⁰⁵ Из устава общества: «I. Единственным предметом общества долженствует быть способствование к приведению в большее употребление Священного Писания без всяких на оное примечаний и пояснений. II. Общество составится из особ всякого вероисповедания, кои токмо по внутреннему убеждению своему в пользу от распространения Священного Писания между всеми состояниями, а наипаче между бедными жителями Государства, в сие Общество вступить и в трудах его участие принять пожелают. III. Поелику в обширной Российской Империи, сверх господствующего Грекороссийского терпимы все прочие христианские исповедания, коим последующие различные нации говорят каждая особенным языком, то посему главное попечение Общества ограничивается тем, чтобы печатные Библии распространять токмо между сими разнонародными обитателями Государства на их языках; а сверх того, буде найдется возможность, стараться доводить Библию и до рук азиатских в России народов, из магометан и язычников, каждому равномерно на его языке» (О библейских обществах и учреждении такового же в Санкт-Петербурге. СПб., 1813. С. 39–40). Надконфессиональность, как указывалось выше, основывалась на вере в возможность обретения сердцем «внутреннего слова» через простое чтение Писания.

⁵⁰⁶ См.: Там же. С. 34.

происшествиями, наиважнейшее и достойнейшее внимания для всякого христианина есть, без сомнения, распространение слова Божия во всех концах света»⁵⁰⁷, — и потому многим казалось, что в делах Библейского общества видимым образом сбывались древние пророчества. «Если бы открытие сего торжественного собрания, — говорил князь А. Н. Голицын в 1817 году, — должно было украсить торжественною песнию, то мы могли бы воспеть ныне, или лучше действительно можем воспеть в сердцах сию Библейскую песнь: *Похвали Россие, Господа, хвали Бога твоего, яко украси верей врат твоих, благослови сыны твоя мир, и тука пшеничнаго насыщай тя. Посылай слово свое земли, до скорости течет Слово Его*»⁵⁰⁸.

Правда, в той же речи князя Голицына упоминаются и противники Общества⁵⁰⁹. Можно думать, что число их стало заметным в связи с появившимися именно в это время переводами Писания на русский язык. Верность *традиции* возобладала над верностью *школе*. Святитель Филарет был одним из немногих, кто сохранил принципиальную верность *делу*, почитая его святым и необходимым. Уже занимая Московскую кафедру, дважды, в 1822 и в 1824 годах, он выступает на ежегодных собраниях Общества в его защиту⁵¹⁰. Однако противники Общества одержали верх: сперва был приостановлен перевод, а затем закрыто и само Общество. Только в 1858 году по указанию государя Александра II работа над переводом Писания была начата вновь.

⁵⁰⁷ Там же. С. 5.

⁵⁰⁸ Голицын А. Н. Речь на четвертом генеральном собрании Российского Библейского Общества // Филаретовский альманах. Вып. 7. М., 2011. С. 38.

⁵⁰⁹ См.: Там же. С. 39).

⁵¹⁰ См.: Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом оного преосвященным Филаретом, Архиепископом Московским, февраля 26 дня 1822 года // Филаретовский альманах. Вып. 7. М., 2011. С. 42). Ср.: Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом оного преосвященным Филаретом, Архиепископом Московским, марта 23 дня 1824 года // Там же. С. 47–48

Краткое напоминание истории Библейского общества и перевода Писания на русский язык понадобилось здесь потому, что подробная разработка святителем учения о *слове* напрямую связана с этой историей. Это учение изложено, прежде всего, в проповедях святителя: на память святителя Алексия 12 февраля 1822 года, на Благовещение (25 марта) 1822 года, на Благовещение 1824 года, на Вознесение того же года, на память преподобного Сергия 1833 года, в день рождения государя Александра II 5 июня 1858 года. Нетрудно заметить, что речи в защиту распространения *слова Божия*, произнесенные на ежегодных собраниях Общества (соответственно 26 февраля 1822 и 23 марта 1824) тесно связаны датировкой с первыми тремя, а слово 1858 года, в котором подводится итог учению о слове, явилось, очевидно, непосредственной реакцией на последовавшее 5 мая 1858 года «Высочайшее соизволение»⁵¹¹.

Сказанное подтверждается еще одним не лежащим на поверхности фактом. «Слово» 1858 года содержит явные аллюзии на текст из времен петербургской юности святителя⁵¹², также, судя по всему, давший импульс к становлению учения в целом: это текст из «Божественной философии» Дютуа⁵¹³. Именно из обработки этого текста возникает тезис о даре слова как существенной черте образа Божия в человеке. Однако у святителя Филарета, в отличие от Дютуа, он выражен в двух антиномичных и равно важных посылках:

«Слово Божие бесконечно выше слова человеческого...

Поелику ты сотворен по образу Божию: то и в слове твоём должен быть некий образ слова Божия и силы его»⁵¹⁴.

Определив этот важнейший пункт учения, теперь следует рассмотреть по порядку, как разворачивалось *церковное* доказательство «теоремы Дютуа».

⁵¹¹ См.: Корсунский И. Филарет, митрополит Московский, в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. С. 166.

⁵¹² Ср. с отношением к коломенской юности.

⁵¹³ В Приложении он приводится параллельно с упомянутым выше «гимном слову» 1858 г. (См.: Приложение. Таблица 11).

⁵¹⁴ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 5. С. 452–453.

Введением в него можно считать «Слово», произнесенное святителем 14 августа 1821 года при вступлении на Московскую кафедру. Несомненно, он придавал ему особое значение. Начав с апостольского приветствия: *Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа*, — святитель говорит:

«Среди Церкви, которая привыкла слышать живые и сильные гласы Божественного Слова, в которой сияли столь многие Светильники Православной Веры... как дерзнул я предстоять толикому сонму Божию в священнодействии таинства веры и как паки дерзаю начать священнодействие слова истины?»⁵¹⁵

Здесь впервые в филаретовских проповедях употребляется выражение хиротонических молитв «священнодействие слова истины», которое, указывая на одно из пастырских служений, указывает и на таинственное значение слова Божия в Церкви⁵¹⁶.

За сим мысль о священном значении и силе слова Писания⁵¹⁷ звучит в проповеди на память святителя Алексия 12 февраля 1822 года. Говоря об обязанности пастырей знать своих овец, проповедник говорит и об обязанности овец слушать гласа пастырей: «Подумайте и вы, не для того ли только собираетесь слушать исходящее из уст Господних, чтоб слышать и судить, как мы говорим, не заботясь о исполнении того, что мы предлагаем? — Увы нам, Слове Божий! то, чем Ты Себя именуешь, что Ты еси, чем сотворил Ты вселенную, чем возвеличил человека, чем является мудрость, чем подается жизнь, — слово, священное, Божественное слово, мы сделали зрелищным игралищем!»⁵¹⁸

Однако вполне определенно учение о слове раскрывается в связи с новой для святителя, сравнительно с петербургскими, тем более лаврскими годами, богословской темой — темой Благовещения⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Там же. Т. 2. С. 1–2.

⁵¹⁶ Согласно Архопагиту, «сущностью нашей иерархии являются богопреданные Речения» (Дионисий Архопагит. О церковной иерархии. Б/м, 2004. С. 8).

⁵¹⁷ И также в связи с пастырством — исторический контекст этой связи ясен из вышесказанного.

⁵¹⁸ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 2. С. 49.

⁵¹⁹ Строго говоря, первое «Слово на Благовещение» (разбиравшееся в связи с проповедью Массильона) было произнесено в Петербурге, но темой его было не Благовещение, а Царство Божие. Конечно, в Москве для

Уже первые московские проповеди в этот день (1822 и 1824 гг.) — как выше рассмотренные проповеди в Великий пяток — следует читать вместе. Они не просто дополняют друг друга, но буквально «вкладываются» одна в другую, имея по сути общее начало, общее завершение и средние разделы, раскрывающие на разных уровнях одну тему⁵²⁰.

«Слово» 1822 года начинается с рассуждения о *словах* Марии, сказанных Ею в ответ на благовестие ангела: *Се раба Господня: буди мне по глаголу твоему*. Все последующее содержание «Слова» развивает мысль о всецелой преданности Приснодевы Богу и завершается церковным прошением: «Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную, Славную Владычицу нашу Богородицу и приснодеву Марию со всеми Святыми помянувшие, сами себе, друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим». Однако тема *слова*, возникшая в начале, ни продолжения, ни завершения не обретает.

«Слово» 1824 года также посвящает первый период *слову* Марии — на сей раз Ее песне *величит душа моя Господа*. Далее, начиная со слов «Дивно слово Мариама, но величественно и Ее молчание», мысль проповедника углубляется в *молчание* Марии, зато в конце возвращается уже к *слову вообще*, торжественно провозглашая его Божественное происхождение и силу.

Таким образом, начала проповедей основаны на двух важнейших евангельских эпизодах, сохранивших нам *слова* Марии. Центральные разделы посвящены внутренней, «духовной» жизни Богородицы. Общее заключение (в проповеди 1824 года) делает богословский вывод о значимости *слова* вообще.

Теперь подробнее.

В «Слове» 1822 года кроткое Мариино *буди* сопоставляется со всесильным *да будет* Творца и делается вывод об их необходимой взаимосвязи:

появления благовещенской темы были свои вполне конкретные основания — храмовые праздники в Московском кремле.

⁵²⁰ Что мысль эта не произвольна, можно подтвердить «Словом» (тоже, кстати, на Благовещение) 1826 года, составленным (согласно примечанию издателей пятитомника «Слов и речей») из двух: собственно на Благовещение и в неделю Ваий. См.: Там же. Т. 3. С. 8.

«Во дни творения мира, когда Бог изрекал Свое живое и мощное: *да будет*, слово Творца производило в мир твари: но в сей беспримерный в бытии мира день, когда Божественная Мариам изрекла свое кроткое и послушное *буди*, — едва дерзаю выговорить, что тогда соделалось, — слово твари низводит в мир Творца. И здесь Бог изрекает Свое слово: *зачнеши во чреве и родиши Сына* (Лк. 1: 31); — *Сей будет велий* (32); — *воцарится в дому Иаковли во веки* (33): но, — что опять дивно и непостижимо, — самое слово Божие медлит действовать, удерживаясь словом Марии: *како будет сие* (34)? Потребно было Ея смиренное: *буди*, чтобы воздействовало Божие величественное: *да будет*»⁵²¹.

В этом знаменитом тексте несопоставимые, казалось бы, вещи соотносятся благодаря одному слову, употребленному в различных наклонениях: *Да будет* («слово Творца производило в мир твари»), *Сей будет велий*, *како будет сие*, *буди* Мне.

По сути тот же ход мысли лежит и в основе «Слова» 1824 года:

«Наконец безмолвная Мариам говорит; и слово Ее, исполненное духом, как река, течет и играет, как фимиам, восходит и благоухает, как молния, сияет и озаряет... Так и надлежало соделаться плодovитой словом Той, в Которую отныне вселилось Слово; прежде нежели Оно изыдет из Нее, как плод чрева, Оно является в Ней, как плод устен, исповедающихся Господеви: *рече Мариам*»⁵²².

Сила *слов* Марии основана на том, что в ней подлинно обитает *Слово*. И здесь одно и то же понятие — на сей раз это само *слово* — служит посредником, связующим божественное и земное.

Могущество *буди* Богородицы в Ее преданности Богу⁵²³. Преданность Богу вовсе не означает бездействия, но означает действие по воле Божией. Примером такой преданности был Авраам в момент принесения Исаака в жертву⁵²⁴. В то же время, эта преданность Богу — обнаружение глубоко сокровенной в Боге жизни,

⁵²¹ Там же. Т. 2. С. 64–65.

⁵²² Там же. С. 148–149.

⁵²³ См.: Там же. С. 65.

⁵²⁴ См.: Там же. С. 69.

внутреннего безмолвия души⁵²⁵. Жертвуя собой Богу, преданная Ему душа, приносит свою жертву в молчании. Когда Мария обретается *имущей во чреве*, Иосиф молчит, и готов, не спрашивая ни о чем, *отпустить ю*. Молчит «Посылающий ангелов»⁵²⁶, медля открыть истину Иосифу и спасти Ту, «в Которой спасение мира». Но молчит и Сама Мариам: «В сем молчании совершается непрестанная, чистая, великая жертва Богу Слову»⁵²⁷. И только когда жертва эта созревает (подобно жертве Авраамовой), *слово* небесное открывает Иосифу *велию благочестия тайну*. Нам же открывается тем самым «сокровенная величественная красота» души Приснодевы, открывается для того, чтобы и мы возлюбили эту духовную красоту и пожелали хотя бы отчасти облечь в нее душу.

Итог обоих «Слов»:

«Ни в каком случае не расточай безрассудно слова, словесная тварь Слова Творческого! Если Словом Бог сотворил все; а человек сотворен по образу Божию: то какие величественные действия надлежало бы производить слову человека! В самом деле, оно исцеляло болящих, воскрешало мертвых, низводило с неба огонь, останавливало солнце и луну, и, что всего важнее, соделавшись орудием Воплощенного Слова Божия, оно претворяло и претворяет растленных грехом человеков в новую тварь, чистую и святую. Так действует слово человеческое, когда крепко быв заключено в горниле благоговейного молчания, и разжигается тайною внутреннею молитвою, получает свойственную ему чистоту и силу, или лучше сказать, становится причастным силы Слова Божия и Духа Святого»⁵²⁸.

Рассмотрим теперь исходные элементы этого «драгоценного сплава».

В начальных разделах обоих «Слов» (особенно в первом), на первый взгляд, употреблен любимый митрополитом Платоном прием «транспозиции» слова,

⁵²⁵ См.: Там же. С. 149–150.

⁵²⁶ Там же. С. 151–152.

⁵²⁷ Там же. С. 153.

⁵²⁸ Там же. Т. 2. С. 155. Уже здесь, задолго до проповеди 1858 года, высказывается мысль о том, что слово человеческое обретает силу в союзе со Словом Божиим и Духом Святым — т. е. в Церкви.

однако из него невозможно вывести заключительное представление о слове как «могущественном, зиждительном, священном орудии», хотя за словом Марии подразумевается именно такое значение. Следовательно, единство словоупотребления («да будет» — «буди») не может быть простой «игрой слов», простым совпадением звуковых форм. Весь рассказ имеет серьезный богословский смысл только в том случае, если *глагол силы* — «да будет» — каким-то, пусть непостижимым для человека образом, действительно связан с «буди» Богородицы. На этом же принципе основано было построение учения о крестной любви.

В рассуждении о «преданности Богу» вообще и напоминании о преданности Авраама в частности также возникают знакомые мотивы: из «Записок»⁵²⁹, или из «Слова» 1816 года⁵³⁰, или «Слова» на текст *се Человек*⁵³¹. Все вместе указывает на уже испытанное ранее учение о чистой любви, живущей во мраке веры⁵³².

В то же время, заключительный переход от *безмолвия* к *слову* восполняет учение о чистой любви, направленное как раз от *слова* к *безмолвию* или уж, во всяком случае, от *слова внешнего* к *слову внутреннему*, с обретением которого первое становится уже ненужным⁵³³. Как в «Слове на Рождество» святитель не захотел жертвовать «путем волхвов», так теперь настаивает на необходимости «слова человеческого» — в сущности, слова церковного.

Самое главное — *то, что отсутствовало в более ранних текстах*, — уже

⁵²⁹ «Те, которых Бог ведет по внутреннему пути по следам Отца верующих, могут в его великой жертве видеть образ высочайшей жертвы духовной» (Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 2. С. 177).

⁵³⁰ «Совершаем ли мы дело Авраама (Быт. 22), возношение на жертвенник любви Божией всего нам любезного, без колебания, без остатка собственности, паче упования?» (Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 98).

⁵³¹ «Иисус является без воли, без действия, без слова... все сие представляет нам образ человека... всесовершенно преданного Богу» (Там же. С. 235).

⁵³² Ср. у Фенелона: «Буду ли я возвышен или унижен, утешен или страждущ, употреблен к делам Твоим или ни к чему не годен; все равно буду Тебе поклоняться, жертвуя собственною моею волею Твоей воле: и мне остается только говорить с Мариною: буди мне по глаголу Твоему» (Фенелон Ф. Творения. Ч. 1. С. 21).

⁵³³ «Всякое человеческое слово, — пишет Фенелон, — отягощает и развлекает, понеже внутри есть существенное Слово, которое питает основание души. В нем находит душа всякую истину» (Там же. Ч. 2. С. 111).

знакомая по прошлому работа со словом, наконец, получает свое твердое обоснование в мысли о связи слова человеческого с «творческим Словом Божиим» по присутствию образа Слова Божия в слове человеческом.

Отсюда видно, что помимо представленных выше хронологических соображений, существует и содержательная связь учения о слове с благовещенской тематикой. Однако параллельно мысль святителя двигалась и по иному пути.

«Слово в день тезоименитства Государя Александра» (30 августа того же 1824 года) излагает учение об *имени*, сопрягая библейский и платонический элементы, а точнее, испытывая второй через первый. Когда-то позаимствованная у Буддея ссылка на «Кратила» в связи с наречением имен Адамом теперь приносит свой ощутимый плод. Живое слово Божие (т. е. слово Писания) позволяет говорить и об именах, встречающихся в нем, как о словах живых⁵³⁴. Моменты наречения имени имеют в Писании особенную важность. В этом обнаруживается мудрость Адама (Быт. 2: 19), всемогущество Творца (Пс. 146: 4), высшее блаженство воина Христова (Апок. 2: 17). Таким образом, исходя из смысла Писания, «имя есть существо или свойство вещи, представленное словом; имя есть некоторым образом сила вещи, заключенная в слове: ибо например, имя Иисуса, как заметили самые Апостолы, даже в устах людей, не последовавших Иисусу, ниже приявших Духа Святого, *изгоняло бесов* (Мк. 9: 38)»⁵³⁵. Поскольку же с грехопадением человек утратил дар непогрешительного наречения имен, особую важность приобретают имена «небесные» — *имена, написанные на небесах* — то есть те, правильность которых засвидетельствована свыше и которые утверждают принадлежность их носителей к небесному гражданству. Так

⁵³⁴ Именно поэтому: «Первое учение о вещи должно заключаться в ее имени» (Филарет, митрополит Московский, свт. Руководство к познанию книги псалмов. С. 1).

⁵³⁵ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 2. С. 403. Ср. у Платона: «Если у царя появится потомок, его следует назвать царем. А теми же ли слогами или другими будет обозначено одно и то же — не имеет значения. И если какая-то буква прибавится или отнимется, неважно и это, доколе остается нетронутой сущность вещи выраженная в имени» (Платон. Сочинения. Т. 1. С. 625).

Бог переименовал некогда Авраама Авраамом, Христос назвал Симона Петром, Иоанн получил имя по внушению Духа и т. д. Иным же Церковью определено нарекать имена из числа уже прославленных их обладателями — апостолами, святителями, мучениками, преподобными, — чтобы и они могли через имя приобщиться благодати прежде живших святых⁵³⁶.

В том же 1824 г. «Слово на Вознесение» предлагает учение о Христовом благословении, образующем и наполняющем Церковь: «Он начинает благословение, и, не окончив оно, возносится... Оно течет и нисходит непрестанно на Апостолов; чрез них преливается на тех, которых они благословляют во имя Иисуса Христа; получившие Христово благословение чрез Апостолов распространяют оное на других; таким образом все принадлежащие ко Святой, Соборной, Апостольской Церкви, делаются причастными единого благословения Иисуса Христа и Отца Его»⁵³⁷.

Наконец, высказанные порознь идеи немного позднее сходятся в фокус в «Слове в день обретения мощей преподобного Сергия» 1833 года:

*«В начале бе Слово, и Слово бе у Бога, и Бог бе Слово: — в Том живот бе, и живот бе свет человеком (Ин. 1: 1, 4). Поелику человек сотворен по образу Божию: то из сего самого заключить можно, что и в даре слова он получил нечто по образу творческого Слова Божия. Святой Иоанн доводит сию мысль до высочайшей степени знаменательности, когда говорит, что та самая жизнь, или сила, которая есть в Боге Слове, соделалась светом человеков. Внутренний свет человека проявляет себя в слове. Итак, поелику Бог Слово *рече, и быша*, и притом *вся добра зело*: то не удивительно, что и человек, когда он находится в возвышенном состоянии образа Божия, из полноты веры в Бога Слова, Которого *живот бе свет человеком*, из глубины благодати сердечной, изрекает слово, и оно действует, оказывается могущественным, творит благо... Словом Иисус Навин остановил солнце. *От уст словесе* (3 Цар. 17: 1) Илии зависели роса и дождь, в*

⁵³⁶ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 2. С. 403.

⁵³⁷ Там же. С. 164–165.

продолжении трех лет с половиною. По глаголу Господню, егоже глагола рукою Илииною, горсти муки в водоносе, и столь же малого количества елея в чванце, достало на все время голода. Трикратным дхновением и словом Илии воскрешен сын вдовы Сарептской <...> [Так] Слово Божие, являясь ли открыто в устах человек, приближенных к Богу, или действуя сокровенно из сердец их, творит дела чудесные, некоторым образом подражательные творческим действиям Божества»⁵³⁸.

Эта проповедь идет вперед не только в подробном библейском обосновании сжато выраженной ранее мысли, но и в существенном развитии понятия *благословения*, которое по прямому своему смыслу есть *благое слово*. Это слово способно действительно творить благо постольку, поскольку из него исходит сила Слова Божия. Достоверность этого рассуждения основана на истине Священного Писания, но оно может быть подтверждено и святоотеческим свидетельством. Таковым становится текст преподобного Макария Египетского, которого святитель начинает обильно цитировать в своих проповедях вскоре после «Слова на Благовещение» 1824 года: «самое Слово в нем [человеке] сущее, было ему вся, то есть оно было ему и разум, и чувство, и наследие, и учение. Что бо Иоанн глаголет о Слове? В начале бе Слово. Видиши, что Слово было вся»⁵³⁹. Так говорит преподобный Макарий, «я же, — заключает святитель, — только договариваю: Слово Божие было человеку и могуществом его собственного человеческого слова; в Слове Божиим имел он и силу благословения»⁵⁴⁰. Иными словами, дополнение, сделанное святителем, касается прежде всего возможности того, что сила глагола Божия изливается через слово человеческое, присутствует в нем: «чрез благословляющего человека сокровенно течет благотворное Слово

⁵³⁸ Там же. Т. 3. С. 231–234.

⁵³⁹ Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послания и слова. С. 96. Стоит также обратить внимание на предыдущий абзац беседы прп. Макария: «Пока в нем пребывали Слово Божие и заповедь, — имел он [Адам] все. Ибо Само Слово было его наследием; Оно было одеждою и покрывающею его славою, оно было учением. Адаму внушено было, как дать имена всему: “то нареки небом, то солнцем, то луною, то землею, то деревом”. Как был научаем, так и нарекал имена» (Там же).

⁵⁴⁰ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 3. С. 232.

Божие»⁵⁴¹. Вообще: слово пронизывает, содержит и объемлет собою все в мире, и вне его нет ничего сущего, и за ним повсюду бездна⁵⁴².

Действенность и сила слова благословения — эмпирический факт церковной жизни, нуждающийся не в доказательстве, а разве только в богословском раскрытии тайны его действия — *тайнодействия*. О тайнодействии слова, *священнодействии слова истины*, и идет речь в разобранный проповеди 1833 года, — речь, начатая еще в «Слове при вступлении на Московскую кафедру».

Можно уловить и более давние связи. Начало той же проповеди 1833 года приводит текст пророка Исаяи: *созиждутся пустыни твоя вечныя и будут основания твоя вечная родом родов; и прозовешися здатель оград, и стези твоя посреди упокоиши* (Ис. 58: 12), на который в 1806 г. уже произносилось «Слово на память преподобного Сергия». Пророчество Исаяи, утверждал тогда проповедник, вполне может быть отнесено к преподобному Сергию, ибо вечны обетования данные верою⁵⁴³. В 1833 году та же мысль уточняется: *благословение* известного праведника явилось на этих местах, ибо совершилось то, что *предсказано пророком* праведному мужу вообще⁵⁴⁴. Таким образом закрепляется связь между словом благословения и словом Писания, связь, в разбираемом контексте вполне естественная, поскольку 1) богооткровенность предполагает и богодейственность; 2) слово Писания, как и слово благословения, есть слово Церкви.

Позднее учение только дополняется отдельными моментами: а) о связи имени с благословением⁵⁴⁵; б) об особой силе имени Божия⁵⁴⁶; в) о Слове Божиим

⁵⁴¹ Там же. С. 236.

⁵⁴² Хондзинский П., прот. О богословии святителя Филарета, митрополита Московского // Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский: Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 71.

⁵⁴³ См.: Там же. Т. 1. С. 282.

⁵⁴⁴ См.: Там же. Т. 3. С. 231.

⁵⁴⁵ Там же. Т. 5. С. 61.

⁵⁴⁶ См.: Там же. Т. 4. С. 264).

в слове Писания⁵⁴⁷. Наконец, оно «запечатлевается» тем самым текстом 1858 года, который уже упоминался выше.

При этом следует уточнить: говоря о Слове Божиим, святитель понимает 1) ипостасное Слово Божие; 2) творческое слово Божие — *глагол силы*; 3) слово Божие как слово Писания. Причем довольно часто слово Божие во втором значении он пишет то с прописной, то со строчной буквы⁵⁴⁸.

При той точности, которой святитель всегда требовал от определений вообще, трудно предполагать случайность этой двойственности. Остается думать, что она должна указать на то, что а) *глагол силы* (слово Божие) не есть Слово Божие ипостасное; б) *глагол силы* (Слово Божие) есть глагол нетварный.

Таким образом, учение святителя Филарета: 1) не противоречит каппадокийцам, твердо различая слово человеческое (мысленное и звучащее) и ипостасное Слово Божие; 2) не противопоставляя слова внешнего и внутреннего, снимает формальный разрыв между знаком и обозначаемым; 3) не смешивает ипостасное Слово Божие и слово Божие творческое — *глагол силы*; 4) говоря о том, что слово человеческое носит в себе образ слова Божия, проясняет возможность действия последнего в первом⁵⁴⁹; 5) утверждает, что эта *возможность* подлинно становится *действием* в жизни Церкви. Именно этот контекст к рассуждению о *живых* именах *живого* слова Божия устанавливает речь 1829 года по рукоположении епископа тамбовского Евгения: «Святый Апостол говорит о даровании, которое дается с возложением рук священничества, и которое живет в человеке, приявшем оное (1 Тим. 4: 14). Как

⁵⁴⁷ См.: Там же. Т. 3. С. 339; Ср.: Там же. Т. 4. С. 10, 15; Т. 5. С. 223–224.

⁵⁴⁸ См., напр.: Там же. Т. 3. С. 436. Ср. принадлежащее перу святителя Филарета предисловие к первому русскому переводу Евангелия: К христоролюбивому читателю // Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на славянском и русском наречии. Спб., 1819. С. III). См. также: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения.... Т. 5. С. 452.

⁵⁴⁹ Стоит отметить близость воззрений святителя в этом пункте к мысли святителя Афанасия Александрийского: «Бог даровал людям нечто большее: не создал их просто, как всех бессловесных животных на земле, но сотворил их по образу Своему, сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие оттенки Слова и став словесными, могли пребывать в блаженстве, живя истинною жизнью, и в подлинном смысле — жизнью святых в раю» (Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 195).

в привитом дереве живет сила, производящая плод по роду и качеству прививка: так и в человеке, которому священным тайнодействием, так сказать, прививается благодатная сила, живет она потом, действует чрез него, и производит благодатный плод по роду и степени, в каком сообщена»⁵⁵⁰.

Именно подобным образом, слово Божие, оно же — слово Писания — есть слово человеческое, которому привита *живая сила Божия*. И потому достоин соблюдения даже тот обычай, «что во время чтения Евангелия... некоторые подклоняют главы под самое Евангелие, чтобы [их] осенила благодатная сила слова Христова»⁵⁵¹.

Следовательно, слово Божие есть слово Церкви не по факту формальной принадлежности — в силу того, что из него извлекается учение Церкви, как думала школа, — но потому, что Церковь представляет собой особую, выделенную из прочего мира реальность, где Бог обитает и действует *глаголом Своим*. Церковь обладает словом и таинствами, как своими существенными принадлежностями. Таинства совершаются в Церкви словом. Слово таинственно живет в Церкви. В слове Церкви обнаруживает себя сила живого Бога. Христос есть «верховный и всеобщий раздаятель благословений», и его благословение течет в «благом слове» Церкви, через людей изрекая и преподавая «благословения, некоторым образом подражательные действиям Божеского Провидения». Тот, кто благословляет, есть «посредующий благою волею» между Словом (глаголом) Божиим и творением, т. е. изводящий силу Слова (глагола) на благословляемых.

⁵⁵⁰ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 3. С. 115. За сим следует пример «самого не благодатного из архиереев» Каиафы, который «еще обнаруживает в себе вышнюю пророческую силу, потому только, что он Архиерей: *не о себе рече*, замечает Святый Евангелист, *но Архиерей сый, прорече* (Ин. 11: 51)» (Там же).

⁵⁵¹ Там же. Т. 5. С. 224. Ср. с заключительной молитвой чина Соборования при возложении Евангелия на главу больного: «...не полагаю руку мою на главу пришедшаго к Тебе, но Твою руку крепкую и сильную, яже во святом Евангелии сем, еже сослужители мои держат на главе раба Твоего» (Требник. М., 2000. С. 349). Ср. у свт. Филарета: «Словеса Святого Евангелия приосенили твою главу. Да владычествует в тебе над всякою мыслию Слово Христово, над всяким мудрованием человеческим — Божия премудрость» (Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 4. С. 226).

Эти действия совершаются в Церкви независимо от звуковой оболочки слова, что не противоречит мысли святителя Филарета о важности древнееврейского языка, как ближайшего к первоязыку Адама. Пусть древнееврейский язык и сохранил в себе отсвет первоначального языка, но этот свет в полной мере возвращен языку потомков *Нового Адама* — языку Церкви, единому, хотя и воплощающемуся во множестве земных наречий⁵⁵², и живая сила глагола Божия дарована именно этому единому языку, сила, конечно же, не зависящая от нашего произволения, но к которой нам дано «прикоснуться» верой.

Изложив учение о слове, можно вернуться к тому, чтобы окончательно сформулировать понятие о богословском методе святителя.

⁵⁵² «Дар языков» свидетельствует в том числе и об этом тоже, и уже в «Записках» (!) говорится об этом: «Первоначальный язык существовал прежде сотворения жены, не требуя многого времени и труда для своего составления и образования, подобно как дарование языков в Апостолах» (Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 1. С. 47).

2.6. Определение метода

Святитель Филарет вырос в обстановке дореформенного церковного быта. Характерно, что при всей открытости новому, он никогда не отказывается от того, что однажды было усвоено или пережито. Этому способствует врожденное ощущение таинственной, восходящей к Богу, связи вещей. Он обращает на себя внимание учителей прежде всего филологическими способностями. Важнейшее достижение лаврского периода — стилистическое оформление языка его проповедей, представляющего собой амальгаму микротекстов Писания и авторской речи. Прежде богословского — святителем был совершен филологический синтез. Этот *стилистический синтез* носил в себе уже и зачатки *богословского метода*: слово Писания из внешне авторитетного свидетельства преобразуется во внутренний импульс мысли. На первый взгляд, растворяясь в тексте, оно в то же время не теряется в нем, но, напротив, как *уголь* из видения пророка Исайи, «попаляет» всякое соседствующее с ним неточное, неверное, случайное слово. Уже здесь в известном смысле преодолевается постулируемое школой разделение Божественного и человеческого богословия, восприятие слова Писания как формального объекта научного изучения или внешне авторитетного текста. Но пока, быть может, это неочевидно и самому автору. Как бы то ни было, уже в эти годы в нем обнаруживается умение *πράττειν τὰ ἑαυτῶν*, столь характерное для него впоследствии.

Петербургский период открывается годами самообразования и накопления материала, но в то же время — и годами свободного развития. Одна из первых покупок святителя — Кант⁵⁵³. Через несколько лет он отдается в академическую библиотеку, как «ненужный для употребления»⁵⁵⁴. Изучаются отцы Церкви.

⁵⁵³ См.: Письма митрополита Московского Филарета к родным. С. 119

⁵⁵⁴ Собрание мнений. Т. I. С. 60. Без сомнения, это не только «вкусовой» момент: выбор между Платоном и Кантом принципиален для святителя. Кант отвергнут не потому, что, как язвительно пишет Н. К. Гаврюшин, святитель «не

Фенелон занимает прочное место среди долговременных привязанностей. Древний Платон признается образчиком *философской* методологии. Штудировается Буддей, а вместе с тем осваиваются и критические методы «научного богословия». Необходимая работа с западными источниками: Дузетаном, Штиллингом, Дютуа, — не приводит к заблуждениям, но только оттачивает умение *πράττειν τὰ ἑαυτά*.

Год 1816 в петербургском периоде не менее важен, чем 1806 год в лаврском. В этом году выходят в свет «Начертание» и «Записки», «Слово в Великий Пяток» на текст *Тако возлюби Бог мир*. И хотя экклесиология «Начертания» и «Записок» еще не совершенна по сравнению с высотами учения о крестной любви, во всех этих работах можно обнаружить практически сложившуюся единую методологию богословской работы. Она основывается на двух принципах.

Во-первых, — это уже известный нам по лаврскому периоду текст-амальгама, с той разницей, что если в лаврский период это был преимущественно прием филологической работы, то в петербургском он становится уже приемом работы богословской. С его помощью проверяется уже не одно словоупотребление, но *смысл* учения, которое не столько подтверждается или опровергается цитатами, сколько помещается в самый поток библейского слова, и, таким образом, испытывается на согласие с истиной.

Во-вторых, — это встречавшийся еще у митрополита Платона прием «транспозиции» слова, прежде всего, слова Писания, в различные смысловые ряды для установления связи вещей или явлений.

По сути и этот прием восходит скорее к филологии, чем к богословию. Однако простой перенос филологических приемов в богословие, вряд ли может почитаться корректным, и вряд ли это мог не понимать сам святитель. Приходится предположить наличие еще некой необходимой величины,

одолел» его (Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. С. 516), а потому, что категориальный аппарат кантовской философии был непригоден для совершаемого святителем синтеза.

обеспечивающей искомый переход от филологии к богословию, а стало быть, и достоверность выводов.

Эта искомая величина есть представление о живой, *творческой* связи слова Писания и с давшим его Богом, и с обозначаемым им вещами; связи, возникающей постольку, поскольку слово человеческое являет собой живой образ Слова Божия, как сам человек есть живой образ Божий. Слова Писания суть живые слова живого Бога. *Именно поэтому устанавливаемая через них связь не приводит к «смешению понятий» и не является внешней и случайной.*

Можно предполагать, что вначале это представление было некоей интуитивной данностью личного восприятия слова. Позднее оно было подкреплено, очевидно, знакомством с Платоновым учением о слове. Еще позднее — тщательно исследовано и обосновано уже как собственно богословское учение. Как бы то ни было, именно здесь намечается разрешение того итогового противоречия между сакральностью церковной жизни и десакрализацией слова Писания, которое XVIII век оставил в наследие веку XIX. Иными словами: живая связь слова Писания с Богом вполне раскрывается в Церкви, где восстанавливается образ Божий в человеке, а тем самым — и связь *глагола силы* с человеческим словом⁵⁵⁵; где повседневная жизнь *освящается* словами Священной истории; где совершается *священнодействие слова истины*, при соприкосновении с которым всякое учение обнаруживает себя или со-природным или со-противным ему. В *священнодействии слова истины* и заключается, собственно, суть метода святителя Филарета.

При этом следует отметить еще один важный момент, связанный с историей русской традиции в целом. Как известно, миссия святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, приведшая к возникновению *Orthodoxa Slavia*, базировалась на переводе Писания, литургических и святоотеческих текстов на славянский язык, в результате чего сложилось то единое поле богословия, о котором уже

⁵⁵⁵ Для святителя Филарета «Священное писание — не только слово о Боге, но само слово Божие, и это не просто слово, однажды изреченное и записанное; оно деятельное и делотворное слово, которое действует всегда и вечно» (Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 152).

говорилося вище. Однак неізабежним следствием цього явилася недоступність новим християнським народам насліддя античності, для Візантії остававшогося актуальним і значимим і в кінці першого тисячеліття. По справедливому замечанию Р. Пиккіо, «Київ не еллінізувався через Візантію, але лише християнізувався»⁵⁵⁶. Очевидно, іменно в силу цього, вибираючи між біблейським і візантійським (елліністическим) акцентами традиції, книжники Київської Русі, безумовно, віддавали перевагу першому. Один з найбільш переконливих прикладів цьому дає порівняння відомої «Хроніки» Георгія Амартола з «Повістю вісних літ». Складений на основі першої «Хронограф по великому изложению» російські літописці замість пестрої антично-середньовікової одяжки Амартола одягнули строгими біблейськими одяжнями, зробивши головною ідеєю своєї праці представлення про Священну історію, продовженням якої повинна була служити історія Русі, Нового Ізраїля. Висока насиченість «Повісті», як, втім, і інших текстів київської традиції, біблейськими цитатами, аллюзіями, ремінісценціями, прикладами застосування давніх пророцтв до російського життя викликана була наглядно свідечувати про це⁵⁵⁷.

Коли ми говоримо, що богослов'я першої половини Синодального періоду є біблейським за перевагою, і зв'язуємо це з школою преосв. Феофана Прокоповича, то не можна не помітити, що, якщо формально методологія «научного богослов'я» може бути виведена з західної, в частині, реформатської або п'єтичної традиції, то в найвищих досягненнях російської школи кінця XVIII — першої половини XIX століття, зв'язаних з ім'ям св'ятителя Філарета, дивовижним чином виявляється непереконлива близькість до давнього київського біблеїзму. Це невольне наводить на думку про те, що «нововведення» преосв. Феофана тому так легко і, можна сказати, органічно прижилися в російському богослов'ї, що їх основопологаюча

⁵⁵⁶ Пиккіо Р. Історія давньоруської літератури. М., 2002. С. 31.

⁵⁵⁷ Хондзинський П., прот. «Повість вісних літ» і «Хроніка» Георгія Амартола: досвід порівняльно-богословської характеристики // Філаретовський альманах. Вип. 9. М., 2013. С. 80–84.

идея — *идея библейская* — еще за семь веков до этого легла в его основание. Значимость же проделанной святителем Филаретом богословской работы в этом отношении заключается прежде всего в том, что не воспринятый когда-то славянским миром в силу объективных исторических причин эллинизм, в том числе его платонический элемент, оригинально совместился в богословском синтезе святителя с традиционным библейским началом.

Из этого библейского платонизма и возникает вышеописанный богословский метод святителя, который может быть назван *церковно-библейским*. Он не отвергает общей гуманитарной методологии, однако превосходит устанавливаемые ею частные связи иной — высшей — связью понятий и вещей, так как его главным инструментом является живущее *в доме Бога живаго* Его живое слово.

3. БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА

3.1. Исходные предпосылки

Если ход всего предшествующего изложения дал два ключевых понятия: *слово* и *Церковь* в их существенной взаимосвязи, то теперь необходимо сосредоточиться на втором, показав, как *метод*, основанный на *священнодействии слова истины*, позволил святителю Филарету достичь богословского *синтеза*, важнейшей составляющей которого стало учение о Церкви, столь скудное в XVIII столетии.

Как было показано в первой главе, одним из первых ему уделил внимание митр. Платон (прежде всего, в проповедях на освящение храмов). Не создав учения, он, в то же время, создал для ученика форму, которой тот не преминул воспользоваться, положив начало именно там, где остановился учитель. Первое «Слово» на освящение храма⁵⁵⁸ произнесено будущим святителем Филаретом в 1808 г. и без натяжек может считаться исходной точкой его собственной мысли.

В основе «Слова» лежит текст книги Бытия: *Страшно место сие: несть сие, но дом Божий, и сия врата небесная* (Быт. 28: 17). На нем основывается богословие храма, данное в целом ряде последующих проповедей. Почерпнутое из него понятие о доме Божиим приводит, с одной стороны, к вопросу: как возможен дом Божий на земле? С другой, — становится поводом, чтобы указать на духовные предметы, скрытые за «завесой грубой чувственности»⁵⁵⁹.

Бог снисходит к человеку в «знамениях», потому что сказать «есть Господь на месте сем» возможно только тогда, когда Его присутствие становится ощутимым для нас. Знамения, таким образом, суть чувственные явления, которыми Господь указывает на Свое присутствие. Знамения напоминают о Знаменующем. В них можно усмотреть некоторое — впрочем, скорее, внешнее —

⁵⁵⁸ «Слово на освящение храма Святой Троицы в Махрищском монастыре» произнесено 23 августа 1808 г.

⁵⁵⁹ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 129.

сходство с тем, что они знаменуют, однако было бы ошибкой приписывать им силу знаменуемого⁵⁶⁰. Знамения, кроме того, нужны, чтобы видимым образом отделить Церковь от мира, ибо «внутренняя церковь невидима иногда и для самих членов ее»⁵⁶¹. Однако в храме не только Бог снисходит к человеку, но и человек приближается к Богу, когда «молитва толчет в двери сердца его; вера допускает внутрь; любовь обитает в нем непрестанно»⁵⁶².

Очевидно, что это учение почерпнуто у школы⁵⁶³ и ближайшим образом у митрополита Платона⁵⁶⁴. Не более того приписывает знаменьям и ученик.

Вскоре он вызывается в Петербург, где чаще всего проповедует именно при освящении храмов. Первая петербургская проповедь на эту тему сказана в 1811 году «по освящении в Казанской соборной церкви придельного храма во имя Рождества Пресвятыя Богородицы». За это время проповедник успел обжиться в столице, и следы новых влияний, если они действительно были значительны, не могли не обнаружиться здесь. Однако между проповедями различий не более, чем сходства. Можно сказать, что проповедь 1811 года «надстроена» на основании проповеди 1808 года.

Начальный ход мысли, устанавливающей понятие о доме Божием на основе того же текста (Быт. 28: 17), в проповеди 1811 года прямо заимствован из раннего сочинения, подобным образом излагается и учение о знаменьях. В то же время, во второй проповеди есть место, основанное на внутреннем переживании храма как места осязательного присутствия славы Господней, причем проповедник в данном случае не сильно озабочен соотношением его с теоретическими пунктами учения о храме как «знамении» и «памятнике»⁵⁶⁵.

К проповеди 1811 года, в свою очередь, близко примыкает следующая —

⁵⁶⁰ Там же.

⁵⁶¹ Там же. Стоит обратить внимание на библейскую отсылку, утверждающую эту мысль.

⁵⁶² Там же. С. 133. Первоначальный вариант текста, позднее опущенный автором.

⁵⁶³ Ср.: Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения. Т. 3. С. 247.

⁵⁶⁴ См.: Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 9. С. 237. Ср.: Приложение. Таблица 12.

⁵⁶⁵ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 147–148.

сказанная при освящении домово́й церкви князя Голицына в 1812 году. Учению о внешнем храме, а в связи с этим — и о «знамениях», здесь уделено совсем мало места: отчасти потому, что проповедник сосредоточивается на рассуждениях именно о храме внутреннем, — а отчасти, может быть, и потому, что это учение уже перестает удовлетворять его. О последнем можно догадываться хотя бы из того, что в четырех последующих проповедях на освящение храма слово «знамение» не встречается вообще. В «голицынской» же проповеди — только однажды.

Подобно тому, как освящение внешнего храма совершается через его омовение, украшение и, наконец, благодатное посещение Божие⁵⁶⁶, точно так же «освящение, украшение и благодатное посещение составляют всю тайну и всю славу храма внутреннего»⁵⁶⁷.

Вообще, если на основе вышеприведенных текстов можно говорить о постепенно нарастающей обращенности к мистическому «внутреннему храму», то «Слово» 1812 года — «голицынское» — наиболее полно вместило в себя все предшествующие тенденции развития. Однако, уже в старости, на вопрос Сушкова о том, почему святитель Филарет не включил в собрание своих проповедей это «Слово»⁵⁶⁸, тот отвечал: «значение разных предметов и обрядов, усвоенных чину освящения храмов, я тогда объяснял иное по собственным соображениям, произвольно, пожалуй, гадательно. А тут требуется вообще догматическое и историческое основание каждому толкованию. Не должно опираться на личные умозрения там, где нет основания, ни даже предания»⁵⁶⁹. Этот ответ свидетельствует, во-первых, что учение митр. Платона о храме, из

⁵⁶⁶ «Образ освящения внутреннего нам представлен в обрядах освящения внешнего... при содействии молитвы, храм очищается... уготовляется облачением и украшением престол таинственного присутствия Божия, и Царь славы, сокрывающий неприступное величие свое в осязаемых изображениях и знамениях (курсив мой, — прот. П. Х.)... отверзает, проникает и наполняет свое жилище» (Там же. С. 176).

⁵⁶⁷ Там же. С. 176.

⁵⁶⁸ Между прочим, не только это, но и ни одну другую свою петербургскую проповедь на освящение храма святитель Филарет не счел возможным напечатать в прижизненных собраниях своих сочинений.

⁵⁶⁹ Сушков Н. В. Записки... С. 72–73.

которого первоначально исходил святитель Филарет, в конечном счете, с его точки зрения, шло не далее «гаданий»; во-вторых, что так произошло потому, что тема *храма* оказалась в том самом «расчищенном» школой от преданий поле; в-третьих, что святитель, очевидно, постепенно сам отыскал необходимые исторические и догматические основания.

Говоря о них, прежде всего следует заметить, что начиная с 1814 года, в «Словах» на освящение храмов резко возрастает количество ветхозаветных цитат (См.: Приложение. Таблица 13). Теперь следует проследить, какие содержательные изменения соответствовали этому.

Во-первых, можно сказать, что проповеди 1814 и 1816 гг., так же, как и «Слова» 1808, 1811 и 1812 гг., в известном смысле развивают и дополняют друг друга.

Во-вторых, сравнение с первой группой обнаруживает заметное смещение акцентов. Уходят два «сквозных» и важнейших для предшествующих «Слов» текста: сон Иакова (Быт. 28: 17) и *вы есте Церкви Бога жива* (2 Кор. 6: 16). Новый смысл получает ссылка на текст *где двое или трое...* (Мф. 18: 20). Если в «Слове» 1808 года она приводится для подтверждения того, что где двое или трое собраны во имя Господне, там и храм, то «Беседа по освящении храма» 1814 года, напротив, говорит: «врата храма суть истинныя врата дома Божия», ибо *идеже бо аще два или трие собрани во имя Господа, ту есть и Он посреде их*⁵⁷⁰. Но самое главное — библейской основой текста становится Псалтырь. Она не только дает стих, на который, собственно, и произносится «Беседа» 1814-го года: *Коль возлюбленна селения Твоя, Господи сил!* (Пс. 83: 2.), но и обеспечивает очевидное преобладание ветхозаветных цитат над новозаветными: из двенадцати ветхозаветных цитат девять — псаломские стихи. Добавив к этому, что 83-й псалом взят, очевидно, по причине его принадлежности к чину освящения храма,

⁵⁷⁰ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения.... Т. 1. С. 203.

можно предположить, что новые тенденции свидетельствуют, прежде всего, о стремлении утвердить мысль на церковно-богослужебном фундаменте⁵⁷¹.

Ограничившись пока этим предположением, перейдем к более подробному разбору «Слова по освящении храма Воскресения Христова» 1816 года, произнесенного в год окончания «Записок» и «Начертания».

«Слово» написано на текст 26-го псалма: *Едино просих от Господа, то възыщу: еже жити ми в дому Господни вся дни живота моего, зрети ми красоту Господню, и посещати храм Святый Его* (Пс. 26: 4).

Не удивительно ли, задается прежде всего вопросом проповедник, что Давид говорит здесь не о вечности, а о земной жизни? Для последней, казалось бы, так много мог бы попросить и действительно просил Давид, но когда все желания свои сводит к единому, то «ищу, говорит он, и буду искать токмо близости к Богу»⁵⁷². Конечно, тем, кто стоит сегодня в новоосвященном храме, уже «осязательно» даровано *зрети красоту Господню, и посещати храм Святый Его*, но является следующий вопрос: «Как, при толикой скудости человеческой и при толиких щедротах Божиих, близость к Богу есть единственное просимое? и как, при всегдашней близости Бога к человеку, близость человека к Богу есть всегдашнее искомое?»⁵⁷³ Что ответить тем, кто считает, что раз Бог вездесущ, то и дом Его везде: «Долго ли надобно искать того, чего потерять негде?»⁵⁷⁴ Чего же тогда *взыскует* Давид?

В ответ, в свою очередь, предлагается несколько вопросов: «Бог вездесущ: но могут ли жить в Его вездесущии те, которые не токмо не ищут близости к Нему, но если бы могли, то сами повелели бы Ему оставить их?... которые ни окрест себя, ни в себе ничего не видят и не чувствуют, кроме мира и тварей?...

⁵⁷¹ Нет нужды доказывать, что Псалтырь составляет «уток» всего православного богослужения. См.: К христоролюбивому читателю // Книга хвалений или псалтырь на российском языке. М., 1823. С. I. Ср. также: Филарет, митрополит Московский, свт. Руководство к познанию книги псалмов. С. 10.

⁵⁷² Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения.... Т. 1. С. 222.

⁵⁷³ Там же.

⁵⁷⁴ Там же. С. 227.

которые хотя и познают Его вездесущие, но составляют о нем токмо скоропреходящие... мысленные образы?... Бог вездесущ, и наипаче здесь во храме *есть имя Его, и очи Его, и сердце Его* (3 Цар. 9: 3): но... все ли точно и здесь приступают к престолу вездесущия?»⁵⁷⁵

Этими вопросами подразумевается общий ответ: близость к Богу достигается только внутренним подвигом жизни. Но кроме этого в «Слове» сделан не очень заметный, на первый взгляд, но вполне определенный шаг в сторону нового для проповедника осмысления сущности храма. Впервые последовательно подвергается сомнению утверждение о том, что поскольку Бог вездесущ, постольку и храм Его везде — утверждение, на котором, ссылаясь на Писание, настаивал XVIII век, — и впервые же появляется зерно будущего разрешения проблемы «внешнего» храма: ссылка на то место книги Царств, где говорится о создании храма Соломоном и освящении его Богом: «Бог вездесущ, и наипаче здесь во храме *есть имя Его, и очи Его, и сердце Его* (3 Цар. 9: 3)», — слова более чем значимые, ибо произносятся Самим Богом и подразумевают перенесение акцентов — в том числе и мистических — на *библейско-исторический* план.

За сим, проповедь обращает на себя внимание непревзойденным обилием библейских цитат. Как и в «Беседе» 1814 года, очевидным образом преобладает Ветхий Завет, а внутри него — Псалтырь: 26 из 34 ссылок, с охватом от 2-го до 144-го псалма.

Однако только ли временным увлечением и академическими трудами по ветхозаветной библеистике объясняется преобладание в тексте ветхозаветной цитации или, по замыслу проповедника, оно определяется свойством избранной темы? Ответ можно получить, сравнив с разбираемым «Словом» его ближайшего «соседа» — «Слово в Великий пяток» того же 1816 года. Оно оказывается также достаточно насыщенным библейскими цитатами, но *в обратном соотношении*: на более чем 30 новозаветных цитат — всего 5 ветхозаветных. К аналогичным

⁵⁷⁵ Там же. С. 228–229.

результатам приводит анализ и других проповедей, произнесенных в 1815—1817 гг. (См.: Приложение. Таблица 14). Следовательно, преобладание ветхозаветной цитации в «Словах» на освящение храмов 1814—1817 гг. обусловлено их тематикой. Каким образом?

Во-первых, сопоставление текстов — добавим к ним и «Речь по освящении храма во имя праведной Елизаветы», произнесенную в 1817 году — подтверждает высказанное раньше предположение о том, что, отойдя от усвоенных с лаврских времен подходов к богословию храма, святитель обращается теперь прежде всего к теме *богослужения*, для которой в Писании трудно найти более естественную основу, чем псалмы⁵⁷⁶.

Во-вторых, ветхозаветная цитация естественно вводит мысль в русло *Священной истории*. Появление в «Слове» 1816 года цитаты 3 Цар. 9: 3 среди изобилия иных ветхозаветных цитат можно было бы почитать случайностью, если бы она не дала глубокого и плодотворного развития в позднейших текстах разбираемой тематики.

Как в «Записках» из событий Священной истории выводилось учение о таинстве, так здесь прокладывается путь к библейскому осмыслению связи храма и Церкви на основе прямой исторической связи ветхозаветного храма с жизнью ветхозаветной Церкви, и таким образом намечаются *исторические* основания для учения о храме, которые найдут себе окончательное утверждение в позднейших проповедях.

Но предстояло найти еще и *догматические* основания. Чтобы реконструировать ход приведшего к их обретению богословского дискурса, следует обратиться к мало исследованному на сегодняшний день памятнику: лекциям по догматической истории таинств («Историко-догматическое обозрение учения о таинствах»), читанным святителем уже в епископском сане в 1819

⁵⁷⁶ «Речь» 1817 года произнесена на текст из «хвалитных» псалмов: *Хвалите Господа — юноши и девы, старцы с юнотами. Да восхвалят имя Господне: яко вознесется имя Того Единого, исповедание Его на земли и на небеси* (Пс. 148: 7–13).

году⁵⁷⁷.

Догматические основания. «Лекции» сохранились не целиком. Опубликованы только вступительные разделы — по этимологии слова «таинство», истории догматического учения о сути таинств и их числе, — а также разделы, посвященные непосредственному рассмотрению таинств Крещения, Миропомазания, Причащения, Покаяния. Каждая из лекций, в свою очередь, следует исторической логике⁵⁷⁸. Так, лекция о таинстве Крещения включает в себя следующие подразделы: этимология слова; священные омовения в древности; крещение Иоанново; установление христианского таинства; Крещение в Церкви апостольской; церковное (святоотеческое) учение о Крещении, его действии, плодах и связи с первородным грехом; необходимость Крещения; лица крещаемые и совершающие Крещение; вещество и форма таинства; современное учение православной Церкви.

Аналогичным образом выстроены и главы, посвященные иным Таинствам: в них также обязательно в более или менее развернутом виде присутствуют пункты, раскрывающие смысл наименования и «начало таинства», историческое развитие учения о нем и современное учение Православной Церкви.

Конспективный характер придает «Лекциям» нарочитую отстраненность и сухость изложения. Сакраментология XVIII века подвергнута критическому

⁵⁷⁷ Надо сказать, что в том же 1819 году был переиздан труд митр. Гавриила (Петрова) «О служении и чинопоследованиях православной греко-российской Церкви». Однако автор сознательно поставил себе в нем очень узкую цель: «В сочинении книги сей, — пишет он в начале, — единственно наблюдаемо было то, дабы древность чиноположений утвердить свидетельствами оных святых мужей и соборов отец, и показать, почему какие из них установлены» (Гавриил (Петров), митр. О служении и чинопоследованиях православной греко-российской Церкви. СПб., 1819. С. 10–11). Известен также разочарованный отзыв свт. Филарета об этой работе: «Митрополит Гавриил был человек очень умный, но не развитой и для занятий серьезных неподготовленный. Его книга о Церкви и таинствах не показывает в нем учености. Хотя в то время первенствующий член Синода не имел столько занятий, как ныне, и мог уделять время на ученый труд» (Воспоминания митрополита Филарета, записанные его викарием епископом Леонидом // РА. 1906. Кн. 3. № 10. С. 215).

⁵⁷⁸ Следует заметить, что именно в этих лекциях и именно святитель Филарет одним из первых употребил исторический подход к рассмотрению святоотеческого учения. Тем более странно в связи с этим выглядит фраза Н. К. Гаврюшина: «Как ни опасался Филарет Московский историзма, в первую очередь эта [Московская] академия стала исторической» (Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. С. 28).

пересмотру: изъяты упоминания о ветхозаветных таинствах, добавлен внушительный по объему обзор святоотеческой сакраментологии. В исторические разделы введено развернутое изложение позиции западных вероисповеданий с необходимой критикой. Предложенное самим святителем определение таинства дополнено, сравнительно с предшественниками, упоминанием о необходимости слова⁵⁷⁹. Нередко автор лекций прибегает и к источникам «дофеофановской» школы: например, «Катехизису» святителя Петра Могилы, которому усваивает имя первого сочинения, дающего «полное определение таинства по духу Восточной Церкви»⁵⁸⁰, или «Камню веры» митрополита Стефана Яворского, единственному непереводаемому сочинению, предложенному в списке основной литературы в начале раздела «Причащение».

Будучи воспитан антикатолической по духу школой, святитель Филарет находит возможным сказать в «Лекциях», что «собор Тридентский утвердил древнее учение о действии Крещения, с коим соглашается и вся Восточная Церковь»⁵⁸¹, в подтверждение своих слов ссылаясь при этом на «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина. В то же время, при разборе вопроса о числе таинств в «Лекциях» цитируется Ириней Фальковский, прямо воспроизводящий текст трактата о таинствах из «Theologia christiana»⁵⁸². Таким образом, даже по приведенным примерам видно, что лекции святителя представляют собой качественно новое явление в русской академической науке⁵⁸³.

⁵⁷⁹ «Таинство можно определить священным действием, установленным по повелению Божию, в коем, по произнесении известных слов от совершающего, под видимым знаком или вещию, сообщается человеку невидимая Благодать Божия» (Филарет, митр. Московский, свт. Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах: Из акад. лекций. М., 1901. С. 7).

⁵⁸⁰ Там же. С. 9.

⁵⁸¹ Там же. С. 26.

⁵⁸² Там же. С. 15–16. Vgl.: Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae... Т. 9. P. 517.

⁵⁸³ Хондзинский П., прот. «Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах» святителя Филарета митрополита Московского // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 137–138.

Наконец, обращает на себя внимание, что в разделе, посвященном *действию* Крещения, неожиданно много места уделяется вопросу о том, как это действие связано собственно с веществом таинства — водой.

Изложение начинается с критики Климента Александрийского, считавшего омовение только символом действия Святого Духа.

Затем рассматриваются взгляды Тертулиана и Киприана, стремившихся разъяснить действие самого «чувственного омовения», причем первый считал, что вода избрана для Крещения постольку, поскольку еще в начале мира восприняла действие Святого Духа, а молитвы таинства возобновляют «ее древнее освящение и она, исполняясь Духом Святым, впитывает в себя силу освящать души»⁵⁸⁴.

Далее излагается учение каппадокийцев:

«В 4-м веке Григорий Назианзин учил, что между водою и Духом Святым бывает таинственное соединение, подобное тому, какое находится между двумя естествами в лице Иисуса Христа, вследствие сего вода имеет сверхъестественную силу очищать душу и делать ее неприступною для греха... Григорий Нисский явно отрицал, чтобы вода по освящении оставалась простой водою, утверждая, что с нею происходит нечто подобное тому, что бывает с хлебом и вином в Евхаристии»⁵⁸⁵.

После констатации того, что наиболее подробно и тонко учение о действии Крещения изложил блаженный Августин, и рассуждения о непротиворечивости положений Тридентского собора в этой области учению православной Церкви, критически разбирается еще сходное с мнением Климента мнение реформатов⁵⁸⁶.

Но если обратиться теперь к сочинениям тех отцов, на которых ссылается автор «Лекций», то обнаружится, что делаемые им заключения лежат вовсе не на поверхности.

Мысль святителя Григория Богослова звучит так: «Но Иоанн крестит. Приходит Иисус, освящающий, может быть, самого Крестителя, несомненно же

⁵⁸⁴ Филарет, митр. Московский, свт. Историко-догматическое обозрение... С. 25.

⁵⁸⁵ Там же. С. 25.

⁵⁸⁶ См.: Там же. С. 26–27.

всего ветхого Адама, чтоб погребсти в воде, а прежде их и для них освящающий Иордан и, как Сам был дух и плоть, совершающий духом и водою»⁵⁸⁷.

Святитель Григорий Нисский в «Большом огласительном слове» говорит, что как ничего общего на первый взгляд невозможно усмотреть между свойствами человеческого семени и развившимся из него одушевленным существом, так и между свойствами воды и духовным рождением в Крещении также не видно ничего общего, но и там и тут творит все сила Божия⁵⁸⁸. В «Слове на день светов» (в «Лекциях» оно упомянуто как «Слово о крещении Христовом») эта же мысль поясняется библейским примерами⁵⁸⁹, а то место, на которое, очевидно, непосредственно ссылается святитель Филарет, выглядит так: «Потому что и сей святой жертвенник, которому предстоим, по природе есть ничем неразличимый от других плит, из которых строятся наши стены и коими украшаются полы; но поелику он посвящен на служение Богу и принял благословение, то он есть святая трапеза, чистый жертвенник, которому касаются уже не все, но только священники, да и те с благоговением. Хлеб опять, — пока есть обыкновенный хлеб, но когда над ним будет священнодействовано таинство, называется и бывает телом Христовым. То же бывает и с таинственным елеем; то же с вином; сии предметы малоценные до благословения, после же освящения Духом, каждый из них действует отличным образом. Та же сила слова производит доброго священника, отделяя его от обыкновенных людей и т. д.»⁵⁹⁰.

Все эти примеры, как сказано, святитель Григорий приводит для того, чтобы пояснить действие воды в Крещении.

Наконец, блаженный Августин, признанный автором «Лекций» крупнейшим авторитетом в изъяснении таинства Крещения среди тех сочинений, к которым отсылают «Лекции», наиболее определенно по разбираемому вопросу высказывается, по-видимому, в своем 98-м послании. Он утверждает, именно, что

⁵⁸⁷ Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 540.

⁵⁸⁸ См.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Киев, 2003. С. 248, 250.

⁵⁸⁹ Григорий Нисский, свт. Творения // ТСО. Т. 45. М., 1871. С. 8.

⁵⁹⁰ Там же. С. 6.

младенца, хотя тот и не имеет той веры, которая определяется произволением верующего, само таинство делает верным, так как он, даже и не подтверждая веру разумом, воспринял «таинство самой вещи»⁵⁹¹, т. е. веры. Однако, чтобы понять, что блж. Августин имеет здесь в виду, надо заглянуть в предыдущий параграф послания. Там объясняется, что таинство содержит в себе ту вещь, именем которой нарекается, поэтому и апостол «не говорит, что Крещением мы только обозначили погребение Христово, но прямо говорит: *Спогреблись Христу крещением в смерть*. Отсюда младенец, не имеющий веры, в таинстве веры подлинно принимает веру»⁵⁹².

Сопоставляя теперь между собой мнения отцов, высказанные ими, безусловно, независимо друг от друга, можно выделить в них общую мысль: так или иначе, «участвующее» в богослужебном совершении таинств «тварное» не остается безучастным внешним знаком поданной благодати, но в известном смысле преобразуется, обновляется таинством, благодаря чему возникает и новая «духовно-чувственная» реальность, вне которой, собственно, таинство и не может быть вполне таинством.

Еще раз подчеркнув, что эти мнения, у самих отцов выраженные с большей или меньшей степенью определенности, в тексте «Лекций» однозначно обретают указанный смысл, мы можем принять этот смысл за точку зрения самого святителя Филарета. Как будет видно из дальнейшего, здесь и кроется то *догматическое* основание, которого не доставало святителю для создания полноценного учения о храме. Не найдя у школы, он обрел его у отцов Церкви.

⁵⁹¹ Augustinus Aurelius S. Epistola 98 // PL. T. 33. col. 364.

⁵⁹² Ibid. col. 364.

3.2. Основные положения концепции

Теперь можно вернуться к рассмотрению того, какие еkkлесиологические плоды принесло, получив необходимые *исторические* и *догматические* основания, учение святителя Филарета о храме.

Свое первое отчетливое изложение оно получает в 1820 г. в «Слове по освящении соборного Христо-Рождественскаго храма в Твери». Для толкования избран текст пророка Иезекииля: *Слава же Господня вниде в храм, по пути врат зрящих на восток. И взя мя дух, и введе мя во двор внутренний: и се исполнь славы дом Господень. И страх, и се глас от храма глаголющаго ко мне, и муж стояше близ мене, и рече ко мне: сыне человек, видел ли еси место престола Моего, и место стопы ног Моих, идеже вселится имя Мое среде дому Израилева в век?* (Иез. 43: 4—7). Этот текст рассматривается как раскрывающий суть совершающегося при освящении храма тайнодействия. В видении пророку сперва показан еще не существующий на месте разрушенного вавилонянами новый храм, показано как некто измеряет его части, после чего слава Господня входит в храм, освящая его. Этой последовательности библейского свидетельства соответствует церковное чинопоследование освящения храма. Все части нового храма знаменованы крестом, «всеобщей мерой всего здания церкви Христовой»⁵⁹³, и, как на херувимской колеснице, почивая на мощах мучеников, слава Господня вместе с возвещением *шествия Царя славы*, действительно входит в него. «Итак, теперь если бы кто имел очи Иезекиилевы, тот без сомнения и здесь увидел бы *полн славы дом Господень*»⁵⁹⁴. Чин освящения «не есть цепь праздных обрядов, но

⁵⁹³ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 258. Практически прямая цитата из Лопухина: «Изображая всю церковь помещенную во храме, коего пределы от единого только Вседержителя измеряются Крестом, можно себе представить следующие храма сего разделения» (Лопухин И. В. Некоторые черты... С. 11), — переводится здесь в существенно другой план — план *церковного священнодействия*.

⁵⁹⁴ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 258.

тайнодействие, одушевленное духом Господним»⁵⁹⁵, тайнодействие, своею силою *новосозидающее* из состава «камней, древ и металлов», которым здание храма было до начала его⁵⁹⁶, истинный *дом Божий* и *врата небесная*,⁵⁹⁷ — вот главная мысль «Слова» 1820 года. Ее дополняет отождествление наполняющей храм *славы Господней* с Фаворским светом⁵⁹⁸: *слава Божества*, излившаяся через плоть Спасителя, есть та же *слава*, что вселилась отныне в храм Господень, та *слава*, взирая на которую, Новый Израиль должен *престать от грехов своих*⁵⁹⁹.

Обнаруживаемая таким образом связь храма и Церкви закрепляется окончательно в 1822 году в «Слове на освящение храма Живоначальной Троицы при открытии Борисоглебского женского общежития»⁶⁰⁰, где толкование начального текста *Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог: храм бо Божий свят есть, иже есте вы* (1 Кор. 3: 17) замечательно уже тем, что направляется не на провозглашение необходимости внутреннего христианства, но на утверждение святости храма рукотворенного⁶⁰¹.

Источник этой святости — Бог, точнее, Его действительное и истинное присутствие в храме, в силу которого храм есть необходимый человеку предел

⁵⁹⁵ Там же. С. 259.

⁵⁹⁶ См.: Там же. С. 262. Ср.: в «Слове» 1832 года на тот же текст: «После других, не простирается ли, может быть, и ко мне повеление: показать храм тем, которые могут смотреть на него со вниманием, особенно теперь, когда *храм только что явился в своем существе и действии* (курсив мой, — прот. П. Х.), потому что *слава Господня вниде во храм* (Иез. 43: 4)?» (Там же. Т. 3. С. 215). Ср.: Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 20. С. 168.

⁵⁹⁷ В «Слове» 1811 г. можно усмотреть первый «эскиз» этой мысли: «Это уже не персть и брение, не дело искусства смертного, не бедная гостинница, созданная странниками для домувладыки: *несть сие, но дом Божий, и сия врата небесная* (Быт. 28: 17)» (Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 148). Замечательно, что текст Быт. 28: 17 в «Словах» 1812—1816 гг. не появляется, и возвращение к нему происходит только уже после выработки новых взглядов на храм.

⁵⁹⁸ См.: Там же. Т. 1. С. 261.

⁵⁹⁹ Окончание «Слова» построено на последующем стихе из той же главы пророка Иезекииля: *Сыне человек, покажи дому Израилеву храм, и да престанут от грехов своих* (Иез. 43: 10). См.: Там же. С. 265.

⁶⁰⁰ Первое из «храмовых» «Слов», включенное самим святителем в собрание его творений, а стало быть, первое, можно думать, в котором им достигнут удовлетворивший его результат.

⁶⁰¹ См.: Там же. Т. 2. С. 75.

для соприкосновения с беспредельным⁶⁰². Поэтому «надменное мудрование человеческое, которое мнимым познанием вездесущия Божия хочет разрушить храм Божий; ничего не созиждет... кроме Вавилона»⁶⁰³.

Итак, храм есть «новосозданная» церковным священнодействием реальность. Храм вмещает в себя Церковь, и его мистические пределы суть также и ее пределы. Храм есть предел соприкосновения с беспредельным, а поскольку этот предел есть в то же время и Церковь *всеобщая* и церковь *малая*⁶⁰⁴, постольку и храм осмысливается как существенная принадлежность Церкви, сосредотачивающая в себе ее жизнь и выявляющая ее свойства⁶⁰⁵.

Связь храма и Церкви обнаруживается и в единстве Священной истории: первый храм — скиния — устроен был «по подобию шатра, так как и народ Божий обитал тогда в шатрах, странствуя в пустыни»⁶⁰⁶. Мысль святителя прорастает из семени, посеянного в «Записках». Там путь патриархов — путь ветхозаветной Церкви — раскрывался как указание на внутренний путь человека ко Христу, однако не хватало «точки перехода», определенно связующей заключенный в Писании мир Священной истории и мир души с миром, в который послана Церковь. Такой точкой становится теперь «новосозданный священнодействием» храм. Из этой точки разворачивается позднейшая экклесиология святителя.

Согласно ей, первым храмом на земле был рай, где Бог являлся человеку, где человек был священником, где святынею было древо жизни, от которого человек питался, как ныне мы «от плода пшеницы и лозы, таинственно и

⁶⁰² См.: Там же. С. 78.

⁶⁰³ Там же.

⁶⁰⁴ Ср.: 1) «Бесконечность Божия вселяется в Христа и делается прикосновенною для конечных существ <...> [ныне же] исполнение Божества живет уже не в едином личном телеси Его, но и во всем таинственном теле Церкви» (Там же. С. 75, 79). 2) «Пусть он [христианин] теряет весь мир, теряет себя самого в беспредельной глубине своего ничтожества: сия беспредельность есть предел сообщения с беспредельным Божеством» (Там же. Т. 1. С. 178).

⁶⁰⁵ Уже Корсунский отмечал это, не раскрывая, впрочем, подробно мысль святителя (См. Корсунский И. Н. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2. С. 80).

⁶⁰⁶ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 2. С. 77.

существенно вкушаем бессмертную жизнь Божественного Тела и Крови Христовы»⁶⁰⁷. Однако со времен грехопадения на земле возникает потребность в храме «видимом и тайноводственном», причем это не только человеческая потребность, но и повеление, задание Божие: «Бог Сам желает и требует Себе храма»⁶⁰⁸, Бог Сам избирает место для него, ибо хотя на всяком месте можно принести Ему уединенную молитву, но Свое особое присутствие в Церкви Бог связывает с особо освященным *храмом*⁶⁰⁹. Храм и называется церковью, поскольку существует не для себя, но для Церкви⁶¹⁰. Поэтому описанная в Библии история и судьба храма ветхого Иерусалима, совпадает с историей и судьбой ветхого Израиля. Более того, судьба первого храма есть и судьба всех храмов на земле⁶¹¹. Жизнь народа «благословляется и освящается» храмом, но преумножение народных беззаконий оскверняет и разрушает храм — «кто не знает, как верно и как страшно сей суд Божий исполнился над храмом соломоновым?»⁶¹². При этом обетование о том, что врата ада не одолеют Церкви Христовой, не противоречит возможной гибели земного храма.⁶¹³ Ибо и на храме, поскольку Сам Господь назвал тело свое *храмом*, исполняется евангельская притча о пшеничном зерне: храм Иерусалимский — некогда единственный храм истинного Бога — умирает для того, чтобы возродиться в бесчисленном множестве христианских храмов⁶¹⁴. Храмы христианские умрут, чтобы сошел с неба Новый Иерусалим, где Сам Агнец будет храмом⁶¹⁵, однако это означает не отрицание идеи храма, но невозможное на земле совершенное

⁶⁰⁷ Там же. Т. 4. С. 3.

⁶⁰⁸ Там же. Т. 5. С. 478.

⁶⁰⁹ Там же. Т. 4. С. 429.

⁶¹⁰ То есть, «большого или меньшего собора Православных Христиан, с их Священноначалием» (Там же. С. 323).

⁶¹¹ См.: Там же. С. 311.

⁶¹² Там же. С. 143.

⁶¹³ Там же. Т. 2. С. 406.

⁶¹⁴ Впрочем, как *сеется душевное, а восстает духовное*, так и Ветхозаветный храм, в известном смысле, возобновляется в Сионской горнице. Еще одно свидетельство нераздельной связи храма и Церкви. См.: Там же. Т. 4. С. 164.

⁶¹⁵ Там же. С. 2.

воплощение ее, ибо только там «человек живет в Боге и во Христе, как во храме, и в Нем Самом обретает без труда все, к чему мы подвигаемся проникнуть посредством храма»⁶¹⁶.

Если Новый Иерусалим не будет испытывать нужды в храме, потому что *исполнение Божества*, в земном храме устанавливаемое *по образу* тела Спасителя, там придет к сущностному совпадению, то все же и теперь «в храме обитает полнота Божества, подобно как и в теле Христове»⁶¹⁷. Здесь совершается таинство Тела и Крови Его, здесь обнаруживает себя в полной мере та Божественная сила, которая исходила через тело Господа и «исцеляше вся»⁶¹⁸. Вообще, все, в храме являемое, есть риза Христова, «истканная Церковью» для нашего исцеления и спасения. Здесь, в Церкви-храме, «новосозидается» само вещество. Здесь *освящается* земной мир. Здесь преодолевается противоположность его с миром горним⁶¹⁹. Здесь возникает особое время-пространство⁶²⁰. Здесь Господь учит нас Сам, как некогда учил в храме Соломоновом, ведь читаемое в храмах Евангелие «это не просто слово и сказание, но вместе сила и действие»⁶²¹. Наконец, здесь Дух Святой освящает служителей слова и таинств, чем обеспечивается истинность церковного предания, хранимого в *доме Бога жива*. Потому что именно в Церкви-храме преодолевается формальная «человеческая» недостаточность и погрешительность предания и оно опознается как истинное и святое предание, которое есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, — но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения», которое

⁶¹⁶ Там же.

⁶¹⁷ Там же. Т. 3. С. 474. Так мы будем «истее причащаться» в невечернем дни Царствия Божия, но и теперь говорим: «сие есть самое Тело Твое».

⁶¹⁸ Ср.: Там же. Т. 2. С. 203.

⁶¹⁹ См.: Там же. Т. 4. С. 15–16.

⁶²⁰ Там же. Т. 4. С. 16. Собственно, на этом же восприятии, а точнее, переживании храма основано и знаменитое начало «Слова на освящение храма преподобного Михея»: «Кто покажет мне малый деревянный храм...» (Там же. С. 194).

⁶²¹ Там же. Т. 2. С. 15.

«сходит с неба на землю, *яко роса аермонская на горы Сионския*, течет непрерывно и неиссякаемо, и орошает священноначалие и священнодействия, *яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аарону, сходящее на ометы одежды его* (Пс. 132: 2, 3)⁶²², так что помазанные Духом Святым Апостолы помазуют тем же духовным миром Святых Отцев, и сии своих преемников из века в век, Святители подают освящение *храмам и таинствам, и взаимно храмы и таинства подают освящение Святителям* (курсив мой, — прот. П. Х.)»⁶²³.

Итак, смысл Священной истории, представление о назначении Церкви, суть ее таинственной жизни, определение церковного предания могут быть выведены из учения о Храме, в котором *жизнь Церкви живет*, в котором Церковь и обнаруживает себя как Церковь⁶²⁴.

⁶²² Тот же псаломский стих, между прочим, служит руководствующим для «Слова на Вознесение» 1824 года: «Все принадлежащие ко Святой, Соборной, Апостольской Церкви, делаются причастными единого благословения Иисуса Христа и Отца Его, *благословляющего нас всяцем благословением духовным в небесных о Христе* (Ефес. 1: 3); как роса *Аермонская, сходящая на горы Сионския* (Пс. 132: 3)» (Там же. Т. 2. С. 165), — и «Слова» 1833 года: «Благословение Христово непрестанно лиется в них [в священниках], и преливается чрез них, *яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аарону, сходящее на ометы одежды его: яко роса Аермонская, сходящая на горы Сионския: яко тамо заповеда Господь благословение и живот до века* (Пс. 132: 2, 3)» (Там же. Т. 3. С. 235). Наконец, на то, что избранный стих из Псалтыри не случаен, указывает также выше приведенный фрагмент о помазании Давида, которое «не есть простой обряд, для впечатления на зрителей, ниже мертвый знак, связанный с означаемым только в мыслях (курсив мой, — прот. П. Х.), а не в самом деле, но действие таинственное, в котором чувственный вид невидимо есть сопутствуем или проникнут духовною и Божественною силою» (Там же. Т. 4. С. 93). Таким образом, еще раз связываются воедино: таинство, слово, храм.

⁶²³ Там же. С. 100.

⁶²⁴ Видимым противоречием сказанному, на первый взгляд, кажется «Слово по освящении храма Троицы на Грязех» (1826), единственное из всех «Слов», посвященных храму, произнесенное на текст: *Иже обрете благодать пред Богом, и испроси обрести селение Богу Иаковлю. Соломон же созда Ему храм. Но Вышний не в рукотворенных церквах живет* (Деян. 7: 46–48), где говорится, что «не заключается вездесущее Божие существо во храмах, хотя в них благодать присутствует; не привязано благодатное присутствие Божие ко храмам, хотя им даровано; не в том собственно живет благодать, что есть рукотворенное во храмах, но, будучи сама духовна, проходит она сквозь рукотворенное и сокровенно ищет оживить собою также духовное, то есть внутреннего человека» (Там же. Т. 3. С. 380). Но контекст этих слов ясно указывает, что они являются лишь тезисом, антиномично дополняющим изложенное выше учение о храме, потому что «если народ не пользуется благодатию святого места к своему освящению, то не приемлемая благодать удаляется, святыня скрывается и на месте селения Божия может явиться мерзость запустения» (Там же). Между тем как у Прокоповича и других авторов XVIII века присутствовал только этот представленный в «Слове» 1826 г. тезис и притом, зачастую в своем крайнем

Очевидно, что для этой «храмовой» экклесиологии, как показано было выше, церковно-историческое основание дала академическая библеистика, а догматическое — академическая сакраментология, но сама эта экклесиология выходит за рамки «научного богословия» школы и всецело зиждется на описанном во второй главе методе, ибо связь и внутреннее соотношение явлений обнаруживается через слово; если от храма-здания заимствовано представление о телесном храме Спасителя, то верна и обратная связь: сила Христова должна обнаруживаться в первом, как она обнаруживалась во втором; если Спаситель относит притчу о пшеничном зерне к своему телу, то она имеет отношение и к храму и т. д.⁶²⁵ При этом единство слова обретает существенную значимость в силу того, что за ним стоит существенная связь вещей, в разных смысловых рядах именуемых одним словом. В этой экклесиологии преодолены столь характерные для XVIII века «разрывы»:

1. между Божественным Писанием и человеческим преданием;
2. между исторической и мистической жизнью Церкви;
3. между освящением и обожением;
4. между знаком (явлением) и «вещью обозначаемой» (вещью в себе)⁶²⁶.

В то же время, органическое единство метода и синтеза подчеркивается тем, что от учения *о храме* перейти к учению *о слове* так же удобно, как с помощью последнего обосновать первое, что лишний раз подтверждает: богословие святителя не надуманная система и не схема бытия, но *лествица* в горняя и живое

выражении. Что это именно так, подтверждается текстом из того же самого «Слова» 1826 года: «Сам Основатель духовной Церкви — Христос и Его Апостолы, не посещали ль рукотворенного храма? Не рукотворенные ли виды хлеба и вина предал Он для совершения божественного и боготворного Таинства тела и крови Его? Не будьте так грубы, чтобы останавливаться на одном рукотворенном; но и не будьте так горды, чтобы пренебрегать рукотворенное, чрез которое Бог творит чудеса благодати» (Там же. С. 380–381).

⁶²⁵ Храм, таким образом, становится еще и точкой, связующей христологию и экклесиологию.

⁶²⁶ Все это, кажется, достаточно убедительно свидетельствует об абсурдности высказывания Н. К. Гварюшина, вменяющего среди прочего в вину святителю неизбежность «противопоставления “внутреннего” и “внешнего” христианства» (Гварюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. С. 122). Впрочем, эта абсурдность имеет свою логику. Раскрытие ее сути см.: Хондзинский П., прот. *Audiat et altera pars* — о новой книге Н. К. Гварюшина // Вестник ПСТГУ I:4. М., 2013. С. 163–166.

древо мысли. И точно так же, как все растение тайно заключается в семени, как лист, цветок и плод скрыто свидетельствуют друг о друге, хотя и не имеют общего во внешних формах, так все взаимосвязано и заимовыводимо в филаретовском богословии, и его развитие – это именно развитие и рост живого организма⁶²⁷.

Действительно, если *слово* и *таинство* суть «существенные принадлежности» Церкви (См. «Записки»), то храм, конечно же, должен быть столько же храм слова, сколько и храм таинств, и, согласно святителю Филарету, так и есть: Бог нисходит в храм для соприкосновения с человеком, сходит «*не существом, а действием*»⁶²⁸ (курсив мой, — прот. П. Х.) или, иначе, «позволяет создать малыми сими мерами ограниченный дом *Имени Своему* (курсив мой, — прот. П. Х.), познаваемому⁶²⁹, прославляемому, призываемому, покланяемому, Богомощному, Богодейственному, а не существу невместимому; и дает Своему храму благословение и обетование»⁶³⁰. Следовательно, не только в человеческой телесности воплотившегося Бога, не только в духовной вещественности таинств, но и в имени Божиим обнаруживается соприкосновение беспредельного с ограниченным. Храм есть преимущественное место этого соприкосновения.

Что же касается до того, о каком имени Божиим идет здесь речь, то, конечно, прежде всего (быть может, по воспоминанию имяславческих споров) на ум приходит мысль об имени Иисусовом, пред которым *преклонится всякое колено небесных, земных и преисподних* (Флп. 2: 10), но, вероятно, более сообразным с рассуждением святителя будет другой библейский стих: *И нарицается имя Его Слово Божие* (Откр. 19: 13)⁶³¹.

Соображения к тому следующие:

Во-первых, святитель Филарет ясно различает между *ипостасным* Словом

⁶²⁷ Хондзинский П., прот. О богословии святителя Филарета, митрополита Московского. С. 68.

⁶²⁸ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 4. С. 14.

⁶²⁹ Познаваем именно не Бог (ересь Евномия), но Имя, как откровение Бога «в образах слова человеческого».

⁶³⁰ Там же. Т. 5. С. 96.

⁶³¹ Ср.: Там же. С. 452.

Божиим и *творческим* словом Божиим (*глаголом силы*) — так, очевидно, различаются Премудрость как личное имя второго Лица Пресвятой Троицы и Премудрость как одно из катафатических имен Божиих.

Во-вторых, когда святитель Филарет говорит о имени Божиим, он не настаивает на том, что под ним должно подразумеваться только имя Иисус⁶³²: («...употребляем имя Иисуса Христа, в особенности, или в составе имени Пресвятой Троицы»⁶³³).

В-третьих, поскольку присутствие в храме имени Божия (*Имя Мое будет ту*)⁶³⁴ раскрывается как нисхождение Бога в храм «не существом, а действием»; постольку, сведя воедино все уточняющие моменты, можно думать, что имя Божие и есть *глагол силы* (Слово/слово Божие), воплощающееся (почивающее), в частности, в человеческих именах Бога⁶³⁵, а шире — в слове Божиим, еще шире — в слове Церкви.

Итак, в храме Бог живет, действует, властвует, освящает Своим Словом (глаголом) человека; в храме человек своим словом познает, прославляет, воспевает Бога⁶³⁶; и в «новосозданной священнодействием» реальности Церкви возникает «истинное святое предание», в котором преодолевается разрыв между непогрешимым Божественным и немощным человеческим словом.

Но жизнь земной Церкви, хотя мистически и сосредоточена в храме, в то же время протекает в обществе. Будучи телом Христовым, Церковь сама есть общество — собрание христиан. Вследствие этого неизбежно возникает необходимость определить его границы. Еще святителем Тихоном Задонским был

⁶³² «Отождествление имени “Сущий” с именем Иисуса Христа характерно... для всей восточно-христианской традиции. Видимым выражением этого отождествления является византийская практика написания имени “Сущий” на иконах Христа» (Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 101). Ср. также: Феофан, (Быстров), архиеп. Тетраграмма или Божественное Ветхозаветное Имя. Киев, 2004. С. 237–238.

⁶³³ Там же. Т. 3. С. 234.

⁶³⁴ 4 Цар. 23: 27.

⁶³⁵ Ср.: Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта // Богословские труды. № 38. С. 179–180.

⁶³⁶ См., напр: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 4. С. 515.

поставлен вопрос о том, совпадают ли границы собрания истинной — то есть непогрешимой в своей вере — Церкви и истинного в нравственно-мистическом смысле христианства? Важность этого вопроса еще более обнаружилась в начале XIX в. вследствие попыток масонов (тех же Лопухина, Лабзина) оформить учение и практику внеконфессионального христианства, с одной стороны, и активизации католического прозелетизма, — с другой.

В основных своих чертах учение святителя Филарета о границах Церкви в пространстве истории изложено им в «Разговорах между испытующим и уверенным о православии Греко-Российской Церкви». «Разговоры» написаны в 1815 г. и, таким образом, непосредственно примыкают к «Начертанию» и «Запискам». В них также можно найти все важнейшие черты будущего зрелого синтеза: взаимообратимость почерпнутых из Писания понятий в их отношении к Церкви всеобщей и церкви малой (человеку) и библейско-исторический подход к учению о Церкви. Будучи написаны для увлеченного в католицизм пропагандой иезуитов племянника князя Голицына, «Разговоры» своей ближайшей целью имеют утверждение истины православия в ее сравнении с учением Рима. По мысли святителя, поскольку *Всяк Дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть* (1 Ин. 4: 1—3), — постольку «и Восточная, и Западная Церковь равно суть от Бога»⁶³⁷, — но из разномыслия их вытекает, что дух каждой из них имеет различное отношение к Духу Божию⁶³⁸. Это отношение есть чистое или нечистое учение, право или не вполне право «руководствующее к соединению с Духом Христовым»⁶³⁹. А потому и Церковь, верующая, *яко Иисус есть Христос*, не может быть прямо названа ложной, но «может быть только либо “чисто истинная”, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо “не чисто истинная”, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой

⁶³⁷ Филарет, митр. Московский, свт. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви // Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. С. 402.

⁶³⁸ Там же. С. 403.

⁶³⁹ Там же.

учению ложные и вредные мнения человеческие. Сие самое различие употребляет апостол, когда говорит: *Несмы бо, якоже мнози, нечисто проповедующие слово Божие, но яко от чистоты, но яко от Бога* (2 Кор. 11: 17)»⁶⁴⁰.

Подаваемая в Крещении благодать даже в случае видимой утраты ее не оставляет до конца человека, крещением приобретает «нечто такое, что не нужно приобретать в другой раз»⁶⁴¹, вследствие чего, «как член естественного тела никогда не перестает быть членом, разве чрез невозвратное отсечение и совершенную смерть, так и человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом Тела Христова, разве чрез невозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть»⁶⁴².

Союз с частной Церковью (Греко-Российской в данном случае), заключенный через Крещение, соединяет крестившегося и со всеобщей Церковью Божией — невидимым Телом Христовым. В этом теле Христос является сердцем, источником жизни и главой, и только Ему вполне известны «полная мера и внутренний состав сего тела»⁶⁴³. Мы же созерцаем скорее «наружный образ, распростертый по пространству и времени»,⁶⁴⁴ — то есть в истории, — который может быть уподоблен образу, представленному в книге пророка Даниила и носящему очевидную эсхатологическую направленность: «в начальной апостольской Церкви — образ главы нового тела, и главы *от злата чиста* (Дан. 2: 32). Потом в церкви укрепляющейся и распространяющейся — подобие персей и рук; далее в Церкви обилующей — подобие чрева; наконец, в Церкви разделяемой и раздробляемой — подобие ног и перстов»⁶⁴⁵. В этом «наружном образе» скрывается невидимая *славная Церковь, не имущая скверны или порока,*

⁶⁴⁰ Там же. С. 408–409.

⁶⁴¹ Там же. С. 406.

⁶⁴² Там же. С. 406–407.

⁶⁴³ Там же. С. 448.

⁶⁴⁴ Там же.

⁶⁴⁵ Там же.

или нечто от таковых (Еф. 5: 27), «но коей вся слава внутрь (Пс. 46: 14) и которой, — пишет святитель Филарет, — посему я, чисто и отдельно, не вижу, но в которую, последуя Символу, верую»⁶⁴⁶. Именно этот «наружный образ» Вселенской Церкви имеет как здоровые, так и *немошные* члены (1 Кор. 8: 10—11), в которых *нечисто* проповедуется слово Божие (1 Кор. 2: 17).

Вселенская Церковь первых восьми веков руководствовалась законом: «Общее вероисповедание и постановление Вселенской Церкви определяется из слова Божия и общим согласием Вселенской Церкви чрез посредство ее учителей»⁶⁴⁷, — но этот закон нарушен был однажды Римской Церковью введением *Filioque*, и потому сегодня именно Церковь Восточную следует почитать «”десною частию” видимого христианства»⁶⁴⁸. Однако, поскольку остается неизвестным, сколь многие из западных христиан и насколько серьезно прониклись учениями, свойственными только западной Церкви, а насколько по-прежнему держатся предания Вселенской Церкви, постольку, — пишет святитель, — «изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения Западных христиан и Западной Церкви. По самым законам церковным, я предаю частную Западную Церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские суду или паче милосердию Божию»⁶⁴⁹. Или еще: «вера и любовь возбуждают меня к ревности по святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим»⁶⁵⁰. Таким образом, истинная Церковь Христова, коей *вся слава внутрь*, невидимо присутствует в своем видимом историческом теле, подверженном соблазнам и разделением и в силу этого обладающем здоровыми и больными членами: и в смысле истинных и неистинных христиан, и в смысле чистого и не вполне

⁶⁴⁶ Там же.

⁶⁴⁷ Там же. С. 421.

⁶⁴⁸ Там же. С. 449.

⁶⁴⁹ Там же.

⁶⁵⁰ Там же. С. 450.

чистого учения, исповедуемого теми или иными поместными Церквями⁶⁵¹.

Наконец, творческое действие слова Божия сказывается не только вне Церкви-Тела-Христовая, Церкви-храма, но и вне Церкви-общества. Во-первых, поскольку *всякий* человек носит в себе образ Божий, а значит и образ слова Божия в своем слове; во-вторых, поскольку пришествие Бога в мир позволяет и *всю* историю мира опознать как *священную* — т. е., историю взаимоотношений Бога и человека. Иными словами, присутствие Церкви в мире понуждает всякое событие, в мире совершающееся, соотнести с жизнью Церкви или *Священной историей*. Этот принцип, намеченный уже в «Записках» и «Начертании», требует теперь своего более подробного рассмотрения.

Строго говоря, слово Писания прямо изложило для нас только начало Священной истории вплоть до событий Боговоплощения, а также ее конец. «Незаписанная» же Священная история запечатлевается прежде всего в богослужебных текстах, когда, например, исторические события, связанные с подвигами святых, или явлениями силы Божией в народной жизни (напр., спасение Москвы от Тамерлана заступничеством Богородицы и т. п.) описываются в соответствующих последованиях, входя тем самым в контекст истории нашего спасения, составляющей главное содержание богослужебного года⁶⁵².

Но представление о «зизждительной силе» Слова Божия, заключенной в Писании, заставляет святителя прямо (уже не только в богослужебных текстах) представить описанную в последнем Священную историю, как сокращенное изложение и одновременно творческий импульс *всемирной* истории, определяющий, в конечном счете, направление ее развития. Сжатым образом,

⁶⁵¹ Хотя «Разговоры» относятся к раннему периоду творчества святителя Филарета, должно отметить, что и в позднейшие годы, он стоял на тех же позициях. См.: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский в его отношении к католицизму // Русское богословие: традиции и современность. М. 2011. С. 164–166.

⁶⁵² См., напр: Филарет, митрополит Московский, свт. Избранные молитвословия. Б/м, б/г. С. 17–18 [Гимнографическое приложение к: Филарет, митрополит Московский, свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003].

библейско-исторические воззрения святителя Филарета можно свести к следующим тезисам:

– Действие слова Божия в истории простирается за хронологические пределы, очерченные историей избранного народа, Боговоплощением и апостольским веком⁶⁵³.

– Как Иерусалим есть сокращенный образ мира, так история избранного народа есть сокращенная всемирная история вообще⁶⁵⁴.

– Как заповедями Христовыми задается жизнедеятельность человеческой души, так Священной историей задается историческая жизнедеятельность человека⁶⁵⁵.

Священная история прочитывается, таким образом, как откровение в «образах слова человеческого» *глагола силы*, содержащего собою мир, а, стало быть, и направляющего его историю. Убежденность в том, что «в современных происшествиях [мы] читаем древнюю книгу Богоправимых царств»⁶⁵⁶, у святителя Филарета была настолько тверда, что он не усомнился обнаружить в событиях холерного 1830-го года внутреннюю тождественность с эпизодом из книги Царств, где описывалась Божия кара впадшему в тщеславие Давиду⁶⁵⁷. Святителя не смутило, что под последним тогда с очевидностью должен был разумеяться император Николай⁶⁵⁸. Не лишне напомнить, что речь идет о

⁶⁵³ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 2. 13–14. Ср.: Там же. Т. 5. С. 19. См. также цитированные выше «Лекции по Ветхому Завету».

⁶⁵⁴ См.: Он же. Сочинения... Т. 1. С. 84. Ср.: Там же. С. 141.

⁶⁵⁵ Показательным примером приложения этих тезисов к жизни является «Слово в день рождения Императора Николая Павловича» 1853 года на текст пророка Исая: *И будут царие кормители твои* (Ис. 49: 23). См.: Там же. Т. 5. С. 211–216.

⁶⁵⁶ Там же. Т. 4. С. 113.

⁶⁵⁷ См.: Там же. Т. 3. С. 149–152.

⁶⁵⁸ Подробнее об этом эпизоде см.: Святитель Филарет, митрополит Московский: Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям в связи с событиями и обстоятельствами того времени: (1821—1867). Харьков, 1894. С. 361–365. В скобках можно было бы заметить, что если сам святитель Филарет в своем «Слове» и не разумел конкретно Николая I, то все же вряд ли мог «наивно» предполагать, что другим это не придет на ум.

святителе, специально посвятившем одну из своих проповедей *осторожности*⁶⁵⁹. Однако осторожность отступает у него перед сознанием того, что со «священного места», на котором он стоит, «можно и должно видеть далее, нежели обыкновенно видит мир и его стихийная мудрость»⁶⁶⁰.

С этого места в хаосе и тьме мира ему, как служителю Слова, открываются стройные логосы вещей и событий⁶⁶¹. Он не только стоит на особом месте — он рассматривает жизнь через «дальнозрительное стекло духа пророческого»⁶⁶², слово Писания, глядя в которое только и можно определить, — «так ли, как подобает, идем мы в царствие Божие»⁶⁶³; у него в руках — «светильник слова Божия», который только и может озарить «смутные и темные события наших дней»⁶⁶⁴.

Все эти образы, собственно, раскрывают ту же мысль: слово Писания, как слово Божие, представляет собою стержень и внутреннюю структуру бытия, на всех его уровнях творчески формирующую его: «Пророк, между *судьбами Божиими по всей земли* отличая особенную судьбу помазанных...отверзает небо и дает услышать оттоле творческое слово, созидающее их безопасность: *не прикасайтесь помазанным Моим*. (Пс. 104: 15)»⁶⁶⁵. Очевидно, что здесь имеется в виду не только необходимость выполнения заповеди о неприкосновенности помазанных, но и то, что само это возвещенное псалмопевцем *слово Божие*, неким сокровенным образом и не в нравственном только смысле *созидает* их безопасность. Точно также, когда святитель Филарет говорит, что «в деяниях

⁶⁵⁹ См.: «Слово на Благовещение» 1858 года (Слова и речи. Т. 5. С. 446–450). Ср. также в «Келейном дневнике»: «Бодрствуй, мудрствуй, крепись, молись. Хотя Господь и всегда с тобою, но осторожность нужна. Выполняй все, как Господь велел, и Он во всем тебе поможет. Принимай всех, но будь со всеми осторожен» (Келейный дневник Московского митрополита Филарета // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004. С. 68).

⁶⁶⁰ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 108.

⁶⁶¹ «Филарет берегал слово как святыню, как силу, вносящую в мир хаоса мир порядка и смысла» (Зубов В. П. Русские проповедники. С. 143).

⁶⁶² Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 3. С. 436.

⁶⁶³ Там же. Т. 4. С. 46.

⁶⁶⁴ Там же. Т. 1. С. 217.

⁶⁶⁵ Там же. Т. 2. С. 9.

наших царей» прочитывается «книга богоправимых Царств»⁶⁶⁶, контекст понуждает понимать это не просто как возможное внешнее сходство событийного ряда или ассоциативную связь, но как воплощение в современности творческого импульса, открывающегося в Писании⁶⁶⁷.

Так естественным образом вызревает концепция Нового Израиля⁶⁶⁸ — дающая осмысление русской жизни в категориях уже не имперского, но строго библейского мышления⁶⁶⁹. Важно отметить, что мысль святителя исходит именно не из *данности* существующего порядка вещей (как у Прокоповича, подверстывавшего Писание под «злобу дня»), но из *заданности* его словом Писания. Как всегда, святитель Филарет хранит независимость от временного и сиюминутного⁶⁷⁰. В этом смысле можно сказать, что не только *духовная коллегия*, как он однажды заметил, Божиим промыслом обратилась в Святейший *Синод*⁶⁷¹, но и сами новые церковно-государственные отношения, задуманные по протестантско-европейскому образцу, в конечном счете, обнаружили в себе черты жизни *Богоправимых царств*.

Намек на это содержится уже в «Начертании»: «Бог осудил... в народе своем недоверенность к Своему Промыслу, склонность к новому и подражание язычникам, но самую власть царя подтвердил и освятил помазанием. Власти царя в пределах гражданских полагало пределы одно слово Божие, а в важных духовных делах она требовала или общественного совета (1 Цар. 13: 2) или наставления людей, имеющих особенную обязанность искушать волю Божию.

⁶⁶⁶ Там же. Т. 3. С. 51.

⁶⁶⁷ Или еще более однозначно: «Соломон... написал: *правда возвышает язык, умаляют же племена греси*. Вот общая судьба царств и народов!» (Там же. С. 41).

⁶⁶⁸ Напомню, что концепция «Руси — Нового Израиля» также восходит еще к древнему киевскому библеизму.

⁶⁶⁹ Ср.: «Сынове России! Бог Владимира, Бог Александра Невского, Бог Петра, Алексия, Ионы, Филиппа, Сергия, чрез роды и веки предал и сохранил нам чистую, святую, православную веру Христову, и чрез веру посеял и возрастил в жизни предков наших добрые семена, способные взаимно питать веру и простирать ее действие в потомстве» (Там же. Т. 5. С. 302).

⁶⁷⁰ Ср. у Зубова: «Слова Филарета — слова иератические; священные слова правят миром» (Зубов В. П. Русские проповедники. С. 146).

⁶⁷¹ См.: Собрание мнений... Т. 4. С. 145.

Впрочем, царь имел право созывать для богослужения и церковных дел собрание (1 Пар. 13: 1, 15: 3), утверждать законами благоустройство Церкви и вводить некоторые обряды (1 Пар. 23—26), восстанавливать в народе упавшее благочестие и усмирять врагов Церкви»⁶⁷².

Эта видимая полнота земной власти царя не означает «пленения Церкви», и не противоречит высказанному в «Записках» утверждению, что Церковь Христова «утверждается над царствами и царями земными», поскольку, сказав *Бога бойтесь, царя чтите*, апостол показал «как *независимое*, Божественное достоинство Религии, так, *зависящее* (оба курсива мои, — прот. П. Х.) от устроения Божия, достоинство Царского Престола»⁶⁷³. Хотя в союзе алтаря и престола есть польза, но не ею определяется необходимость этого союза, а требующей своего воплощения в истории истиной слова Божия⁶⁷⁴:

Царство Христово (т. е. Церковь) утверждает собой вселенную⁶⁷⁵, но земные цари суть хранители ее на земле. Царь есть «глава и душа царства»⁶⁷⁶, но «качество неодолимости» сообщается этому царству только как «хранилищу

⁶⁷² Филарет, митрополит Московский, свт. Начертание... С. 351–352. Ср. в «Правде воли монаршей»: «...власть высочайшая, ВЕЛИЧЕСТВОМ нарицаемая, не подлежит ни коей же другой власти... И тако всяк самодержавный Государь человеческого закона хранити не должен, кольми же паче за преступление закона человеческого не судим есть. Заповеди же Божия хранити должен, но за преступление их самому токмо Богу ответ дает, а от человек судим быти не может» (Феофан (Прокопович), архиеп. Правда воли монаршей. С. 22). И далее: «[Народ отказался от своей воли в пользу императора] и всю власть над собою отдал ему, и сюды надлежат всяко обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов строение, чины и церемонии в пиrowаниях, свадьбах, погребениях и пр., и пр.» (Там же. С. 30).

⁶⁷³ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 3. С. 205. Ср.: «У Филарета была своя государственная теория, теория священного царства. И в ней не было и не могло быть места для начал государственного верховенства. Именно потому, что сущие власти от Бога учинены суть, и государи властвуют милостью Божией, Царство имеет характер всецело подчиненный и служебный» (Флоровский Г., прот. Филарет, митрополит Московский // Путь. Париж, 1928. № 12. С. 8).

⁶⁷⁴ «Благо и благословение Царю, покровителю Алтаря; но не боится Алтарь падения и без сего покровительства. Прав Священник, проповедующий почтение к Царю: но не по праву только взаимности, а по чистой обязанности, если бы то случилось и без надежды взаимности» (Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 3. С. 203).

⁶⁷⁵ Там же. С. 204.

⁶⁷⁶ Там же. Т. 5. С. 442.

истинной Церкви»⁶⁷⁷, и подобно как *плоть и кровь* Царства Божия не наследуют, так не наследует его и царство земное: суд над ним совершится в истории⁶⁷⁸.

Универсальным законам слова Божия подчиняются как христианские, так и нехристианские царства, поскольку и языческие цари, и водимые ими народы участвуют в осуществлении Божественного замысла Священной истории⁶⁷⁹, но только православное Царство претворяется (подобно как «из состава камней и металлов» новотворится храм⁶⁸⁰) в Новый Израиль, не просто как согласование «царства и священства», но как заданное словом Откровения ветхому Изариллю и требующее своего творческого воплощения в бытии мира единство *царства священников, народа святых* (Исх. 19: 6)⁶⁸¹.

В этом Новом Израиле не может возникнуть вопрос: кто выше — глава государства или глава Церкви. Бог — единый глава всех и вся, но если Церковь возглавляется Им непосредственно, то государство — через царя⁶⁸². Иными словами, как ни парадоксально это звучит, царь поставляется на первенствующее место в *земном* обществе постольку, поскольку если бы рядом с ним или даже выше его стал первоиерарх, то это означало бы только то, что и церковная иерархия не восходит выше земных пределов. Таким образом, единство Нового

⁶⁷⁷ Там же. С. 9.

⁶⁷⁸ См.: Там же. Т. 3. С. 42.

⁶⁷⁹ См.: Там же. Т. 2. С. 13–14; Ср.: С. 177.

⁶⁸⁰ Аналогия с храмом уместна еще и потому, что, принимая активное участие в создании храма Христа Спасителя, святитель Филарет, надо думать, представлял его себе именно как храм Нового Израиля, на что указывают некоторые очевидные аллюзии на храм Соломона в устройстве храма Христа Спасителя.

⁶⁸¹ В этом единстве, по мысли святителя, преодолевается и «разрыв» двух культур. Образцом такого преодоления можно считать его известный диалог с Пушкиным. В нем святитель свободно пользуется языком *гражданской* культуры для утверждения *церковного* взгляда на жизнь. Эти же мысли заключают в себе его не менее известные «университетские» проповеди: «Святылище таин... своими тайнодейственными способами» обосновывается в «жилище знаний» для того, чтобы принести сюда Слово жизни, — философию «не по стихиям мира, художественными опытами убиваемым и раздробляемым на мелочи, и, по естественной соразмерности последствия с причиною, дающим не очень живые и не очень огромные познания, но по живым и животворным началам *премудрости Божией*» (Там же. Т. 4. С. 61). В храме (!) восстанавливается единство истины — Божественной и естественной (См.: Там же. Т. 5. С. 297), — следовательно, и единство культуры.

⁶⁸² См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 5. С. 442.

Израиля основано на «монархии» Христа⁶⁸³. Поскольку же, как это явствует из Священной истории, царство Соломона есть образ Царства Божия⁶⁸⁴, то и всякое царство держится связью со своим первообразом, а посредником между ними, связующим звеном, утверждающим земное в небесном, является Церковь; но «если молящиеся за Царя и царство и наипаче предшествующие прочим в молитве служители алтаря, более устами, нежели сердцем и Богоугодным житием приближаются к Богу, в таком случае царство земное не тесно соединяется с Царствием небесным, следственно тленному и несовершенному земному не довольно сообщается совершенства и твердости небесного»⁶⁸⁵.

Понятно, что «священное царство», будучи очищено от «случайных черт», есть в то же самое время и идеальное государство вообще, что понуждает хотя бы кратко остановиться на том, как соотносится концепция святителя Филарета с иными философскими концепциями государства. Святитель последовательно отвергал теорию «общественного договора», но трудно предполагать, чтобы он обошел вниманием Платоновы размышления на эту тему. Поэтому естественно именно здесь в самом кратком виде рассмотреть еще одну возможную грань соприкосновения церковно-библейского учения святителя Филарета с платонизмом.

По мысли Платона, истинное государство, представляя собой органическое целое, взаимосвязь частей которого подобна связи между членами тела⁶⁸⁶, устраивается по божественному образцу⁶⁸⁷. Из четырех возможных форм государственного правления: монархии, олигархии, демократии, тирании — государство монархическое и государство тираническое «совершенно противоположны друг другу: одно из них самое благородное, другое — самое

⁶⁸³ См.: Там же. С. 179–180.

⁶⁸⁴ «Счастлив Соломон, которого царство представляло в себе некоторый образ Божественнаго царства Христова» (Там же. Т. 2. С. 336).

⁶⁸⁵ Там же. Т. 3. С. 44.

⁶⁸⁶ См.: Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. С. 238.

⁶⁸⁷ См.: Там же. С. 281.

низкое»⁶⁸⁸; причем причиной перехода от одной формы к другой служит все возрастающее своеволие граждан⁶⁸⁹. Справедливость государства обнаруживается в способности всех сословий быть преданными своему назначению и делу⁶⁹⁰, откуда возникает параллель между нравственностью членов государства и нравственностью государства вообще⁶⁹¹. Наконец, формы общественной жизни в идеальном государстве преобладают над формами жизни частной, что подразумевает, в частности, упразднение семьи⁶⁹².

В свою очередь, согласно святителю Филарету, «священное царство» или Новый Израиль, безусловно, также устроены по божественному образцу и истинный законодатель здесь — Бог. Царство Соломона есть образ царства Горнего и непрременное требование ко всем законам государства сводится к тому, чтобы они согласовались с волей Божией⁶⁹³. Отсюда же следует, что единственно наследственная монархия является божественным установлением. В рассмотрение остальных форм власти святитель подробно не входит, но на противоположном полюсе помещает «идола» народовластия⁶⁹⁴. Мысль об общественной правде, складывающейся из исполнения каждым сословием правды, присущей именно ему⁶⁹⁵, составляет основу по меньшей мере двух «Слов» святителя⁶⁹⁶. Впрочем, высшим выражением правды становится любовь, также необходимая каждому в

⁶⁸⁸ См.: Там же. С. 367.

⁶⁸⁹ См.: Там же. С. 352.

⁶⁹⁰ См.: Там же. С. 205, 207.

⁶⁹¹ См.: Там же. С. 208.

⁶⁹² См. подробнее: Там же. С. 233–237. Здесь следует еще раз напомнить мнение высоко ценившего Платона Лабзина, который считал, что в Платоновой «книге о гражданстве» описана, собственно, Церковь (См.: СВ. 1806. Ч. 3. С. 31–32).

⁶⁹³ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 2. С. 258.

⁶⁹⁴ Там же. Т. 4. 552–553.

⁶⁹⁵ «Будем с нашей стороны соблюдать правду, каждый в своем круге, каждый по своему званию и состоянию» (Там же. Т. 2. С. 339).

⁶⁹⁶ См. «Слово в день тезоименитства благочестивейшего Государя Императора Александра Павловича» 1824 г. (Там же. С. 336–341) и «Беседа в день тезоименитства Благоверного Государя Наследника Престола Цесаревича Великого Князя Николая Александровича» (Там же. Т. 5. С. 388–393).

его звании: *вся вам любовь да бывает* (1 Кор. 16: 14)⁶⁹⁷, — но своим источником имеющая не государство а Церковь. О нравственной «вменяемости» государства, проистекающей из нравственной вменяемости народа, уже говорилось выше — эта мысль неоднократно встречается и в других текстах святителя⁶⁹⁸. При этом однако государство вовсе не должно поглотить собой семью. Семья древнее и «естественнее» государства, и именно естественно присущий семейным отношениям характер отеческой власти указывает на то, что источник ее в Том, по Которому именуется всяко *отечество на небесех и на земли* (Еф. 3: 15). Царство же есть «искусственный образ сей власти», устанавливаемый Богом, когда семейство разрастается до размеров государства, что подтверждается историей избранного народа, открывающей и тайну земной власти: «В Аврааме чудесно вновь сотворил Он качество отца и постепенно произвел от него племя, народ и царство; Сам руководствовал Патриархов сего племени; Сам воздвигал вождей и судей сему народу; Сам *царствовал* (1 Цар. 8: 7) над сим царством; Сам воцарил»⁶⁹⁹.

Итак, видно, что святитель Филарет, как и во всех иных, разобранных выше случаях, в своей концепции Священного царства сохраняет независимость мысли (*πράττειν τὰ ἑαυτά!*), как от Платона, так и от трактовки его Лабзиным. Проследовательно проведено различие между Церковью и государством⁷⁰⁰, все несогласные со словом Божиим положения отвергнуты, иными словами — сохранен типичный для святителя *библиоцентризм* концепции⁷⁰¹. Однако, если *идея* государства, таким образом, обнаруживается в Писании, то именно проведенное сопоставление позволяет выдвинуть еще один важный тезис,

⁶⁹⁷ См.: «Слово в день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича» 1842 г. (Там же. Т. 4. С. 168–173).

⁶⁹⁸ См.: Там же. С. 42.

⁶⁹⁹ Там же. Т. 2. С. 12–13. Ср.: Там же. Т. 3. С. 448.

⁷⁰⁰ Так часто утрачивавшаяся у авторов XVIII столетия.

⁷⁰¹ «Вот коренные положения царского и государственного права, конечно, не имеющие недостатка в твердости, поелику основаны на слове Божием, утверждены властью Царя царствующих, и запечатлены печатью клятвы Его» (Там же. Т. 4. С. 553).

позволяющий определить грань между «чистым» платонизмом и воззрениями святителя. Для Платона мир идей, в том числе и идеальное государство, — это независимо и объективно существующий мир, к которому можно взойти через созерцание⁷⁰². Для святителя Филарета мир идей Священной истории, безусловно, берущий свое начало в Боге, объективно открывается в слове Писания⁷⁰³, хранящем в себе живую силу творческого глагола Божия, «вступившего в образы слова человеческого».

Сказанное позволяет прояснить и то, почему святитель Филарет так последовательно боролся за перевод Писания на русский язык, и еще раз, уже с другой стороны, указать на неслучайную связь этого подвига всей его жизни с его учением о слове. Данную связь с очевидностью раскрывает составленная им «Песнь канона преподобным Кириллу и Мефодию»: «Исполнися тысяща лет, отнележе истина Христова и Евангельский дух жизни вниде в слово и писмя словенское, твоим, богомудре Кирилле, служением»⁷⁰⁴, — пишет в одном из ее тропарей святитель. Перевод Писания вносит евангельский дух жизни в «в слово и писмя словенское». Следовательно, язык, на котором пишется, звучит, читается слово Божие, существенно отличается от того, на котором оно еще не звучало и не читалось. Следовательно, перевести Писание на русский язык означает не только Писание сделать доступным для народа, но и русскому языку сообщить силу «полновластного» библейского слова, сделать его инструментом формирования мысли, а стало быть, жизни народной, и уже этим самым приблизить ее к тому, чтобы «основы и догматы православной веры» стали «основами и догматами... народного бытия»⁷⁰⁵.

⁷⁰² См.: Платон. Сочинения. Т. 3. Ч. 1. С. 419–420.

⁷⁰³ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 4. С. 553.

⁷⁰⁴ Филарет, митрополит Московский, свт. Избранные молитвословия. С. 16. Ср.: «Слово Божие переводами священных книг с давних времен *освятило многие языки* (курсив мой, — прот. П. Х.), в числе их и отечественный нам словенский» (К христоролюбивому читателю // Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на славянском и русском наречии. СПб., 1819. С. IV).

⁷⁰⁵ Михаил (Грибановский), еп. Речь перед защитой магистерской диссертации // ХЧ. 1888. Ч. 1. № 5/6. С. 730.

Наконец, можно показать, что и в идее «священного царства» сошлись намеченные выше линии синтеза.

Если все действия Божии суть «облачения любви», то и в государстве нет нужды умножать законы, когда граждане его поступают по любви⁷⁰⁶, «ибо любовь исполняет закон прежде нежели он написан»⁷⁰⁷, и представляет собой суть всякой правды для всякого чина: учащий без любви подает обучаемому черствый хлеб; принимающий знание без любви подобен сажаящему семя в снег; начальствующий без любви одной силой власти не достигнет единства в обществе; подчиняющийся без любви сам для себя ожесточает иго послушания; и самое наказание должно накладываться с любовью, чтобы послужить к пользе наказуемого⁷⁰⁸.

Если храм заключает в себе Церковь, то возводит его царь. Царь возводит храм Богу, Бог хранит храм и царство по молитвам Церкви, и между судьбой храма и судьбой царства существует таинственная связь⁷⁰⁹. Суд над земным царством есть и суд над храмом, но *врата ада* не одолеют Церковь, и в Царствии Божиим храма не будет, ибо сам Агнец будет ему храмом.

Если слово Божие есть слово *живое и действенное*, то необходимо, чтобы «дух и жизнь евангельские» вошли в слово народное, и тогда распространение слова истины и правды принесет плод «общественного правдолюбия», в свою очередь придающий земному царству «качество неодолимости»⁷¹⁰.

«Итак, новый Израиль, благодатный народ Божий, не преставай хранить в себе святое семя: и оно хранить тебя не престанет. Семя слова Божия в уме, семя веры во Христа и любви к Нему в сердце, да питается молитвою, да растет подвигом; да являет свою силу в жизни и делах благих: и вселяющийся верою в сердца Христос, созидавая Церковь Свою в каждом и во всех, будет для вас

⁷⁰⁶ Ср.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 4. С. 169.

⁷⁰⁷ Там же. С. 183.

⁷⁰⁸ Там же. С. 172–173.

⁷⁰⁹ Ср.: Т. 2. С. 383.

⁷¹⁰ Ср.: Там же. Т. 5. С. 451–452.

твердынею незыблемаго стояния, оградою безопасности, вашим светом и миром внутри, вашим победоносным оружием противу всякаго внешнего приражения враждебных сил видимых и невидимых»⁷¹¹.

⁷¹¹ Там же.іС. 10.

3.3. Синтез святителя Филарета и предание Церкви

Теперь осталось выяснить, как соотносится синтез святителя Филарета с преданием вселенской Церкви. В первой главе говорилось, что в богословии могут быть по-разному расставлены акценты в отношении категорий *освящения* и *обожения*, представляющих собой различные и в то же время взаимообусловленные стороны жизни и миссии Церкви.

Очевидно, что храмовая еkkлесиология святителя Филарета с ее пафосом Священной истории в основе своей имеет мысль об освящающем действии Церкви в мире и принадлежит к богословию *освящения*. В то же время, обращаясь назад в поисках предшественников святителя, мы видим, что византийская традиция более сосредоточена на богословии *обожения*, вершиной которого стал исихазм с его учением о приобщении к нетварному Фаворскому свету. Это вполне объяснимо, так как по справедливому замечанию прот. Иоанна Мейендорфа, византийское богословие было по преимуществу «монашеским»⁷¹².

Впрочем, и богословие *освящения* в византийской традиции тоже имело ряд серьезных достижений. Сам святитель Филарет, как было показано выше, в своих «Лекциях о таинствах» стремился утвердиться на учении древних отцов Церкви. Эта линия может быть продолжена и дальше. Так, следует отметить важное для рассматриваемой темы учение преподобного Максима Исповедника, который, как известно из истории литургики, первым ввел толкование «на храм» в свою «Мистагогию». В ней он сформулировал важнейшее положение, сводящееся к тому, что Бог есть связь всех вещей, вследствие чего «удерживает около Себя вещи, по природе отдаленные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собою как с началом»⁷¹³, из чего вытекает принципиальная и существенная сообразность небесных и земных вещей. По мысли преподобного

⁷¹² См.: Мейендорф. И., протопр. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 121.

⁷¹³ Максим Исповедник, прп. Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 1. С. 157.

Максима, именно вследствие этого «Святая Церковь Божия [Ἐκκλησία] есть символ... чувственного мира самого по себе, ибо божественный алтарь в ней подобен небу, а благолепие храма [τὴν εὐπρέπειαν τοῦ ναοῦ] — земле. Точно так же мир есть Церковь [τὸν κόσμον ὑπάρχειν Ἐκκλησίαν]: небо здесь подобно алтарю, а благоустройство земного — храму»⁷¹⁴.

Это положение подтверждает корректность высказанного А. П. Каждном наблюдения о том, что «в основе византийской рассудочности лежит не доказательство, а аналогия, подобие принимается за тождество, символы превращаются в реальности, осмысляются не как знаки, а как воплощения (курсив мой, — прот. П. Х.), а ассоциации занимают место внутренних связей»⁷¹⁵. Последнее, в свою очередь, важно для правильного понимания богословия *освящения*, раскрывающего как раз сакральное содержание жизни мира.

Позднее учение преподобного Максима было дополнено, подкреплено и утверждено святым Николаем Кавасилой с его евхаристической экклесиологией, рассматривающей храм как прямой и необходимый участник таинства: «Через сие *миро* и дома молитвы помогают нам в молитвах. Ибо помазуемые миром бывают для нас тем самым, чем именуются (т. е. помазанниками), потому что изливанное миро становится за нас ходатаем к Богу и Отцу по тому самому, что излиано и соделалось помазанием, и излилось даже на нашу природу... Ибо и жертвенник есть Спаситель и приносящий жертву чрез помазание. Ибо жертвеннику от начала установил быть помазываемым, а для священников быть священниками значит быть помазанными»⁷¹⁶.

В трактовке Кавасилы, таким образом, храм, будучи при освящении помазан миром, действительно становится *помазанником*, а тем самым и деятельным участником таинства, в котором участвуют и собравшиеся в храм христиане,

⁷¹⁴ Там же. С. 160. Ср.: Μαξίμος ο ομολογητής, αγ. Μισταγόγια // PG. Т. 91. Col. 672. Здесь важно, что хотя в греческом языке различаются Церковь [Ἐκκλησία] и храм [ναός], преподобный Максим под вторым понимает здесь, собственно, часть храма, отождествляя, таким образом, храм в целом и собственно Церковь [Ἐκκλησία].

⁷¹⁵ А. П. Каждан. Византийская культура. СПб., 1997. С. 225.

⁷¹⁶ Николай Кавасила св. Христос, Церковь, Богородица. М., 2002. С. 50.

также будучи помазанниками, и в котором Церковь становится собой — телом Христовым⁷¹⁷, — видимым образом явленным как храм⁷¹⁸. Таким образом, обоими святыми отцами интересующая нас связь храма и Церкви устанавливается *через слово* (Церковь — церковь (храм) у преподобного Максима; Помазанник — помазанник у святого Николая Кавасилы). Очевидно, что мысль святителя Филарета движется в том же направлении. Он как бы подхватывает древнюю традицию Церкви (причем, если знание им «Мистагогии» преподобного Максима можно предположить с большой долей вероятности, то сочинения святого Николая Кавасилы могли быть и неизвестны ему). Однако византийские авторы мало внимания уделяли самому инструменту своего богословствования — *слову*, — и вот здесь-то святителем Филаретом сделан важный шаг вперед в богословии *освящения*, подведший под него серьезную методологическую базу.

Выше уже говорилось о том интересе, который вызвало наследие блаженного Августина в XVII веке в Европе, и о том, что с конца того же столетия учитель Западной церкви становится все более известным в России. Этого достаточно, чтобы нас заинтересовал вопрос: как соприкасались между собой две вершины — древней Западной и сравнительно молодой Русской традиции? Как мысль святителя Иппонийского отразилась в мысли Московского святителя, столь чуткого ко всему значительному в богословии и столь органично умевшего включать в свой синтез самые разнородные и, на первый взгляд, чуждые элементы?

Представляя себе генезис и лейттемы богословского наследия святителя Филарета, нетрудно установить и возможные точки соприкосновения. Если «Духовный регламент» устами своего автора советовал обращаться к наследию блаженного Августина прежде всего в вопросах триадологии и учения о

⁷¹⁷ «А Церковь указывается Тайнами, не как символами, но как сердцем указуются члены, как корнем дерева — отрасли и, как сказал Господь, как виноградною лозою — ветви... так если бы кто мог увидеть и Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только телом Христовым» (Там же. С. 170).

⁷¹⁸ Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 113–114.

благодати, то принадлежность святителя Филарета к школе «научного богословия» понуждает нас обратить внимание на эти стороны его учения. Если вопрос о границах Церкви был важен для блаженного Августина в связи с донатистским расколом, то не менее важен он был для святителя Филарета в связи с указанными выше проблемами. Если августинизм XVII в. транслировался в Россию прежде всего через труды Б. Паскаля и Ф. Фенелона, то внимание святителя к наследию по крайней мере последнего уже было выявлено выше.

Приступая к непосредственному разбору указанных тем, следует отметить, что имя блаженного Августина или прямая цитация его текстов встречается в трудах святителя Филарета нечасто. Пик цитации Августиновых творений приходится на «Записки на Книгу Бытия», где блаженный цитируется 19 раз, то есть даже более часто, чем святитель Иоанн Златоуст (14 ссылок).

В проповедях имя блаженного Августина встречается всего один раз, в «Слове по освящении храма Святого Духа на Московском Даниловском кладбище», произнесенном в 1832 году: вместе со святителем Иоанном Златоустом блаженный Августин упоминается там как носитель святоотеческого предания о необходимости молитвы за усопших⁷¹⁹.

Пять раз упоминается имя Иппонийского епископа в «Мнениях». В частности, полезным для будущих пастырей признается чтение некоторых его проповедей⁷²⁰, а также сочинений «Об обычаях Кафолической Церкви», «Ручник» и других⁷²¹. Иногда его труды и высказывания приводятся в ряду трудов и высказываний других святых отцов. Эти упоминания позволяют нам утверждать, что святитель ставил общий авторитет блаженного Августина достаточно высоко. В то же время в одном из писем святителя Филарета к графу Н. А. Протасову подчеркивается, что «блаженным», а не «святым» именуется он все же не

⁷¹⁹ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 3. С. 214.

⁷²⁰ См.: Собрание мнений. Т. 1. С. 10.

⁷²¹ Наряду с проповедями вселенских учителей Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоуста. См.: Там же: С. 144.

случайно⁷²². Конкретный же критический анализ Августинова учения мы находим прежде всего в уже разбиравшихся выше «Разговорах».

Там, обсуждая расхождения между католической и православной Церковью, «уверенный в православии» — то есть, святитель Филарет — обращается к триадологии блаженного Августина и доказывает: мнение последнего о том, что Святой Дух есть связующая Отца и Сына любовь⁷²³, не находит себе подтверждения в Священном Писании, где говорится, что «любовь есть свойство не одной ипостаси, но естества Божеского вообще»⁷²⁴. Знаменательно, что святитель не ограничивается этой критикой, поддержанной соответствующими ссылками на Писание, но уже через год, в известном «Слове в Великий пяток» 1816 года, принципиально переосмысливает Августинову формулу (Любящий — Возлюбленный — Любовь) и дает вместо нее свою: «Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною»⁷²⁵. Сравнив ее с Августиновой, не трудно обнаружить, что святитель «перевел» ее с уровня *внутритроических* отношений, на уровень *обращенного к твари Божественного действия*, и таким образом вернул ей богословскую корректность.

Требовало, очевидно, корректив и учение блаженного Августина о свободе и благодати. Как известно, в полемике с Пелагием блж. Августин крайне пессимистично оценил состояние падшего человека и пришел к выводу о том, что только сила благодати, более властно влекущая за собой человеческую волю, чем сила похоти, может возродить потомков Адама; отсюда последовало учение о Божественном предопределении ко спасению тех, кому эта благодать посылается.

⁷²² См. Филарет Московский, свт. Мнения, отзывы и письма. М., 1905. С. 191.

⁷²³ «Мы не говорим еще о вышнем и не говорим еще о Боге Отце, Сыне и Святом Духе, но о том несовершенном образе, только лишь образе, который есть человек... Итак, всего есть трое: любящий, то, что любят, и любовь» (Августин Аврелий, блж. О Троице: В 2 ч. М., 2005. Ч. 2. С. 261).

⁷²⁴ Филарет, митр. Московский, свт. Разговоры... С. 415.

⁷²⁵ Он же. Сочинения... Т. 1. С. 95.

Обратившись теперь к текстам святителя Филарета и сопоставив его ранние и поздние труды, мы можем констатировать как постоянные, так и возникающие со временем новые мотивы в рассмотрении указанной проблемы.

В ранних текстах святитель сосредотачивается прежде всего на вполне августиновской характеристике падшего человека. С тех пор, как тот прикоснулся к запрещенному дереву, «тьма, скорбь, ужас, труды, болезни, смерть, нищета, уничтожение, вражда всей природы, — словом, все разрушительные силы, как бы исторгшись из рокового дерева, ополчились на него»⁷²⁶. С тех пор «за сим необходимо следует целый поток зла, который от мыслей распространяется на все дела, поглощает все способности, и во внешнем даже состоянии ничего не производит, кроме опустошения»⁷²⁷. С тех пор вся жизнь человека «состоит только из нечестия и похотей»⁷²⁸. С тех пор «вместо человеческой жизни, управляемой разумом и законом добра, открылась в человеках жизнь скотская, чувственными похотями водимая, и зверская, необузданною яростию порываемая»⁷²⁹.

В поздних текстах напоминаний о неутомимой склонности падшего человека ко злу встречается, правда, гораздо меньше, но общее ощущение греховной ничтожности твари, видимо, всегда было присуще святителю Филарету. В конечном счете, он никогда не забывал, что тварь сама в себе без Творца — ничто⁷³⁰, а если представляет из себя нечто, то только потому, что поставлена на «адамантовом мосту» творческого слова Божия⁷³¹.

Тем более интересно, что с течением времени тему побеждающего падшее человечество зла сменяют темы *благодати* и *свободы*, которые развиваются, дополняя друг друга.

⁷²⁶ Там же. С. 32–33.

⁷²⁷ Там же. С. 123.

⁷²⁸ Там же. Т. 2. С. 113.

⁷²⁹ Там же. Т. 3. С. 54.

⁷³⁰ См.: Там же. Т. 3. С. 419 и Т. 4. С. 239. Ср.: Т. 1. С. 10.

⁷³¹ Там же. Т. 3. С. 436.

Если вся тварь стоит «на мосту слова Божия», иными словами, творческой силы Божией, то эта «сила, подающая благо»⁷³², в широком смысле и есть благодать; в специальном же смысле — благодать есть эта же сила, только взятая «в особенном образе своего действования на существа духовные и свободные»⁷³³. До грехопадения человеческая природа была прозрачна для благодати, но грех разрушил «союз» между благодатью и природой, которая утрачивает способность воспринимать токи благодати, следствием чего становится смерть: сперва духовная, а потом и физическая. Если только с помощью благодати человек сохранял то, что имел, то тем более необходим *избыток благодати* (Рим. 5: 17) для того, чтобы вернуть утраченное⁷³⁴. По мысли святителя, в грехопадении у человека не отнимаются естественные природные дары, однако точно так же, как с их помощью человек не способен победить смерть физическую, так, тем более — смерть духовную: предваряющая благодать «находит нас мертвыми»⁷³⁵, и только в сочетании с нею естественные дары образуют тот спасительный талант, умножив который, соделав «такую долю добра и правды, какая возможна ему»⁷³⁶, человек входит в радость Господина своего⁷³⁷. Таким образом, «жизнь духовная, имея своим источником Дух Божий, Бога же и Его благодать имеет своим светом, своею силою, своею пищею, началом деятельности и целию стремления»⁷³⁸.

⁷³² Там же. С. 434.

⁷³³ Там же. С. 435.

⁷³⁴ Там же. С. 178. Ср.: «Если в состоянии природы Бог так объемлет и пронизает человека Своим действием, что, по выражению Апостола, *Сам дает всем живот и дыхание и вся*, и что мы *в Нем живем, движемся, и есмы* (Деян. 17: 25, 28): что сказать о состоянии благодати?» (Там же. Т. 4. С. 256).

⁷³⁵ Там же. Т. 1. С. 14.

⁷³⁶ Там же. Т. 3. С. 454. Ср.: «Истинное начало жизни духовной, подобно солнцу, изливает теплотворный свет, просиявающий в уме истинною, и согревающий сердце любовью к добру... Таковым благодатным действиям Божества на сердце человека взаимным сердечным действием соответствовать, и к принятию оных себя располагать учит Апостол, когда увещевает *во благодати петь в сердцах наших Господеву*» (Там же. Т. 4. С. 149–150).

⁷³⁷ См.: Там же. С. 260.

⁷³⁸ Там же. Т. 5. С. 3.

К числу естественных даров человека принадлежит также и свобода⁷³⁹. Как черта образа Божия в человеке — эта «разумная свобода» воли не может быть уничтожена⁷⁴⁰, однако у «раба греха» она, если и не становится исключительно «волей ко злу» (как думал блаженный Августин), то является, во всяком случае, ложной свободой, своеволием — то есть «сумасшествием свободы»⁷⁴¹, — и, таким образом, сохраняет себя только потенциально, как не имеющий истинной реализации дар, так как истинная свобода есть свобода в благодати; во всяком случае, это явствует из того определения свободы, которое дает святитель Филарет: «Истинная свобода есть деятельная способность человека, не поработенного греху, не тяготимаго осуждающею совестью, избирать лучшее при свете истины Божией, и приводить оное в действие при помощи благодатной силы Божией»⁷⁴².

Важно отметить, что если это определение свободы относится к позднему периоду жизни святителя, то именно в этот период более, чем в какой-либо другой, мы можем также найти у него и упоминания о воздействии на человека предваряющей благодати⁷⁴³. Исходной же точкой рассуждений святителя на эту тему, было, очевидно, «Слово на Благовещение» 1826 года на текст: *Твердое убо основание Божие стоит, имущее печать сию: позна Господь сущия Своя, и да отступит от неправды всяк именуяй имя Господне* (2 Тим. 2: 19).

Из него следует, что благодать, влекущая ко спасению, кладется как основание Божие⁷⁴⁴ в самой глубине души, «чтобы глубже оно не оставалось ничего человеческого, которое могло бы ослабить твердость основания Божественного»⁷⁴⁵; глубоко настолько, что и сами избранники⁷⁴⁶ Божии не знают

⁷³⁹ Там же. Т. 4. С. 242.

⁷⁴⁰ Там же. Т. 5. 124.

⁷⁴¹ Там же. С. 559.

⁷⁴² Там же. Т. 5. С. 130–131.

⁷⁴³ См.: Там же. С. 100, 297, 359, 377, 511.

⁷⁴⁴ «Что же значит в сем особенном отношении основание *Божие*?.. оно значит благодатный и спасительный дар Божий в человеке, веру, которой Начальник и Совершитель есть Иисус Христос» (Там же. Т. 3. С. 9).

⁷⁴⁵ Там же. Т. 3. С. 12.

о своем избрании⁷⁴⁷, не знают для того, чтобы человек *не возмнил себе быти нечто, ничтоже сый* (Гал. 6: 3), «и гордостью не испроверг в себе основания благодатного, которое лежит твердо и безопасно только во глубине смирения»⁷⁴⁸. Именно такие люди образуют Церковь святых в собственном смысле слова, то здание Божие, которое, будучи видимо и открыто для всех в целом, «такою сокровенностью запечатлено в частях своих и своем внутреннем составе, что един Господь верно знает сущия Своя»⁷⁴⁹.

Закономерно поставить вопрос о том, как соотносится эта сокровенная Церковь с Церковью видимой. Отвечая на него в контексте рассуждений о благодати и свободе, святитель Филарет в большинстве случаев говорит о предваряющей благодати, даруемой всем и всех влекущей ко Христу: таково слово Божие, таковы таинства Церкви⁷⁵⁰, таков — храм Божий, значение которого как особого источника благодати следует из его храмовой экклесиологии⁷⁵¹; — и, кажется, только однажды, в одном из своих поздних слов, упоминает еще раз об особой благодати, даруемой по предзнанию: «Отец издали усматривает возвращающегося недостойного сына, и идет навстречу ему. Бог провидит обращение грешника, и сретаает его предваряющею благодатию»⁷⁵². Однако, как это часто и бывает у святителя, позднейшее замечание служит ключом или раскрытием раннего учения. Слово Божие, таинства, храм формируют видимое тело Церкви или, если можно так выразиться, образуют «общее поле благодати», то поле, на котором скрыто сокровище Царствия Божия. Здесь Господь по предведению и находит *сущия своя*, на которых кладет скрытую и от них самих печать своего избранничества, образуя из них Церковь, *вся слава которой внутрь*.

⁷⁴⁶ См.: Там же. С. 9.

⁷⁴⁷ См.: Там же. С. 11.

⁷⁴⁸ Там же. С. 12.

⁷⁴⁹ Там же. С. 13.

⁷⁵⁰ См.: Там же. Т. 4. С. 513–514.

⁷⁵¹ См., напр.: Там же. Т. 4. С. 138; Т. 4. С. 165; Т. 4. С. 427; Т. 5. С. 137; Т. 5. С. 517.

⁷⁵² Там же. Т. 5. С. 359.

Замечательно, что мысль святителя становится при этом как бы развернутым уточняющим комментарием к принципиально важному еще для блаженного Августина тезису. Из числа тех, о которых сказано: *Позна Господь сущая своя*, — пишет блаженный Августин, опираясь на тот же текст Писания — «одни живут духовно и вступают на превосходящий путь любви», однако «суть также некоторые из этого числа, которые все еще живут беспутно, или даже пребывают в ересь или в языческих суевериях, однако и в этом случае *позна Господь сущая своя*. Ведь в том несказанном предзнании Божиим, многие, которые кажутся вне, — внутри суть; и многие, которые кажутся внутри, — вне суть»⁷⁵³. А это рассуждение блаженного Августина, почерпнутое из его антидонатистского трактата, в свою очередь возвращает нас к проблеме границ Церкви, — той проблеме, которая рассматривалась святителем в «Разговорах» в контексте разногласий Востока и Запада, и хотя блаженный Августин по ходу этих рассуждений им не упоминался, связь с его учением у святителя определенно присутствует.

Для понимания дальнейшего следует напомнить, что эkkлесиология блаженного Августина в этом отношении в основном сложилась в период его антидонатистской полемики, в ходе которой он встал перед необходимостью критически осмыслить учение о границах Церкви, принадлежащее священномученику Киприану Карфагенскому. Последний, как известно, признавал таинства раскольников недействительными и полностью безблагодатными, в силу того что, по его мнению, не сохраняющие единомыслие с видимой Церковью неминуемо полностью отпадают и от ее мистического тела.

В свою очередь, безусловно, признавая святость свщм. Киприана и подчеркивая, что особого уважения заслуживает то, что он не требовал от других епископов согласия с собой, чем сохранил единство Церкви⁷⁵⁴, — блаженный Августин утверждал: если свщм. Киприан мог рассуждать таким образом,

⁷⁵³ Aurelius Augustinus, S. De baptismo contra donatistas // PL. T. 43. Col. 195–196.

⁷⁵⁴ Vgl.: Ibid. Col. 159.

поскольку Церковь еще не высказалась по этому вопросу, то после Вселенского Собора, вполне определенно признавшего крещение некоторых еретиков и раскольников действительным, так думать уже нельзя⁷⁵⁵. Интерпретируя это соборное решение, блаженный Августин и предложил свою, альтернативную Киприановой, концепцию Церкви, суть которой сводится к следующему.

Единство Церкви может быть рассмотрено на двух уровнях: как единство таинств и как единство любви (*caritas*). Ереси и расколы, нарушая единство любви, не вредят святости таинств, которые, даже оказавшись в руках раскольников, продолжают принадлежать Церкви⁷⁵⁶. Таким образом, область действия таинств есть все еще область Церкви, и с этой точки зрения нет принципиальной разницы между нераскаянным нарушителем заповедей Божиих и раскольником или еретиком: все они отпадают от единства любви, а, стало быть, и от единства с Церковью, но все могут, обретая любовь, обрести вместе с ней и себя в Церкви⁷⁵⁷. Для наглядного представления различий в позиции священномученика Киприана и блаженного Августина можно сопоставить делаемое и тем, и тем уподобление церковного единства нешвенному хитону Христа (Ин. 19: 23—24).

В «Книге о единстве Церкви» священномученик Киприан писал:

«Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь. Находящийся вне Церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева... Это таинство единства, этот союз неразрывного согласия обозначается в сказании евангельском о хитоне Господа Иисуса Христа. Хитон не был разделен и разодран, но достался целостно одному, кому выпал по жребию, и поступил в обладание неиспорченным и нераздельным. Божественное Писание говорит о том следующее: *бе же хитон нешвен, свыше исткан весь; реша же к себе: не предерем его, но метнем жребия о нем, кому будет*. Он имел единство *свыше*, происходящее с неба от Отца, и потому не мог

⁷⁵⁵ Vgl.: Ibid. Col. 188.

⁷⁵⁶ Vgl.: Ibid. Col. 177, 189.

⁷⁵⁷ Vgl.: Ibid. Col. 156–157.

быть разодран теми, кто получил его в обладание, но целостно. Раз навсегда, удержал крепкую и неразделимую связь свою. Поэтому не может обладать одеждою Христовою, кто раздирает Церковь Христову»⁷⁵⁸.

Блаженный Августин, хотя и не в антидонатистских трактатах, а в толковании на псалмы, но рассуждал на ту же тему иначе:

«Разделили себе ризы мои: ризы Его — Его таинства. Внемлите, братья. Ризы Его, Его таинства, могут быть разделены ересями: но была там одежда, которую никто не разделил. И об одежде моей метали жребий. Была там туника, говорит евангелист Иоанн, тканная сверху (Ин. XIX, 25). Ибо с неба, ибо от Отца, ибо от Духа Святого. Что есть та туника, если не любовь (caritas), которую никто не может разделить? Что есть та туника, если не единство? По жребию посылается, и никто не может разделить. Таинства еретики могут себе разделить, любовь же не разделят. И поскольку разделить не могут, отдаляются от нее: та же пребывает совершенна. По жребию выпадает неким: кто имеет ее, пребывает в безопасности; никто не изгонит его из католической Церкви, и если вне Церкви ее воспринимает, оказывается в Церкви, как оливковая ветвь, принесенная голубем в ковчег»⁷⁵⁹.

Особенного внимания заслуживают, конечно, последние слова этого текста, недвусмысленно звучащие как ответ на слова священномученика Киприана о невозможности спастись вне ковчега Ноева: не отрицая последнего утверждения, они все же вносят в него существенную поправку, предполагая возможность обретения любви, служащей неременным условием единства с Церковью, а значит, и спасения, в поле действия принадлежащих Церкви таинств⁷⁶⁰.

Возвращаясь теперь к святителю Филарету, можно показать, что в его позиции в переработанном виде учтена и представлена и точка зрения блаженного Августина, и точка зрения священномученика Киприана.

⁷⁵⁸ Киприан Карфагенский, свщм. Творения. М., 1999. С. 236–237.

⁷⁵⁹ Aurelius Augustinus, S. Enarratio in psalmum XXI // PL. T. 36. Col. 176.

⁷⁶⁰ Хондзинский П., прот. Идеи блаженного Августина в экклесиологии свт. Филарета и новом русском богословии // Prace komisji kultury slowian pau. Tom X. Kościół a świat współczesny. Kraków, 2014. S. 66 – 67.

Действительно, если по мысли блаженного Августина, единство Церкви обеспечивается единством и действительностью таинств, так что как внутри Церкви могут находиться те, кто воспринимает их не во спасение и, стало быть, отпадает от Церкви, так и, наоборот, среди по видимости отделившихся могут быть те, кому таинства будут спасительны, — то, очевидно, «Церковь-тело» у святителя Филарета с ее немощными, но не отсеченными членами-церквями, по подобию того как немощным, но не отсеченным членом остается не сохранивший обетов крещения грешник, описывается сходным образом. Характерно, что святитель Филарет и блаженный Августин, рассуждая об этом, ссылаются на один и тот же текст Писания, из которого выводят, что святость и непорочность Церкви не может быть вполне открыта нам на земле, ибо *вся слава дочери Царевы внутри*⁷⁶¹.

В то же время, не поддерживая эклисиологический ригоризм священномученика Киприана, святитель Филарет вполне воспринял его личную позицию, согласно которой тот не осуждал тех, кто принимал раскольников без перекрещивания, вопреки его собственной уверенности в необходимости обратного. Для священномученика Киприана это было связано с представлениями о полноте ответственности епископа за окормляемую им Церковь в эпоху, когда Вселенские Соборы еще не были общепринятым средством к разрешению церковных разномыслий. Блаженный Августин, напротив, уже твердо опирался на постановление Второго Вселенского Собора. Но святитель Филарет снова живет в эпоху, когда Вселенский Собор еще только возможен в неопределенном будущем, и потому, предавая Церковь Западную «суду Вселенской Церкви» т. е. будущего Вселенского Собора, и будучи глубоко убежден в правоте Восточной, сам он, по закону любви, не произносит этот суд.

Наконец, важнейшим вопросом, унаследованным сперва европейским богословием XVII в., а затем и русским богословием XIX в. от блаженного

⁷⁶¹ Vgl.: Aurelius Augustinus, S. De baptismo contra donatistas // PL. T. 43. Col. 195; ср.: Филарет, митр. Московский, свт. Разговоры... С. 448–449.

Августина, стал вопрос о христианской любви — *caritas* — и ее критериях. Как уже не раз говорилось, проблематика чистой любви входит в синодальную традицию прежде всего вместе с трудами Ф. Фенелона, выдвинувшего парадоксальный тезис о том, что подлинно чистой является только та любовь к Богу, которая не опосредуется желанием спасения. Не полемизируя с ним прямо, святитель выносит указанный вопрос за скобки своих рассуждений и более всего останавливается на предполагаемой той же любовью жизнью во «мраке веры», иными словами, на страдательном послушании воли Божией, — идее, как помним, также восходящей к блаженному Августину. Примеры такого послушания святитель Филарет находит в самом Спасителе⁷⁶², Матери Божией⁷⁶³, святых⁷⁶⁴. Наиболее подробное, пожалуй, раскрытие представлений святителя о чистой любви можно найти в «Слове в день празднования Пресвятой Богородице в Страстном монастыре» 1834 г. Его главная тема — заслуженные и незаслуженные страдания. Рассуждая об этом, святитель Филарет доходит до страданий святых и показывает, что они не нуждаются в нашем сочувствии к их страданиям, так как подлинно любящие Бога, не доверяя изменчивости человеческого сердца, не могут не спрашивать себя о бескорыстии своей любви, и когда приходит страдание — они радуются ему, в перенесении его находя успокоение для своей совести⁷⁶⁵. Таким образом, святитель уходит от крайностей Фенелонова (и Августинова) учения и, связывая чистую любовь с добровольностью страдания, в этом смысле, пожалуй, более всего приближается к Б. Паскалю. Сближение, может быть, неожиданное, но вполне вероятное. Уже в начале XIX века Паскаль был также достаточно известен в России, в том числе и в духовной среде⁷⁶⁶.

⁷⁶² Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 235.

⁷⁶³ Там же. Т. 2. С. 153.

⁷⁶⁴ Там же. Т. 2. С. 69.

⁷⁶⁵ См.: Там же.

⁷⁶⁶ См., напр.: Петров (Полубинский) И., священник. О внешнем богослужении и наружных действиях человека христианина: В 3 т. М., 1803. Т. 1. С. 23–26.

Итак, хотя отношение святителя Филарета к наследию блаженного Августина было не однозначным — впрочем, известно, что он иногда критически относился и к другим святым отцам⁷⁶⁷, — тем не менее, нельзя сказать, что Августиновы идеи остались вполне чужды святителю. В области триадологии они, очевидно, дали ему непосредственный толчок к развитию собственной мысли. В отношении учения о благодати, сохраняя свойственный блаженному Августину «антропологический пессимизм», святитель Филарет, в то же время, стремился уйти от крайностей Августиновой позиции, сочетая предзнание с возвращенной благодатью свободой, которая у святителя действует «внутри» благодати и предполагает собственные усилия человека. При этом наибольшую близость к Августину обнаруживает в итоге у святителя Филарета учение о границах Церкви, хотя оно и излагается у него не с Августиновой аргументацией и вовсе не обязательно вследствие подробного знакомства тогда еще архимандрита Филарета с антидонатистскими трактатами епископа Иппонийского. Последнее, однако, тем более подчеркивает важность этого учения, через века обнаруживающего и воспроизводящего себя в предании Церкви. Наконец, избегает святитель и крайностей учения о «чистой любви», подобно Паскалю, сосредотачиваясь на выборе в пользу страданий как на свидетельстве ее бескорыстия.

(Хотя о значении Б. Паскаля для русской философско-литературной традиции написано немало работ, вопрос о знакомстве святителя Филарета с трудами французского мыслителя остается открытым, при этом ряд важных параллелей заставляет считать это знакомство весьма вероятным. Особенно интересно сближение в эклисиологических вопросах. «*Duo aut tres in unum*»⁷⁶⁸, — выводя формулу церковного управления, говорит Паскаль, и весь дух его последующих рассуждений свидетельствует в пользу обратимости этой формулы: *Unus in duos aut tres*. Но если вдуматься, это и есть формула синодального

⁷⁶⁷ В том числе и таким авторитетным, как свт. Иоанну Златоусту. См, напр.: Никодим, епископ Енисейский и Красноярский. О Филарете, митрополите Московском, моя память // ЧОИДР. 1877. Кн. 2. С. 78.

⁷⁶⁸ Паскаль Б. Мысли. С. 857.

управления, предложенная святителем Филаретом в тех же «Разговорах»: «Общий Синод всей Российской Церкви мог бы судить самого патриарха... [ибо] патриарх есть Синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освященных лицах»⁷⁶⁹. А отсюда, в свою очередь, протягивается и ниточка к экклесиологии славянофилов⁷⁷⁰.)

Если вопрос о степени известности святителю Филарету некоторых работ блаженного Августина остается спорным, то еще более спорным оказывается вопрос, насколько известно было ему наследие святителя Григория Паламы. Между тем, протопресвитер Иоанн Мейендорф одну из своих работ, посвященных последнему, завершает следующими словами:

«В заключение мы приведем отрывок из рождественской проповеди величайшего православного богослова XIX века Московского митрополита Филарета. Выражения его очень похожи на слова учителя исихазма, и это свидетельствует о постоянном пребывании этого богословия в восточной Церкви»⁷⁷¹.

На первый взгляд, эти слова противоречат сделанным выше выводам, так как богословие исихазма, конечно же, говорит прежде всего об *обожении*, подразумевая *освящение* уже совершившимся. Мы же пришли к утверждению о том, что важнейшие достижения филаретовской мысли связаны именно с богословием *освящения*. Однако ближайшее рассмотрение вопроса показывает, что противоречия здесь нет.

Уже в «Слове на Преображение» 1820 г. тема Фаворского света с очевидностью обнаруживает себя в развернутом изъяснении того, почему именно во время молитвы просиял Спаситель.

⁷⁶⁹ Филарет Московский, свт. Разговоры... С. 460; ср. у Паскаля: «Франция – чуть ли не единственная страна, где дозволено говорить, что Церковный Собор главенствует над папой» (Паскаль Б. Мысли. С. 857).

⁷⁷⁰ Хондзинский П., прот. Синодальная реформа и экклесиология первых славянофилов: А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина // Вестник ПСТГУ I:5(37). М., 2011. С. 59–60.

⁷⁷¹ Мейендорф Иоанн, протопр. Святой Григорий Палама и православная мистика. С. 315.

«Дух молитвы, сливаясь с Духом Божиим, исполнил светом душу Иисусову; преизбыток сего света, не удерживаясь в душе, пролился на тело — и просиял в лице; не вмещаясь и здесь, осиял и преобразил самую одежду; расширяясь еще далее, объял души Апостолов — и отразился в восклицании Петровом: *добро есть нам zde быти*»⁷⁷².

Если теперь сопоставить это «Слово» с гомилиями святителя Григория Паламы на Преображение (См.: Приложение. Таблица 15), то при общей посылке — Фаворский свет как плод молитвы — обнаружится и серьезная разница. Святитель Григорий разъясняет евангельский текст с точки зрения учения о Фаворском свете. Святитель Филарет стремится вывести учение из текста. Святитель Григорий подчеркивает, что и помимо молитвы Спаситель «внутри себя имел оное Сияние»⁷⁷³. Святитель Филарет, напротив, сосредоточивается на том, что послужило толчком к обнаружению света именно в данный момент: «Дух молитвы, сливаясь с Духом Божиим, исполнил светом душу Иисусову»⁷⁷⁴. Похоже, что если ему и знакомо учение о Фаворском свете, то, скорее, опять-таки более с аскетической, чем догматической точки зрения.

Далее следует остановиться на том знаменательном факте, что присутствие «богословия исихазма» обнаружено о. Иоанном Мейендорфом в рождественской проповеди святителя Филарета 1821 г., где ни о Фаворском свете, ни тем более об энергиях не говорится вообще.

«Слово на Рождество» посвящено исследованию понятия *славы Божией*. Это понятие, как и понятие *любви* в «крестных» проповедях петербургского периода, последовательно проводится по разным смысловым уровням. Будучи просвечиваемо словом Писания, оно не только раскрывает свое значение, но и устанавливает между этими уровнями связь, позволяющую по-новому взглянуть на их взаимообусловленность.

⁷⁷² Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 106.

⁷⁷³ Григорий Палама, свт. Гомилии: В 3 ч. М., 1993. Ч. 2. С. 89.

⁷⁷⁴ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 106.

Поскольку, по слову Писания, Бог есть *Бог славы* (Деян. 7: 2), постольку очевидно, что слава связана с самым именем и существом Его: она есть «откровение, явление, отражение, облачение внутреннего совершенства»⁷⁷⁵. Внутритроическое единство Божества облечено непреходящей славой. Бог Отец есть *Отец славы* (Ефес. 1: 17); Сын Божий есть *сияние славы Его* (Евр. 1: 3), и Сам имеет у Отца Своего славу, прежде мир не бысть (Ин. 17: 5); равным образом Дух Божий есть *Дух славы* (1 Петр. 4: 14). Эта внутренняя слава есть достояние одной лишь блаженной Троицы, тот свет неприступный, в котором живет Бог.

«Но как, по безконечной благодати и любви Своей, Он желает сообщить блаженство Свое, иметь благодатных причастников славы Своей: то подвизает Он Свои безконечныя совершенства, и оне открываются в Его творениях; Его слава является небесным силам, отражается в человеке, облачается в благолепие видимаго мира; она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией, состоит блаженная жизнь и благобытие тварей»⁷⁷⁶.

Эту славу воспевают херувимы, ее поведуют небеса (Пс. 18: 2), ею изначально одет был человек — *образ и слава Божия* (1 Кор. 11: 7). Однако грехопадение «затмевает» славу Божию в мире: люди *изменили славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека, и четвероног, и гад* (Рим. 1: 23). Теперь уже слава Божия страшит человека, и даже по приготовлении израильский народ не выдержал ее явления на Синае. Вследствие этого, поскольку тварь уже не способна была причаститься славы Божией, постольку Сын Божий причащается немощного человеческого естества, чтобы *вся нам Божественныя силы Его, яже к животу и благочестию, были поданы* (2 Петр. 1: 3), и потому, когда Господь явится *со славою мноюю*, эта слава «не ослепит, не устрашит, не разрушит нас, но, просияв в нас, просветлит и весь мир, в котором мы ее затмили»⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ Там же. Т. 2. С. 36.

⁷⁷⁶ Там же. С. 37.

⁷⁷⁷ Там же. Т. 2. С. 40.

В итоге, через понятие *славы* в рассматриваемом тексте раскрыты догматические положения о Боге в самом Себе, о Боге в отношении к миру, о домостроительстве нашего спасения, о жизни будущего века. Особенно же важно, что, во-первых, через это понятие совершается переход от нетварного к тварному (обретение предела с беспредельным)⁷⁷⁸: Бог «подвизает... Свои бесконечные совершенства» — т. е. откровение славы совершается через некое «движение», действие Бога; во-вторых, как и в преображенской проповеди (ср. выше), говорится о *кругообращении славы*. Теперь можно уточнить и догматическое учение тверского «Слова на Преображение»: Фаворский свет есть откровение *славы Божией* или действие Божие, что, действительно, вполне согласно с учением святителя Григория Паламы. Но для того, чтобы окончательно увериться в этом, необходимо сравнить словоупотребление святых отцов.

Слово *энергия* (ἐνέργεια), как легко предполагать, вообще не используется святителем Филаретом, хотя и можно напомнить пример того, как он употребляет слово *действие* прямо в паламитском смысле: согласно святителю, Бог сходит в храм «не существом, а действием»⁷⁷⁹. Все же, в соответствующих контекстах святитель предпочитает чаще пользоваться терминами *слава*, как в разобранным выше «Слове на Рождество» 1821 года, или *сила*⁷⁸⁰. Исследование последнего понятия наиболее основательно совершается святителем в нескольких проповедях, объединенных темой «прикосновения ко Христу». Итогом учения является «Слово в день обретения мощей святителя Алексия» 1853 года. Его тезисы таковы:

⁷⁷⁸ Собственно, та же логика присутствует и в учении о крестной любви: сходным образом переход от нетварного к тварному осуществлен и там. И здесь, кстати, может быть указан автор, представляющий мистическую традицию Востока, и рассуждающий сходным образом — преподобный Симеон Богослов. См.: Симеон Новый Богослов, пр. Творения: В 3 т. ТСЛ., 1993. Т. 3. С. 220.

⁷⁷⁹ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 4. С. 14.

⁷⁸⁰ В новозаветных текстах слово «сила» в паламитском смысле употребляется, кажется, гораздо чаще, чем даже собственно «энергия». Особенно показателен в контексте рассуждений о Фаворском свете стих: *и лице его якоже солнце сияет в силе своей* [ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ] (Откр. 1: 16).

– Сила, которая исходила от Иисуса и исцеляла всех, есть «не иная, как сила Его Божеского естества, соединенного с естеством человеческим, и Его человечества обоженного»⁷⁸¹.

– «Сила Божества бесконечно велика, так как все Его свойства бесконечны, и вечно деятельна, так как все Его свойства вечны и непреходящи»⁷⁸². Этой силою, деятельно исходящей от Бога, сотворен и содержится ныне мир. В мире невидимом она просвещает и животворит ангелов. В мире видимом — действует, как свет, который во тме светится (Ин. 1: 5), который просвещает всякаго человека, грядущаго в мир (9), как жизнь, которая оживляет смертное и мертвое воскрешает»⁷⁸³, как глагол силы, которым Сын Божий носит всяческая (Евр. 1: 3).

– Во Христе живет всяко исполнение Божества телесне (Кол. 2: 9), а поскольку «восприятое Им и обоженное человечество, яко человечество, есть единоестественно со всем родом человеческим, — то оно есть открытый для всех человеков и неистощимый источник Божественной, благодатной, животворящей, всеисцеляющей, спасительной силы»⁷⁸⁴.

– Иисус Христос вчера и днесь, Тойже и во веки (Евр. 13: 8), такова же и сила Его Божественная: «вечная и вечно действующая, и преимущественно на желающих и ищущих прикасатися Ему»⁷⁸⁵.

Можно также указать на несколько мест, подтверждающих тождественность в данных контекстах понятий *славы* и *силы Божией*: так, в преображенской проповеди говорится, что «на Синае и Хориве сила и слава Божия открылась человекам сквозь силы видимого естества»⁷⁸⁶; а в рождественской, что кругообращением славы Божией вместе со вселением Божества в человечество и

⁷⁸¹ Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 5. С. 201.

⁷⁸² Там же.

⁷⁸³ Там же.

⁷⁸⁴ Там же.

⁷⁸⁵ Там же. С. 203.

⁷⁸⁶ Там же. Т. 1. С. 99.

вся нам Божественныя силы Его, яже к животу и благочестию, поданы (2 Петр. 1: 3).

Если для святителя Филарета исходным было, очевидно, представление об исходившей от Спасителя *силе*, то для святителя Григория Паламы, не менее очевидно, — о исходящем от того же Спасителя *свете*. Если святитель Филарет опирался преимущественно на тексты Писания, то святитель Григорий — на отцов. Именно поэтому он, например, совершенно не исследует евангельское употребление термина ἐνέργεια, что непременно сделал бы на его месте святитель Филарет. Впрочем, святитель Григорий также связывает понятие *энергии* с понятием *силы* или даже выражает одно через другое, полагая, что именно о энергиях речь идет у Ареопагита, когда тот именует «исходящие от неприобщаемого Бога промыслительные силы [προνοητικὰς δυνάμεις]» или «сущностные силы [δυνάμεις οὐσιώδεις]»⁷⁸⁷. Также и для него (как для святителя Филарета) равнозначным в данном смысле является понятие *славы Божией*: «Стефан [подобно апостолам на Фаворе] видел явственно не только Бога во славе [τὸν Θεὸν ἐν δόξῃ], но и саму славу, которая есть слава Отца [αὐτὴν τὴν δόξαν, δόξαν οὐσαν τοῦ Πατρὸς]»⁷⁸⁸.

Таким образом, в богословии обоих святителей существует понятие, устанавливающее связь нетварного с тварным и обозначаемое терминами *слава* [δόξα], *сила* [δυνάμις], *действие* [ἐνέργεια]. Обоим занимает самая возможность этой связи, этого перехода или, как говорил святитель Филарет, обретение «предела с беспредельным». Оба святителя смотрят на него через призму Боговоплощения. Но из этой общей точки мысль святителей движется в разном направлении.

Для святителя Григория откровение славы, силы Божией есть прежде всего откровение *Фаворского света*. Поскольку для святителя Филарета эта категория, как мы видели, не является сквозной и главенствующей, постольку резонно было

⁷⁸⁷ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо безмолствующих. М., 1995. С. 287. (Vgl.: Gregoire Palamas. Défense des saints hesychastes, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff. Louvain, 1973. P. 601).

⁷⁸⁸ Там же. С. 214 (Vgl.: Gregoire Palamas. Défense des saints hesychastes... P. 441).

бы спросить: присутствует ли в его богословии некая иная, которая могла бы быть поставлена в известном смысле в параллель с нею?

Как уже очевидно из предыдущего, весь корпус сочинений святителя Филарета свидетельствует, что категорией равной значимости в его богословии должно быть признано *слово Божие*. По приведенным выше текстам видно, что за непосредственным переживанием его святости и творческой мощи у святителя Филарета стоит вполне определенное учение. Слово Божие есть творческий глагол Бога, есть имя Божие, *познаваемое, прославляемое, призываемое, поклоняемое, Богомощное, Богодейственное*⁷⁸⁹, которым (а не существом Своим) Господь пребывает в храме; есть Божия *слава* и *сила*⁷⁹⁰, есть слово *благословения*, становящееся для человека «могуществом его собственного человеческого слова»⁷⁹¹.

Поскольку же выше шла речь о поисках общей с паламизмом точки этого учения, постольку прежде всего и следует поинтересоваться, нет ли у самого святителя Григория таких мест, которые позволили бы говорить о том, что и он признавал возможность не только «светового», но и «словесного» откровения славы Божией.

Общеизвестно, что святитель Григорий Палама в отношении учения об имени вполне стоял на точке зрения каппадокийцев и даже более того — противопоставлял слово свету:

«Поскольку безыпостасным называют не только не-сущее, не только видимость, но и быстро разрушающееся и текучее, поддающееся тлению и тотчас исчезающее, какова природа молнии и грома, но также наши слово и мысль, святые назвали свет Преображения воипостасным справедливо, показывая тем его постоянство и устойчивость как длящегося и не мелькающего перед наблюдателем, наподобие молнии, слова или мысли»⁷⁹².

⁷⁸⁹ См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 5. С. 96.

⁷⁹⁰ См.: Там же. Т. Ч. С. 475.

⁷⁹¹ Там же. Т. 3. С. 232.

⁷⁹² Григорий Палама, свт. Триады... С. 282.

Однако, если вдуматься, в приведенной цитате противопоставляются не свет и слово вообще, но *нетварный* Фаворский свет и — *тварный* свет (молния) и *тварное* слово. Святитель Филарет также прекрасно сознавал всю противоположность Слова Божия и слова человеческого, но одновременно находил в этом конечном, казалось бы, противопоставлении нетварного тварному и связующую их нить. И вот здесь-то ход его мысли становится *методологически* чрезвычайно близок мысли святителя Григория, характеризуя которую еп. Василий Кривошеин писал:

«Сравнение несозданного Света с тварным носит хотя и символический, но вполне реальный характер и основывается на свойственной многим представителям восточной патристики мысли (и в этом они сходятся с платонизирующими философскими течениями), что этот дольний созданный мир является как бы отображением и подобием своего Божественного горнего первообраза, извечно существующего в Божественном сознании, и что, следовательно, *наш земной тварный свет может рассматриваться также как некое отображение и тусклое подобие Света несозданного, бесконечно от него отличного, но вместе с тем реально, хотя и непостижимо с ним сходного* (курсив мой, — прот. П. Х.). Сам же несозданный Свет, этот первообраз света тварного, есть один из образов явления и раскрытия Бога в мире, иначе говоря, есть *нетварное в тварном, реально, а не только аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми как неизреченная Божия слава и красота* (курсив мой, — прот. П. Х.)»⁷⁹³.

И неожиданное, на первый взгляд, — а на самом деле, вполне закономерное — подтверждение такого прочтения текстов святителя Григория подает он сам, ибо в «Триадах» прямо говорит, что ап. Петр видел «на святой горе славу Христову — *свет озаряющий, чудно сказать, даже слух, ведь они видели там*

⁷⁹³ Василий (Кривошеин), еп. Богословские труды 1952—1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 182–183. Ср. также: «В патристике есть представление о двух видах речи: о речи человеческой и речи божественной. Важно, что хотя эти два вида речи резко отличаются друг от друга, человек понимает обращенное к нему слово Бога» (Паршин А. Н. Путь: Математика и другие миры. М., 2002. С. 228).

светящееся облако, звучащее словами (! — курсив мой, — прот. П. Х.)»⁷⁹⁴. Иными словами: или надо утверждать, что в облаке *нетварного* фаворского света звучал *тварный* глас Бога⁷⁹⁵, или с определенностью признать, что в данном случае *свет* и *слово* суть различные образы откровения той же *славы* Божией.

Существует, впрочем, и еще затруднение, восходящее, по меньшей мере, к тем же каппадокийцам⁷⁹⁶: слова (имена) тварны и конечны по определению, следовательно, ни о каком вечном, тем более, предвечном имени Божиим говорить нельзя: «Имя Божие не тождественно и не совечно Богу. Оно не является неотъемлимой принадлежностью божественной сущности. Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени. Имя Божие есть средство общения между Богом и человеком»⁷⁹⁷. Однако и это затруднение разрешается не кем иным, как святителем Григорием Паламой, по словам которого «у иных энергий Бога были начало и конец, как о том опять же свидетельствуют все святые... В самом деле, если не у творческой силы, то у ее осуществления, то есть у направляемой на сотворяемое энергии были начало и

⁷⁹⁴ Григорий Палама, свт. Триады... С. 207–208. Vgl.: «Δὶδ καὶ ὁ Πέτρος μετὰ τὸ εἰλεῖν ὅτι ἐπλόπτυσε τὴν δόξαν τοῦ Χριστοῦ «ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ», τὸ φῶς τὸ καὶ τὰς ἀκοάς, εἰ καὶ θαυμαστὸν εἰλεῖν, περιουγάζον, καὶ νεφέλην γὰρ φωτεινὴν λόγους ἐνηχοῦσαν ἐθεάσαντο ἐκεῖ...» (Gregoire Palamas. Défense des saints hesychastes... P. 425).

⁷⁹⁵ Последнее со ссылкой на свт. Григория Нисского, собственно, и доказывал С. В. Троицкий. (См.: Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар, 2002. С. 20). С этой логикой, между тем, несогласно Синодальное послание 1913 года об имяславии: «Слово “Бог” указывает на Личность, “Божество” же на свойство, качество, на природу. Таким образом, если и признать Имя Божие Его энергией, то и тогда можно назвать его только Божеством, а не Богом, тем более не “Богом самим”, как это делают новые учителя... Например, апостолы видели на Фаворе славу Божию и слышали глас Божий. О них можно сказать, что они слышали и созерцали Божество» (Имяславие. Антология. М., 2002. С. 164).

⁷⁹⁶ «Образуемые на основании благочестивых представлений о Боге и усвояемые Богу все имена недавни сравнительно с самим предметом именуемым, то есть с Самим Богом. Ибо Бог не есть речение и не в голосе и звуке имеет бытие. Призывающим же Его именуется не само то, что Он есть (ибо естество Сущего не изглаголанно), но Он получает наименование от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни» (Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Т. 2. Репринт. Краснодар, 2003. С. 324).

⁷⁹⁷ Так митрополит Иларион суммирует возражения против божественности имени Божия (Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. Т. 2. С. 197).

конец, и это показал Моисей, говорящий: *Почил Бог от всех деяний, которые Он начал творить»*⁷⁹⁸.

Подвести же итог сказанному можно аргументом от Писания, указав, что и последнее сближает понятия *слова* и *света* в интересующих нас контекстах через понятие *славы Божией*, напр.: *Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою* (Исх. 33: 18–19); или: *И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его и светильник его — Агнец* (Откр. 21: 23).

Наконец, на вопрос: почему все же столь немногочисленны и не однозначны суждения святителя Григория Паламы о *слове*? — следует ответить, что различными были сами исходные посылки для богословского дискурса, а стало быть, и задачи, стоявшие перед святителями.

Святитель Григорий Палама исходит, прежде всего, из необходимости обосновать мистический опыт *обождения*. Святитель Филарет стремится раскрыть мистическую суть *освящения*.

Святитель Григорий исходит из эмпирического факта действительного приобщения к нетварному свету. Святитель Филарет — из не менее эмпирического факта действительности слова Божия (глагола силы) в Церкви.

Для святителя Григория *освящение* есть необходимое условие *обождения*⁷⁹⁹, но учит он прежде всего об *обождении*. Для святителя Филарета *обождение* есть очевидное следствие *освящения*, но учит он более об *освящении*.

⁷⁹⁸ Григорий Палама, свт. Триады... С. 313. Vgl.: «Καὶ μὴν εἰς τὴν αἰ τῶν τοῦ Θεοῦ ἐνεργειῶν ἀρχὴν καὶ λήξιν ἔσχον, ὡς καὶ τοῦτο πάντες οἱ ἅγιοι συμμαρτυρήσουσιν... Εἰ γὰρ καὶ μὴ τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως, ἀλλὰ τῆς κατὰ ταύτην πράξεως, δηλαδὴ τῆς κατὰ τὰ δεδημιουργημένα ἐνεργείας, γέγονεν ἀρχὴ καὶ τέλος καὶ τοῦτ' ἔδειξεν ὁ Μωυσῆς εἰπὼν· Κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων, ὧν ἤρξατο ποιῆσαι» (Gregoire Palamas. Défense des saints hesychastes... P. 659).

⁷⁹⁹ «Потому что на этих двух Таинствах [Крещении и Евхаристии] основывается все наше спасение; все дело Богомужного домостроительства сосредоточивается в этих двух таинствах» (Григорий Палама, свт. Гомилии. Ч. 3. С. 202).

Святитель Григорий говорит о *восхождении* ко Христу, на Фавор. Святитель Филарет — о *нисхождении* Спасителя к народу⁸⁰⁰.

Святитель Григорий учит о *свете*. Святитель Филарет — о *слове*.

Оба утверждают одно: самую возможность реального присутствия нетварного в тварном, божественного в человеческом, духовного в телесном, невидимого в видимом, неизменного в словесном.

Итак:

Можно предполагать, что святитель Филарет познакомился сперва с аскетическими и только уже позднее с догматическими сочинениями святителя Григория. При этом учение святителя Филарета о *славе Божией*, на которое обратил внимание о. Иоанн Мейендорф, возникло независимо от этого знакомства. Это учение вполне сопоставимо с учением святителя Григория об *энергиях*. И то, и другое раскрывают тайну обретения «предела с беспредельным», соприкосновения тварного с нетварным. Святитель Григорий при этом сосредоточен более на проблеме *обождения* через *свет*, святитель Филарет — на проблеме *освящения* через *слово*. Однако учение святителя Филарета не просто тождественно богословию исихазма, но и очевидным образом развивает и обогащает его, так как представление о «кругообращении славы Божией», вмещающее в себя не только *исихию*, но и *слово*, несомненно, является более общим и универсальным. Последнее придает воззрениям «величайшего богослова XIX века» значимость предания Церкви⁸⁰¹.

⁸⁰⁰См.: Филарет, митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 2. С. 201; ср.: Григорий Палама, свт. Триады. С. 156.

⁸⁰¹ Подробнее см.: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. Вып. 5. М., 2009. С. 75–84.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя святитель Филарет Московский, является безусловной богословской вершиной синодальной эпохи, его обширное наследие до сих пор в полной мере не изучено. В частности, недостаточно исследован генезис его воззрений, принципы его богословской работы, не определено место его учения в общем поле святоотеческого предания Церкви. Используемый в данной работе комплексный подход, подразумевающий сочетание историко-богословской и системно-аналитической методики, позволил не только во многом по-новому взглянуть на наследие святителя, выявить его богословскую методологию, реконструировать основные положения его концепции, но и определить ее качество как *богословский синтез*.

Для достижения поставленной во введении к работе цели был изучен историко-богословский контекст предшествующей времени святителя Филарета эпохи (XVII — начала XIX вв.): установлена взаимосвязь исторической ситуации и богословской проблематики и сформулированы важнейшие пункты последней; дана характеристика основанной преосв. Феофаном (Прокоповичем) богословской школы; рассмотрены взгляды наиболее значимых представителей русской духовной традиции второй половины XVIII — начала XIX вв. из числа церковной иерархии и мирян. На основе источников личного происхождения (мемуаров, писем) выявлены те черты личности святителя Филарета, которые оказали свое влияние на формирование его богословских взглядов. С помощью анализа отдельных сочинений святителя и их сопоставления с работами авторов контекстного ряда сделано заключение о его богословском методе, позволившем святителю на основе предшествующей и современной ему традиции прийти к качественно новым выводам. Учение святителя Филарета по вопросам, выделенным при описании богословско-исторического контекста эпохи, представлено в системном виде и соотнесено с общим преданием Церкви. В

результате проделанной таким образом работы могут быть сформулированы следующие выводы:

1. XVII столетие является узловой точкой для многих важнейших ментальных процессов Нового времени. Век Арндта, Франциска Сальского, Янсения, Боссюе, Фенелона, Декарта, Паскаля, Лейбница, век побеждающего гуманизма и одновременно «век Августина», век последних богословских споров и новых философских парадигм поставил перед христианской традицией ряд вопросов: прежде всего, вопрос о критериях истинно христианской жизни и тесно связанный с ним вопрос об образе сакрального присутствия Церкви в десакрализованном мире, — иными словами, вопросы об «истинном христианстве»; а также, в связи с утверждающимся гуманизмом, и вопрос о новой философской антропологии и ее проекции в богословие. С началом XVIII века все эти вопросы — раньше или позже — стали и перед русской Церковью вследствие церковно-государственных и культурно-бытовых реформ Петра I, приведших к кардинальным переменам в общественной и государственной жизни России, в том числе и выходу ее в культурное пространство Европы, что, в свою очередь, поставило перед богословием новые задачи и одновременно создало предпосылки для развития отечественной богословской мысли.

2. Идеологом синодальных реформ, так же как и новой богословской школы явился преосв. Феофан (Прокопович). Основанная им школа «научного богословия» единым источником и объектом богословского изучения называла слово Писания и ставила своей задачей путем его научного исследования обеспечить отсутствие «предвзятых мнений» в предании. Такая постановка вопроса давала санкцию на критическую переоценку предшествующей традиции, в том числе, господствовавшей на протяжении столетий концепции преподобного Иосифа Волоцкого, который проблему мистического присутствия Церкви в мире решал, исходя из представлений о сакральной значимости уставного благочестия. В то же время, для развития новых богословских концептов методика школы была малопродуктивна, так как в рамках ее обнаружило себя противоречие между представлением о слове Божиим как единственном основании сакрального

предания Церкви и одновременной десакрализацией того же слова Божия как объекта научного исследования. В трудах самого основателя школы (преосв. Феофана) это явилось следствием дуализма его воззрений, впитавших в себя столь же августирианские, сколь и гуманистические идеи предшествующего столетия. Однако никто из последующих ему авторов школы второй половины XVIII — начала XIX веков, — как школьных, так и мирских, — каждый в силу своих причин, не смог вполне это противоречие преодолеть. И если учение святителя Тихона Задонского об «истинном христианстве» было значительным шагом вперед для ответа на вопрос о личном пути спасения в условиях Нового времени, то богословское осмысление бытия Церкви в расцерковленном мире, направленное на разрешение возникающего в связи с этим конфликта между «внутренней» и «исторической» Церковью, не было осуществлено никем. Дополнительную трудность при этом создавало широкое распространение в указанную эпоху различных мистических, ино- и внеконфессиональных учений, преимущественно масонского толка. В то же время, накопленный опыт не пропал бесследно, дав бóльшие или мёньшие, положительные или отрицательные импульсы для качественно нового осмысления указанной проблемы в трудах святителя Филарета.

3. Исследование генезиса богословских воззрений святителя Филарета говорит о том, что, будучи воспитан в традициях школы преосв. Феофана, он смог подняться над ограниченностью ее учения вследствие как некоторых характерных черт своей личности, так и привлечения к работе отвергаемых школой философско-богословских парадигм. Поворотным пунктом в этом отношении стало возвращение им сакральной значимости слову Писания благодаря привлечению элементов платоновского учения о связи имени с сутью обозначаемой им вещи. В методе святителя слово Писания, пребывающее в Церкви, полагается как *слово живое и действенное*, имеющее глубинную связь с творческим глаголом *Божиим*, вследствие чего перемещение его (слова) в различные смысловые ряды позволяет установить не только внешне-ассоциативную, но и существенную внутреннюю связь явлений, превосходящую

собой ту, которая может быть обнаружена при помощи научно-критической или философской методологии. Этот метод может быть определен как *церковно-библейский*.

4. На основе указанного метода святителем Филаретом был совершен богословский синтез. Этот синтез мыслит данную в слове Писания Священную историю единым источником, как для осмысления Церковной жизни, так и для создания систематического учения о Церкви. В концепции святителя точкой пересечения исторической и систематической координат стал храм, с одной стороны, возникающий в Священной истории как ее важнейший импульс и мотив, с другой — являющий собой Церковь в ее вневременном плане. В этой «храмовой экклесиологии» святителем преодолены разрывы между «Божественным» и «человеческим» богословием, «исторической» и «внутренней» церковью, чувственным явлением таинства и таинством «в себе». Круг основных проблем, связанных с присутствием Церкви в социуме (Церковь и государство, Церковь и культура) рассмотрен и разрешен в концепции Священного царства, основанием которой также стало слово Откровения.

5. Два основных модуса действия Церкви в мире могут быть обозначены как *освящение* и *обожение*. В такой парадигме экклесиология, рассматривающая вопросы вхождения Церкви в мир, очевидно, должна быть отнесена прежде всего к области богословия освящения. Причем вследствие того, что указанная проблематика вышла на первый план только в Новое время в связи с десакрализацией общественной жизни, древнее предание Церкви дает не так много примеров развитых концептов такого рода. Однако возникшее оригинальным путем экклесиологическое учение святителя Филарета находит себе опору и в византийской традиции, итоговым представителем которой в этом отношении следует назвать святого Николая Кавасилу.

Если миссия святых равноапостольных Кирилла и Мефодия определила ментальные контуры *Orthodoxa Slavia* переводом основного корпуса христианской письменности на славянский язык, то возникновение на этой почве новых оригинальных христианских культур, исходящих в своем самосознании из

слова Писания, своей оборотной стороной имело их долговременные разрывы с античной, и западной традициями. Опосредовав платонизмом древний киевский библеизм, вольно или невольно транслированный ему школой преосв. Феофана, святитель Филарет преодолел первый из указанных разрывов. Преодоление второго из них в не меньшей степени может считаться его заслугой в связи с разработкой им важнейших тем Августинова богословия, также ставшего достоянием русской традиции в XVIII в. Святителем Филаретом смягчены крайности учения блж. Августина о свободе и благодати, скорректирована его триадология, дано взвешенное изложение учения о чистой любви и подтверждены основные положения учения о границах Церкви.

Паламизм, с его учением о фаворском свете и нетварных энергиях, стал важнейшим достижением позднего византийского богословия. Хотя вопрос о знакомстве святителя Филарета с наследием святителя Григория Паламы не имеет однозначного решения, можно утверждать, что между их концепциями существует несомненная содержательная связь. Обоим занимает проблема соприкосновения нетварного с тварным, однако святитель Григорий решает ее, исходя из представлений о Божественном действии, воспринимаемом нами через Фаворский свет, а святитель Филарет — через слово Божие. Объединяет же рассуждения обоих святителей мысль о *славе Божией*, предстающей как доступное твари откровение Божества.

В итоге, из всего сказанного выше следует, что, если становление синодальной традиции в XVIII — начале XIX века включало в себя как формирование богословской школы, так и постепенное включение в орбиту богословского дискурса ранее неизвестных ему источников, то синтез святителя Филарета охватил не только заданную ему непосредственными предшественниками богословскую проблематику, но и явился преодолением давних разрывов традиции и одновременно выходом русской богословской мысли на уровень святоотеческого предания Церкви.

Таким образом, поставленная в начале исследования цель: выявление генезиса, методологии и концептуальных положений богословского синтеза

святителя Филарета в их соотношении со святоотеческим преданием Церкви и как итога предшествующего развития традиции, — достигнута. Сказанное не означает, что проделанное исследование претендует на исчерпывающую полноту. Однако автор все же надеется, что его труд послужит тому, чтобы важнейшие достижения величайшего православного богослова XIX века стали достоянием века XXI.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВиР. — Вера и разум.
- ДЧ. — Душеполезное чтение.
- ЖМНПр. — Журнал министерства народного просвещения.
- ПО. — Православное обозрение.
- РА. — Русский архив.
- РС. — Русская старина.
- СВ. — Сионский вестник.
- ТКДА. — Труды Киевской духовной академии.
- ТСЛ. — Троице-Сергиева Лавра.
- ТСО. — Творения святых отцов в русском переводе.
- ЧОИДР. — Чтения в Обществе истории и древностей российских.
- ЧОЛДПр. — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения.
- Юбилейный сборник. — Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782—1882) Филарета, митрополита Московского: В 2 т. М., 1883.
- PG. — Migne J.-P. Patrologias cursus completes. Series graeca.
- PL. — Migne J.-P. Patrologias cursus completes. Series latina.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Сочинения святителя Филарета:

1. Воспоминания митрополита Филарета, записанные его викарием епископом Леонидом // РА. 1906. Кн. 3. № 10. С. 214–217.
2. Записки руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: В 3 ч. СПб., 1819.
3. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003.
4. Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 507–530.
5. Изложение разности между Восточною и Западною церковью в учении веры, составленное высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 2. С. 15–33 (Материалы).
6. Историко-догматическое обозрение учения о таинствах: Из академических лекций. М., 1901.
7. Келейный дневник Московского митрополита Филарета // Филаретовский альманах. Вып. 1. М.: ПСТГУ, 2004. С. 21–70.
8. К христоролюбивому читателю // Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на славянском и русском наречии. СПб., 1819. С. I–VII.
9. К христоролюбивому читателю // Книга хвалений или псалтирь на российском языке. М., 1823. С. I–XII.
10. Начертание Церковно-библейской истории в пользу духовного юношества. СПб., 1816.
11. Письма гр. Потемкину [Филарет митрополит Московский и архимандрит Иннокентий (Смирнов) в письмах к гр. Потемкину] // РС. 1883. Т. 38. № 4. С. 37–60.
12. Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М. Киев, 1869.

13. Письма митрополита Московского Филарета к родным: 1800—1866 гг. М., 1882.
14. Письма Оленину А. Н. [Письма за 1812—1841 гг.] // ПО. 1869. Кн. 1. № 3. С. 365—371.
15. Письма Пономареву Г. Г., иерею [Письма за 1803—1811 гг.] // Тульские епархиальные ведомости. 1907. № 43. С. 686—692 (Часть неофициальная).
16. Письма преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: В 3 ч. ТСЛ., 2007.
17. Пророческие книги Ветхого Завета: (из академических чтений 1817—1821 гг.) // ЧОЛДПр. 1873. Кн. 2. С. 145—166.
18. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви // Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. М., 1994. С. 397—460.
19. Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом оного преосвященным Филаретом, Архиепископом Московским, февраля 26 дня 1822 года // Филаретовский альманах. Вып. 7. М.: ПСТГУ, 2011. С. 41—45.
20. Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом оного преосвященным Филаретом, Архиепископом Московским, марта 23 дня 1824 года // Филаретовский альманах. Вып. 7. М.: ПСТГУ, 2011. С. 45—49.
21. Руководство к познанию книги псалмов // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 1. С. 1—21.
22. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. СПб., 1885—1888.
23. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: В 5 т. М., 1873—1885.
24. Толкование 2-го псалма // ЧОЛДПр. 1873. Кн. 1. С. 1—27.
25. Учительные книги Ветхого Завета // ЧОЛДПр. 1874. Кн. 1. С. 3—12; Кн. 2. С. 177—185.

Источники святоотеческой традиции:

26. Августин Аврелий, блж. Исповедь М., 1991.
27. Августин Аврелий, блж. О граде Божием: В 4 т. М., 1994.
28. Августин Аврелий, блж. О Троице: В 2 ч. М., 2005.
29. Августин Аврелий, блж. Творения М., 1997.
30. Августин Аврелий, блж. Христианская наука. СПб., 2006.
31. Августин, блж. Трактаты о различных вопросах. М., 2005.
32. Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 1.
33. Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. М., 2008. Т. 1.
34. Георгий (Конисский), свт. Слова и речи. Могилев, 1892.
35. Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. ТСЛ., 1994. Т. 1.
36. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Киев, 2003.
37. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия: В 2 т. Краснодар, 2003.
38. Григорий Нисский, свт. Творения // ТСО. Т. 45. М., 1871.
39. Григорий Палама, свт. Гомилии: В 3 ч. М., 1993.
40. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо безмолствующих. М., 1995.
41. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. СПб., 1994.
42. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Б/м., 2004.
43. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений: В 8 т. М., 2007. Т. 1, 4.
44. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 1992.
45. Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. ТСЛ., 1993.
46. Иосиф Волоцкий, прп. Духовная грамота // Древние иноческие уставы. М., 2001. С. 38–57.
47. Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. М., 1993.
48. Киприан Карфагенский, сщмч. Творения. М., 1999.

49. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послания и слова. М., 1998.
50. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006.
51. Максим Исповедник, прп. Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 1.
52. Николай Кавасила, св. Христос, Церковь, Богородица. М., 2002.
53. Симеон Новый Богослов, прп. Творения: В 3 т. ТСЛ., 1993. Т. 3.
54. Тихон Задонский, свт. Творения: В 5 т. М., 1889.
55. Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 1998.
56. Augustinus Aurelius S. De baptismo contra donatistas libri septem // PL. T. 43. Col. 107–244.
57. Augustinus Aurelius S. Enarratio in psalmum XXI // PL. T. 36. Col. 167–182.
58. Augustinus Aurelius S. Epistola XCVIII // PL. T. 33. Col. 359–364.
59. Augustinus Aurelius S. In Joannis Evangelium tractatus CXXIV // PL. T. 35. Col. 1379–1976.
60. Augustinus Aurelius S. Sermo LXXVIII // PL. T. 38. Col. 490–495.
61. Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff. Louvain, 1973.
62. Jansenius C. Augustinus. Lovanium, 1640.
63. Μαξιμος ο ομολογητης, αγ. Μισταγογια // PG. T. 91. Col. 657–720.

Дополнительные источники:

64. Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова: В 4 т. М., 1803—1807.
65. Арндт И. Об истинном христианстве: В 4 ч. СПб., 1905—1906.
66. Воззвание от Российского Библейского общества. СПб., 1820.
67. Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 32. СПб., 1830. С. 910–954.

68. Гавриил (Петров), митр. О служении и чинопоследованиях православной греко-российской Церкви. СПб., 1819.
69. Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого: В 2 ч. М., 1866.
70. Голицын А. Н. Речь на четвертом генеральном собрании Российского Библейского Общества // Филаретовский альманах Вып. 7. М.: ПСТГУ, 2011. С. 38–41.
71. Дузетан. Таинство креста. М., 1784.
72. Духовное завещание священника XVIII века // РА. 1889. Кн. 1. № 3. С. 521–526.
73. Дютуа-Мамбрини Ж. Ф. Божественная философия: В 6 ч. М., 1818–1819.
74. Дютуа-Мамбрини Ж. Ф. Христианская философия: В 5 ч. М., 1815–1817.
75. Евгения (Озерова), иг. Из воспоминаний игумении Евгении о Московском митрополите Филарете // Филаретовский альманах. Вып. 3. М.: ПСТГУ, 2007. С. 179–187.
76. Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1.
77. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
78. Лопухин И. В. Записки сенатора Лопухина. Лондон, 1860.
79. Лопухин И. В. Массонские труды. М., 1997.
80. Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798.
81. Лопухин И. В. Примеры истинного геройства или князь Репнин и Фенелон в своих собственных чертах // Друг юношества. 1813. № 3. С. 1–102.
82. Никодим, епископ Енисейский и Красноярский. О Филарете митрополите Московском, моя память // ЧОИДР. 1877. Кн. 2. С. 1–114.
83. О библейских обществах и учреждении такового же в Санкт-Петербурге. СПб., 1813.
84. О цели Российского Библейского Общества и средствах к достижению оной. СПб., 1814.
85. Паскаль Б. Мысли // Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2009. Приложение. С. 613–868.

86. Паскаль Б. Письма к провинциалу. Киев, 1997.
87. Платон. Сочинения: В 4 т. М., 1990—1994.
88. Платон (Левшин), митр. Из глубины воззвах к Тебе, Господи. М., 1996.
89. Платон (Левшин), митр. Краткая церковная история: В 2 т. М., 1805.
90. Платон (Левшин), митр. Назидательные слова: В 20 т. М., 1779—1806.
91. Попов Д. И. Воспоминания о Иване Владимировиче Лопухине // Н. К. Гаврюшин. Юнгов остров. М., 2001. Приложение. С. 73–86.
92. Регламент духовный // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 314–346.
93. Рунич Д. П. Записки // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 186–256.
94. Сен-Мартен Л. К. О заблуждениях и истине. М., 1785.
95. Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868.
96. Толмачев А. В. Автобиографическая записка // РС. 1892. Т. 75. № 9. С. 699–724.
97. Феофан (Прокопович), архиеп. Правда воли монаршей. М., 1722.
98. Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения: В 4 т. М., 1760–1774.
99. Фенелон Ф. Творения: В 2 ч. М., 1799.
100. Фома Кемпийский. О подражании Христу. М. — Минск, 1993.
101. Фотий, митрополит Киевский и всея Руси. Сочинения. Книга глаголемая Фотиос. М., 2005.
102. Фотий (Спасский), архим. Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // РС. 1894. № 5. С. 341–365; № 7. С. 200–235.
103. Франциск Сальский. О благочестивой жизни. Брюссель, 1994.
104. Юнг-Штиллинг И. Г. Победная повесть или торжество веры христианской. СПб., 1815.
105. Arndt J. Werke // Die Klassiker der Religion. Т. 2. Berlin, 1912.
106. Bellarminus R. De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. Neapolis, 1858.

107. Bossuet, Jacques-Bénéigne. Œuvres. T. I—XLIII. Versailles, 1815—1819. T. XXIX. 1817.
108. Buddeus I. F. Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti. Magdeburg, 1726.
109. Fénelon Fr. Explication des maximes des saints sur la vie intérieure // Œuvres de Fénelon. T. I—X. Paris, 1857. T. 2. P. 1—39.
110. Procopovic F. Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae Vol. I. T. 1—4; Vol. II. T. 5—7; Vol. III. T. 8—9. Leipzig, 1792—1793.

Литература:

111. Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. Киев, 2001.
112. Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М., 2008.
113. Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883.
114. Барсов Н. И. Критика сочинений Филарета, митрополита Московского в тридцатых годах // ХЧ. 1881. Ч. 2. С. 763—791.
115. Беляев А. А. Платон и Филарет // ДЧ. 1894. Ч. 3. № 12. С. 515—525.
116. Булич Н. Н. Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX в. СПб., 1902.
117. Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006.
118. Василий (Кривошеин), еп. Богословские труды 1952—1983 гг. Нижний Новгород, 1996.
119. Виноградов В. П. Платон и Филарет, митрополиты Московские: Сравнительная характеристика их нравственного облика // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 1. С. 10—34; № 2. С. 446—458.
120. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.

121. Гаврюшин Н. К. У истоков духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 131–139.
122. Галахов А. Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // ЖМНПр. 1875. Ч. 182. № 11. С. 215–304.
123. Гнедич Петр, прот. Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2007.
124. Городков А. Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. Казань, 1887.
125. Государев А. А. Учение Платона об эресе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского // Материалы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 2. 213–224.
126. Давыденков О., прот. Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов // Вестник ПСТГУ I:1(21). М., 2008. С. 7–16.
127. Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты. А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // РС. 1894. № 9. С. 145–203; № 10. С. 101–126; № 11. С. 58–91; № 12. С. 98–132; 1895. № 1. С. 56–91; № 2. С. 35–52.
128. Дышкевич В. Н. Сомов С. Э. Теплова В. А. Свт. Георгий Конисский // ПЭ. Т. 10. С. 662–665.
129. Зубов В. П. Русские проповедники. М., 2001.
130. Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: В 2 т. СПб., 2002.
131. Иоанн (Попов), мч. Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии. Т. 2. Сергиев Посад, 2005.
132. Каждан А. П. Византийская культура. СПб., 1997.
133. Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005.
134. Корзо М. А. О полемике янсенистов и иезуитов о благодати и свободе воли // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2001. С. 118–131.

135. Корсунский И. Н. Гармоническое развитие и проявление сил и способностей души в святителе Филарете, митрополите Московском // ЧОЛДПр. 1892. Кн. 12. С. 718–754.
136. Корсунский И. Н. К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии // Богословский вестник. 1893. № 11—12. С. 221–259.
137. Корсунский И. Н. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2. С. 47–90.
138. Корсунский И. Н. Петербургский период проповеднической деятельности Филарета (Дроздова), впоследствии митрополита Московского: (1809—1819) // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 2. С. 13–40, 131–154, 490–502, 590–612, 739–769; 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 757–778; Ч. 2. С. 28–44, 85–98, 383–415, 460–485, 675–741.
139. Корсунский И. Н. Предки Филарета // РА. 1894. Кн. 2. № 5. С. 25–44.
140. Корсунский И. Н. Проповедническая деятельность Василия Михайловича Дроздова (впоследствии Филарета, митрополита Московского) 1803—1808 гг. // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 1. С. 286–305, 362–401.
141. Корсунский И. Н. Проповедническая деятельность Филарета (Дроздова) в бытность его архиепископом Тверским и Ярославским: (1819—1821) // ВиР. 1886. Т. 1. Ч. 2. С. 18–38, 78–90.
142. Корсунский И. Н. Святитель Филарет, митрополит Московский: Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям в связи с событиями и обстоятельствами того времени: (1821—1867). Харьков, 1894.
143. Корсунский И. Н. Филарет митрополит Московский в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886.
144. Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867.
145. Лонерган Бернанд. Метод в теологии. М., 2010.
146. Лосский В. Н. Боговидение. М., 1995.
147. Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта // Богословские труды. № 38. С. 147–235.

148. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого. Художественный язык средневековья. М., 1982.
149. Макарий (Булгаков), митр. История Киевской духовной академии. М., 1843.
150. Мейендорф И., протопр. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001.
151. Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., б/г.
152. Михайлов П. Б. Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ I:3(35). М., 2011. С. 7–21.
153. Нестик Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления (Августин и Фома Аквинский) // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С. 81–100.
154. Паршин А. Н. Путь: Математика и другие миры. М., 2002.
155. Пентковский А. М. Разговоры в Подмосковных: Абрамцево и Савинское // «Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись. СПб., 2011. С. 204–235.
156. Пиккио Р. История древнерусской литературы. М., 2002.
157. Покровский Н. Проповедническая деятельность Анастасия Братановского // Странник. 1876. Ч. 1. № 2. С. 173–195.
158. Польсков К., свящ. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
159. Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре 1-м. Пг., 1916.
160. Смирнов А. Митрополит Филарет в отношении к миру таинственных явлений // ДЧ. 1883. Ч. 2. № 5. С. 3–33.
161. Смирнов А. Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории // Юбилейный сборник. Т. 2. С. 89–163.
162. Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867.

163. Соколовская Т. Материалы по истории русского масонства XVIII — XIX вв. М., 2000.
164. Суровцев А. Г. Иван Владимирович Лопухин. Его масонская и государственная деятельность. СПб., 1901.
165. Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный. М., 2007.
166. Тареев М. Митрополит Филарет как богослов // К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета митрополита Московского. Сергиев Посад, 1918. С. 54–97.
167. Тихомиров Ф. Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах. СПб., 1884.
168. Троицкий Н. Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания // Юбилейный сборник. Т. 2. С. 164–202.
169. Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар, 2002.
170. Университет в Российской империи XVIII — первой половины XIX века: коллективная монография / под общей редакцией А. Ю. Андреева, С. И. Посохова. М., 2012.
171. Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма или Божественное ветхозаветное имя. Киев, 2004.
172. Флоровский Г., прот. Восточные отцы V—VIII веков. Париж, 1934.
173. [Флоровский Г., прот.] Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ / Сост. Э. Блейн. М., 1995.
174. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.
175. Флоровский Г., прот. Филарет митрополит Московский // Путь. Париж, 1928. № 12. С. 3–31.
176. Фокин А. Блаженный Августин Иппонский // Альфа и Омега. 2000. № 2. С. 369–392.
177. Хондзинский П., прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ I:1(33). М., 2011. С. 22–38.

178. Хондзинский П., прот. Восток и Запад в «русском синтезе» святителя Филарета митрополита Московского // Филаретовский альманах. Вып. 4. М., 2008. С. 9–39.
179. Хондзинский П., прот. Идеи блаженного Августина в экклесиологии свт. Филарета и новом русском богословии // Prace komisji kultury słowian pał. Tom X. Kościół a świat współczesny. Kraków, 2014. S. 59–81.
180. Хондзинский П., прот. «Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах» святителя Филарета митрополита Московского // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 131–139.
181. Хондзинский П., прот. На пути к синтезу: свт. Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Христианство и русская литература. СПб., 2010. С. 3–25.
182. Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болееем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. 480 с. с приложениями.
183. Хондзинский П., прот. О богословии святителя Филарета, митрополита Московского // Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский: Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 56–88.
184. Хондзинский П., прот. О келейном дневнике святителя Филарета (Дроздова) // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004. С. 6–20.
185. Хондзинский П., прот. «Повесть временных лет» и «Хроника» Георгия Амартола: опыт сравнительно-богословской характеристики // Филаретовский альманах. Вып. 9. М., 2013. С. 75–89.
186. Хондзинский П., прот. Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 25–45.
187. Хондзинский П., прот. Святитель Филарет и блаженный Августин. Вестник ПСТГУ II:5(72). М., 2016. С. 20–30.
188. Хондзинский П., прот. Святитель Филарет и митрополит Платон // Филаретовский альманах. Вып. 3. М., 2007. С. 98–108.
189. Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010. 303 с.

190. Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский в его отношении к католицизму // Русское богословие: традиции и современность. М., 2011. С. 157–168.
191. Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. Вып. 5. М., 2009. С. 61–89.
192. Хондзинский П., прот. Священное Писание в богословии школы преосвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиции и современность. М., 2011. С. 47–55.
193. Хондзинский П., прот. Синодальная реформа и экклесиология первых славянофилов: А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина // Вестник ПСТГУ I:5(37). М., 2011. С. 57–70.
194. Хондзинский П., прот. *Audiat et altera pars* — о новой книге Н. К. Гаврюшина // Вестник ПСТГУ I:4(48). М., 2013. С. 162–168.
195. Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000.
196. Цветков Георгий, свящ. Сионский вестник. Периодическое издание. С.-Петербург. 1806, 1917, 1818 гг. // Духовный вестник. 1862. Т. II. С. 363–405.
197. Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 32–86; 1876. № 7/8. С. 101–152; 1877. № 3/4. С. 291–330; 1877. № 7/8. С. 2–42.
198. Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб., 1894.
199. Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. Академии наук. Т. 4. СПб., 1868.
200. Шерард Ф. Греческий Восток и латинский Запад. М., 2006.
201. Шохин В. К. Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4(11). С. 211–230.
202. Яковлев А. И. Очерки истории русской культуры XIX века. М., 2010.
203. Christian Brav. Bücher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden, 1986.

204. Brecht Martin. Der mittelalterliche (Pseudo-)Augustinismus als gemeinsame Wurzel katholischer und evangelischer Frömmigkeit // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002. S. 54–63.
205. Brun Le J. *Le Pur Amour de Platon à Lacan*. Éditions du Seuil, 2002.
206. Gerike W. *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin, 1989.
207. Härtel Hans-Joachim. *Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic*. Würzburg, 1970.
208. Müller L. *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. — 18. Jh.* // Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1951. № 1.
209. Nichols R. L. *Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782—1825*. Diss. University of Washington, 1972.
210. Nygren A. *Eros und Agape*: In 2 Bd. Gütersloh, 1937.
211. Schneider H. *Johann Arndt und die makarianischen Homilien* // Makarios-Symposium über das Böse. Wiesbaden, 1983. S. 186–222.
212. Sellier Ph. *Pascal et saint Augustin*. Paris, 1995.
213. Stolzenburg Arnold F. *Die Theologie des Io. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff*. Darmstadt, 1979.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Таблица 1.

«Духовный рыцарь»	«Некоторые черты...»
<p>Собор стяжателей таинственной философии от начала был и есть самое любимое деяние Божией Премудрости. Троица Всемогущий сообщил ему план начала всего Творения, продолжения его и окончания в постоянную натуру вечности. Высокопросвещенным собором сим управляемый Орден, в постепенном распределении его можно назвать Академиею Божественного просвещения.</p> <p>Но Беспредельный не ограничивает действия своего местами и образами. Подобно как в круге мирского просвещения не одни только в училищах воспитываемые отличаются в нравах и познаниях, но и совсем в них не учившиеся бывают редкими светилами в натуральных знаниях и добродетелях; так равно и в круге просвещения Божественного, Премудрость Божия ведомым неиспытными ее путями может и вне</p>	

ордена открывать Свет,
преимущественно Храм его
освещающий.

Но кто по определению своему
и по приемности удостоен бывает
явления Света сего, тот самым его
стяжанием входит уже в
существенный союз истинного
Свободного Каменщичества и
становится сочленом достойных
братьев и сынов Премудрости,
составляющих истинный орден,
который сверх того, что превечный
Зиждитель имеет великие, тайные о
нем намерения, отличается еще тем,
что сокровенное искусство его
содержит в себе чувственные,
осязательные, на всю натуру
простирающиеся доказательства
таких таинств, которые вне оно
сущие могут зреть только очами
Веры. ...

Впрочем дары благодати и вне
ордена истинного Каменщичества
даруются и не одним его посредством
распространяется внутренне Царство
Божие на земли.

Кроме особых Друзей и

строителей Божиих и принадлежащих к тайному их Училищу Премудрости были всегда благочестивые души, жившие в страхе Господнем, верою в них рожденном. Сии последние по духу едино были с первыми, составляя все вкупе единую Церковь, в которой Бог творит *великое дело обновления.*

Церковь сия наипаче укрепились, возвысилась, распространилась, новый свет и дух прияла вочеловечением Христа Бога нашего. Бог, Слово, Им же вся быша; плоть бысть и вселися в ны. Сей Бог и человек, Глава и Учредитель истинных Каменщицких работ, воплощением своим, жизнью, страданием и смертию выработал возможность и отверз путь всем человекам, кои верою и любовью объемлют Его, паки чадами Божиими быти; и быти таковыми ни от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родившия.

Он совершил великое дело сие на кресте, таинственно окропив все души драгою своею кровию,

Церковь святая, Божественная наипаче укрепились, возвысилась, распространилась, новый свет и дух прияла вочеловечением Христа Бога нашего. Бог Слово, имже вся быша, плоть бысть и вселися в ны. Сей Бог и человек воплощением своим, и жизнью, страданием и смертию сотворил возможность и отверз путь всем человекам, кои верою и любовью объемлют Его, паки чадами Божиими быти; и быти таковыми ни от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родившия.

Он совершил великое сие дело на кресте, таинственно окропив все души драгою своею

яко тинктурою к Божественному Превращению.

Преданные повествованием Евангельским явные деяния творил Иисус для общего назидания Церкви своея; для всего, можно сказать, мира христианского вообще. Но неужели Он, изливав благодать Святаго Духа на Учеников своих и Апостолов, явно Ему последовавших, не распространил воплощением своим большего Света в тайном Училище сокровенных Премудрости, Им же, вся сотворшею Премудростью учрежденном от начала века; в Училище, коему сообщил Он чертеж Таинств Царства Божия, способствовавший Стяжателям *зерцала* сего, в числе которых были и святые пророки, предвидеть спасительное Его пришествие на землю?

Так, конечно распространил. И ежели бы прежде от Него сообщенное *зерцало* сие содержало и весь План Экономии Божией в Творении с начала до конца, то всегда были бы тайные Хранители онаго *зерцала*, сии отличные, так

кровию, яко тинктурою к Божественному превращению.

Во внутреннейшем Святилище при райских источниках спасения блаженствуют Священники Храма обновления всеобщего, дарами благодати и природы преизобилующие и сияющие в полноте света истины и живота.

сказать, любимцы и орудия Божии для произведения в действо особо вверенного им в Плате том, должны были получить новую силу и сугубое могущество от воплощения Иисусова.

Сказавый ученикам своим: се
Аз есмь с вами до скончания века, от начала пребывал с оными Священниками Храма премудрости, являясь им в откровении света ее: по совершении же дела воплощения своего, яко Бого-чловек пребывает и пребудет с ними до скончания века.

Итак, братия! Сей Царь, Глава и Учитель их, по воскресении **явивыйся Ученикам своим дверем затворенным и мир глаголавый, ядший с ними от части рыбы печени и от пчел сот равным образом может быть всегда является малому Едемскому Собору избранных, благословляет их, вкушающих от трапезы райския, и ходит с ними, учащее их творити особо вверенное им Дело**

Сказавый ученикам своим Се
Аз с вами до скончания века,

по воскресении явивыйся им дверем затворенным, и им глаголавый, ядший с ними от части рыбы печени и от пчел сот, может быть и всегда является сему малому Едемскому собору избранных, благословляет их и ходит с ними, учащее их творити **особо вверенное им дело обновления.**⁸⁰³

⁸⁰³ Лопухин И. В. Некоторые черты. С. 7–12.

Обновления.

Так братья! И самый древний собор Богомудрых Блюстителей Таинницы Дел Божиих, учредивый истинное Каменничество, конечно, новый приял свет и чистоту вочеловечением Главы и Учителя своего. Преимущественно в Соборе сем живущий Дух его, паче восцарствовал, возвысилась хранимая во Святилище онаго *соль*, ею же подобает всему осолиться в *тварь нову*.⁸⁰²

⁸⁰² Лопухин И. В. Массонские труды. М., 1997. С. 66–69.

Таблица 2.

Митр. Платон (Левшин)	Архиеп. Анастасий (Братановский) ⁸⁰⁴	Василий Дроздов (свт. Филарет)
<p>«Предлежащая пред очами нашими сия мертвая плоть, не знаю, слов ли источником есть или молчания. Ибо рассуждая столь странное и от века неслыханное позорище, чтоб видеть Сына Божия висящего на кресте; а притом помрачаемо солнце и все естества законы изменяемы, надобно бы с самым сильным чувством сердечной горести молчанием запечатать нам уста свои и только в перси бить с оными у Луки поминаемыми, которые своими глазами видели позор</p>	<p>«Воззрите на сие непорочное тело, пригвожденное к дереву проклятия, повешенное между неба и земли, пронзенное глубокими язвами и все кровию облитое; воззрите на сию главу, обложенную венцем, из терния сплетенным и преклоншуюся о тяжести скорбей более мучительных, нежели терновые иглы; воззрите на погасшие, погруженные во слезах очи Его, но последний взор свой благопризрительно кидающие на нас. (Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова. Т.</p>	<p>«Сии простертые руки объемлют и поддерживают мир над бездною, изрытою под ним его развратом. Сей угасающий взор еще испускает луч милосердия и, будучи устремлен горе, тысящекратно повторяет молитву, не только за виновных мучителей, но и еще более за совиновный человеческий род возсылаемую: <i>Отче! отпусти им</i> (Лк. 23: 34). Сия Божественная кровь» (Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 124).</p>

⁸⁰⁴ У Братановского нет проповеди на текст *Совершишася*, поэтому для сравнения здесь и далее используются фрагменты сразу из нескольких его «Слов» в Великий пяток.

сей» (Платон (Левшин), митр. Из глубины воззва... С. 121).	3. С. 27).	
---	------------	--

Таблица 3.

Архиеп. Анастасий (Братановский)	Василий Дроздов (свт. Филарет)
<p>1. «Се невинность предана. Праведник вменен с беззаконными. Свет, истина и живот восхищен от среды... Иисус распят. Жестокосердие, торжествуя над жертвою мщения своего, <i>кровь его</i>, вопиет, <i>на нас и чадах наших</i>» (Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова. Т. 1. С. 45).</p>	<p>1. «<i>Совершишася!</i> но Искупитель продан, истина осуждена, святость поругана, Бог <i>оставил</i> Бога (Мф. 17: 46)... <i>Совершишася!</i> но падший человек вновь падает ниже прежнего — самоубийца делается <i>богоубийцею</i>» (Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 122).</p>
<p>2. «Благочестие и вера... паки отверзаются небеса; паки низливаются на человека те высочайшие Божие благодеяния, которые столько возвышают блаженный жребий его, что он делается уже больше не своим, но весь Божиим» (Там же. С. 53).</p>	<p>2. «Может ли правосудный Бог без пламенного гнева взирать на ежеминутного преступника? Может ли благий Творец с хладным пренебрежением внимать стоны бедствующей твари? Правосудие пробуждает мстительные громы, благодать удерживает руку, готовую пустить их» (Там же. С. 123).</p>
<p>3. «Что ж? познавать совершеннее Бога, дабы тем дерзновеннее отвергать Его? Принимать закон Евангелия, делать учеником Христовым, дабы просветившись учением Его... еще в прениях совопрошались: аще сей</p>	<p>3. «Но, о Совершитель благодатного о нас смотра! не для всех ли человеков Ты совершил его? Для чего-ж еще не все наслаждаются плодами Твоих подвигов? Ты явил имя Отца Небесного: почто же и ныне</p>

<p>есть Христос Сын благословенного?... Ужасное противоречие! Несчастные опыты тем ужаснее делают оно событие. Неблагодарность! Доколе терпение Божие во зло употреблять будет?» (Там же. С. 56).</p>	<p>слишком много таких, <i>иже древу рекоша: яко отец еси Ты; и камени: Ты мя родил еси</i> (Иер. 2: 27)? Доколе, Господи, доколе?» (Там же. С. 125).</p>
<p>4. «Христианин! Что еще остается творить Богу, чего бы Он для тебя не сотворил? Ты возлюблен Господом прежде, нежели Господь твой был возлюблен тобою: люби же Его всей крепостью души твоей, люби Его закон, люби Его добродетель» (Там же).</p>	<p>4. «Вы безопасны от сего преткновения, слушатели, когда столь внимательно и внешним и внутренним оком рассматриваете гроб сей; когда ваше сердце не распинает Иисуса, но сраспинается ему. Таковые расположения составляют славу настоящего дня и ваше будущее блаженство. Нести крест самоотвержения и терпения, восходить на самую высоту любви к Божеству и человечеству, распинать плоть со страстями и похотьми, умирать миру, чтобы жить Богу — сие есть стяжать все, что совершил Богочеловек; сие дает право каждому подражателю его при конце своего течения и чувствовать и говорить: <i>совершишася!</i>» (Там же. С. 127).</p>

Примечание к таблице 2: Фрагменты 1—1, пожалуй, обнаруживают наибольшую близость между авторами. Однако и здесь вариация талантливой,

точнее и глубже оригинала. Цитата Мф. 27: 25 заменена словами «человекоубийца становится *богоубийцей*», что не просто подтверждает мысль о жестокосердии распинателей, но и представляет Голгофскую жертву очевидным следствием первородного греха. При сохранении экспрессии достигнуты точность и сжатость несравненные. То же можно сказать и о фрагментах 3—3. Фрагменты 2—2 свидетельствуют о том, насколько трагическая антиномичность человеческого существования была более внятна 24-летнему учителю Лаврской семинарии, чем его старшему предшественнику. Ср. также фрагменты 1—1 и 4—4, которыми соответственно начинаются и завершаются проповеди Братановского и Дроздова. При сходном по экспрессии начале, какая разительная разница в конце: вялый призыв «любить добродетель» у первого и органичное утверждение сквозной темы креста у второго⁸⁰⁵.

⁸⁰⁵ Хотя возможно, что это окончание тоже восходит к Братановскому только уже к его другому, цитированному выше «Слову»: «...не довольно того, чтобы умереть миру; надобно умереть и самому себе. Надобно умереть нам нашим чувствам и их порочным удовольствиям; надобно умереть самолюбию, честолюбию, тщеславию, гордости, упрямству, нерадению. Надобно умереть нам нашей воле, укрощая ее желанья, очищая ее движения, подавляя ее похоти, исправляя ее страсти, словом, надобно умереть нам самим себе и всему миру, чтобы нам жить жизнью Бога, умершего за ны» (Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова. Т. 3. С. 33). Даже если это и так, то из обоих слов Братановского безошибочно выбрано лучшее и наиболее адекватное содержанию проповеди.

Таблица 4.

Дузетан	Свт. Филарет (Дроздов)
<p>«Он рождается нищ, от бедной Матери в сердце зимы, лишен всякой человеческой помощи, ибо приявший Его в сына есть сам бедный плотник, придворные Царя неба и земли суть вол и осел, дворец Его — конюшня, колыбель Его — ясли животных, убранства суть паутины; Он принимает посещение, но от бедных пастухов, которые пасли свои стада. В сем состоянии, вечное Слово есть немо: безмерность стеснена в младенческие пелены, всемогущество соделалось совершенною слабостью, сам свет заключился в темноту, сокровище мира истощено и в бедность приведено, верховная Премудрость учится повиновению, Тот, Который есть без начала, начинает существовать; Тот, Который без конца, ограничивает Себя малым и темным местом, слава неба поглощена презренностью и Божественная премудрость становится буйством человеков;</p>	<p>«Богочеловек, которого нисшествие на землю прославляют небеса, является здесь в уничиженнейшем возрасте человечества, в малейшем граде малейшего из царств земных; нет для Него ни дома, ни колыбели; кроме убогих родителей, едва несколько пастырей занимаются Его рождением.</p>

вечный Бог делается временным младенцем, и все превращается, так сказать, в ничто.

Едва Он родился как по прошествии осьми дней, начинает уже разливать драгоценную Кровь Свою обрезанием. Он есть самая правда и Законоучитель и подчиняется кровожадному закону, яко грешник.

Несколько времени спустя Он принесен в храм Материю Своею Мариною, Которая в оном платит за искупление Искупителя, как платили беднейшие за искупление перворожденных своих: тамо она делает примирение за Себя самую, будучи непорочною, и за Своего Сына, отъемлющего и примиряющего грехи мира. Если посторонние цари приходят в Вифлеем с дарами к Нему, они означают чрез то крайнее убожество и нужду Его во всем: бедность Его огорчает чувствительное сердце вечного Отца Его, Который приводит в жалость сердца сих царей. После сего Он был обвит пеленами, но се уже гоним Иродом,

Исчисляют Безначальному осмь дней нового бытия — и порабощают Его кровавому закону обрезания.

Господь храма *приносится во храм поставити Его пред Господом,* и пришедый искупить мир искупляется *двумя птенцами* (Лк. 2: 22 и 24).

Тогда как Он еще немотствует, уже изощряется на Него в устах Симеона оружие слова крестного и проходит сердце Его матери (Лк. 2: 34 и 35).

Некоторые иноплеменники приходят возвеличить Его именем царя Иудейского; но сия малая слава воздвигает на Него злобу Иудейскаго царя, соделывает Его невинною виною кровопролития и принуждает удалиться от народа Божия в страну идолослужителей.

ищущим смерти Его, и желающим погубить Его в убиении всех младенцев, двух лет и ниже. Как ни слаб и ни немощен Он, Его ведут в Египет, который знаменует тесноту и попечения; по смерти Ирода Он в Иудее не мог быть еще в безопасности; сего ради Иосифу дано знать отнести его в Галилею; гонимый с одного места на другое, хотя не выходил еще из пелен, едва находит для себя спокойное и безопасное место.

Посмотри, как Он возрастал в годах, благодати и в премудрости: Тот, Который не имеет ни начала, ни конца, Который есть ветхий и новый вечного дня, первый и последний всех протекших, настоящих и будущих времен, возрастает в годах: Источник и первоначальный ключ всякой благодати, возрастает в благодати: самая вечная Премудрость становится премудрою с годами. Кто может постигнуть сии неслыханные чудеса уничижения и смирения? На что бы Вседержитель равно и Творец всех вещей в

Всеобъемлющая Премудрость Божия не иначе как с возрастом *преспевает премудростию у Бога и человеков*. Источник и податель благодати *приемлет благодать* (Лк. 2: 52). Тридесять лет Владыка небес и Царь славы сокрывается от неба и земли в глубоком повиновении двум смертным, которых удостоил нареци Своими родителями.

течение тридцати лет, живши токмо в Своем внешнем Человечестве тридцать три года с половиною, должен быть повиноваться и поработать Себя твари Своей; сие выше всякого понятия (Лук. 2: 51). Пойдем вслед за Ним, и мы ничего не увидим, кроме отвержения и беспрестанного умерщвления самого себя и своей собственной воли чистой внутренней страдательности повелениям вечного Своего Отца и чистого повиновения и покорности вне: в двенадцать лет умея говорить, вопрошать и давать ответы, является между учителями Закона во Храме, в котором Он отправляет первое действие Своего послания, уча людей не собственному Своему учению, хотя Он есть несозданная Премудрость, но тому, которое Он приял от Отца Своего; совершенно не из угождения Самому Себе, ниже искания собственной Своей воли, ниже чести, ниже пользы, но начиная искать принадлежащего Небесному Отцу Своему: *в том, что принадлежит Отцу Моему,*

должно Мне быти (Лк. 2: 49).

Мы оставим любезного Иисуса в уничижающем кресте повиновения и подчиненности Его Марии и Иосифу. До тридцатилетнего возраста, в течение которого вел Он жизнь бедную, отверженную, многотрудную, страдательную, в высоких созерцаниях, освящая себя для нас, принося и закалая нас с Собою Отцу Своему; во всегдашнем жертвоприношении Себя Самого, воли Своей, духа Своего, желаний Своих, чувств Своих верховной воле, которую Он пришел исполнить; что Ему благоугодно, то всегда творю (Ин. 8: 29). А поелику Он хотел, чтоб совершенно Божественные расположения сей внутренней умирающей и отверженной жизни, яко беспрестанно любовью, послушанием и почтением к Небесному Отцу Своему горящее всесожжение, были от нас сокровенны, мы о них более ничего не скажем, зная несомнительно, что Он приготавлился не токмо к

возвещению учения спасения народу и к утверждению оногo толикими чудесами, которые творил потом, но и также что Он особливо предавался расположению высшей руки к сему великому и болезненному мучению, которое Он претерпел потом, при виде которого без сомнения Он смущался в духе, многократно, во время уединения своего, когда уже оно, по воле Отца Его, было начертано во глубине души Его, *в середине сердца моего*. (Пс. 39: 9).

В тридцать лет, Иисус повелел крестить себя Иоанну в реке Иордане, реке вниз текущей; дабы таинство уничижающего Креста всюду обрело место: Истинно реке нисхождения или уничижения, в которой самая правда хочет быть грешницею, и в которой живая вода оногo источника, который течет в жизнь вечную, сниди в мертвую воду, для омовения себя в ней: но должно, чтобы сие так сбылось, да исполнится всякая правда (Мф. 3: 15). Из чего мы научаемся не токмо снимать с себя одежды и отлагать

Чего потом не претерпел Иисус от дня вступления Своего в торжественное служение спасению рода человеческого.

Святый Божий, грядущий освятить человеков, вместе с ищущими очищения грешниками, преклоняется под руку человека и приемлет *крещение*: воистину крещение, слушатели, то есть погружение не столько в водах, сколько в обилии креста!

навыки, но равномерно и всякое украшение присвоенной добродетели и правды, дабы представленными быть Богу и Отцу в совершенной наготе и пустоте, да Един Бог во Иисусе Христе будет нашей правдою, нашей премудростью, нашим освящением, нашей одеждой невинности, крепости и добродетели: сим средством неприсвоивания всего того, что есмы, имеем, хотим, знаем и делаем, мы в вере и любви расположены будем приять усыновление чад Божиих: ибо после сего внешнего и внутреннего обнажения от всего, глас неба дал себя услышать Иисусу: сей есть Сын мой возлюбленный, в Нем мое благоволение (Мф. 17: 5).

Сим явным свидетельством вечного Отца о Сыне всего Своего любовного благоволения, Иисус приведен в такое состояние, что мог сносить испытания и ужасные искушения, устремившиеся на Него: понеже Бог всегда посылает силы, для выдержания нападений испытаний, которым Он попускает

Испытующий сердца и утробы Сам поставляется *в искушении*. Хлеб небесный предается земной *алчбе*. Тот, пред Которым должно *преклоняться всякое колено небесных, земных и преисподних*, допускает князя преисподних требовать от Себя *поклонения* (Мф. 4: 9).

нам случаться, Он отведен или восхищен Святым Духом в пустыню, дабы искушен в оной был диаволом (Мф. 4: 1). Но Он укрепил Себя Сам против искушений постом и молтвой, продолжавшимися 40 дней и ночей, удивительное учение для приготовления к различным испытаниям и искушениям Крестов постом и молитвою, которые суть единое оружие для изгнания сих родов демонов и искусителей...

Вся Иисусова жизнь не иное что есть, как всегдашнее исходище сего уничижаемого креста; то презирают его как презрительного между чернью и называемого в презрении плотничьим сыном; то почитают Его обольстителем народа: в других случаях многоядцем, другом грешникам и мытарям: иногда одержимым от злого духа: здесь хотят его камением побить, там желают Его низвергнуть с горы, везде все противности и сражения: с одной стороны хотят сделать Его царем, с другой злодействуют ему яко подлейшему невольнику, попирая

Ходатай Бога и человеков открывает Себя человекам; но Его или не узнают, или не хотят узнавать. Его учение почитают богохульным (Мф. 9: 3), Его дела незаконными (Ин. 9: 16), Его чудеса Веельзевуловыми (Мф. 12: 24). Если Он чудотворит и благоворит в субботу, Его называют нарушителем субботы. Если обращает заблуждших и приемлет кающихся, Его порицают *другом грешников* (Мф. 11: 19). Там ищут уловить Его словом (Мф. 22: 15); здесь ведут Его на верх горы, дабы низринуть (Лк. 4: 29); инде возьмут на Него камение (Ин. 8:

Его яко земного червя, ногами: не имеет Он на чем успокоить главы Своя: собственного ничего не имеет, ни Он, ни Его, сие побуждает Его сотворить чудо, дабы заплатить дань, которой не должен был. Он избирает Себе товарищество, дабы пособило Ему в исполнении дела Отца Его, но оное составляют люди грубые, невежды и неспособные: Он сносит их грубость, невежество и ни к чему негодность с терпением, кротостью и бесподобным смирением. Благодеяния Его платимы неблагодарностью, Учение Его вменено в прельщение, пророческий дух Его почтен ложным, чуда Его обманом, чудеса Его приписаны силе Вельзевула, князя демонов; жизнь Его отвержена, яко жизнь явного грешника, поведение Его становится соблазном и возмущением общего спокойствия, особа Его почтена язвою и проклятием, душа матери Его многократно пронзена была мечем горести, вне гонение и осуждение; внутри теснота сердечная, духовная туга и печаль

59); нигде не дают Ему главы подклонити (Мф. 8: 20). Он воскрешает умершего, — завистники совещаются умертвить Его Самого (Ин. 11: 43, 44, 46 и 53). Народ во вратах Иерусалима приветствует Его царем, — все земные власти восстают, дабы осудить Его, как преступника. В избранном сонме Своих друзей Он видит неблагодарного предателя и первое орудие смерти Своей; лучшие из них служат Ему *соблазном*, помышляя человеческое в то время, когда Он идет на дело Божие (Мф. 16: 23).

душевная: наконец все и везде во всякое время и при всякой встрече все Кресты и мучение, смирение и уничижение. Вот великое зеркало, показывающее то, чего ученики Иисусовы имеют ожидать, и что происходит и с ними ныне; откроем глаза, и мы увидим знаки истинных и верных его подражателей: им не лучше как и учителю их, хотя и в гораздо нисшей степени: каждый имеет часть Креста, какую может он принять; та часть, чтоб хулиму и оскорбляему быть за благо, которое делаем другим, без сомнения не самая малая.

Но по крайней мере неутомимое Иисусово сердце успокоится и отдохнет несколько минут. Дабы отдохнуть от своих Крестов и приготовиться к великому, Его ожидающему. Да: Он идет с тремя любимыми из учеников Своих на гору Фавор, на которой приемлет просветление от Отца Своего, которое Он имел до сотворения и во всю вечность: мы во всей евангельской истории одно токмо сие примечания достойное

Почиешь ли Ты, Божественный Крестоносец, хотя на едино мгновение от ига, непрестанно возрастающего на раменах Твоих? Почиешь ли, если не для обновления Твоих сил к новым подвигам, по крайней мере из снисхождения к немощи Твоих последователей? — Так, приближаясь к Голгофе, Ты почиешь на Фаворе. Гряди на сию гору славы; да просветится лице Твое светом небесным; да убелятся

место находим о просветлении Его, простирающемся и до внешности Его... Он беседовал с Моисеем и Илиею о том, что долженствует ему приключиться в Иерусалиме: так что Фавор преображения был в сердце и духе его, наперед, Голгофою страдания. Странное и дивное чудо! Что среди божественных наслаждений Он разглагольствует о страданиях своих; среди славы вещает о поношениях Его; среди восхищающей любви и любовных восхищений Он беседует о ненависти, презрении, клевете, Богохулении, которым отягощали Его люди со всех сторон: но особливо и главнейше вещает Он о лютой смерти и кровавом мучении, которое Он приготавливался понести.

ризы Твои; да придут закон и пророки признать в Тебе свое исполнение; да услышится глас благословения Отчего! — Но не примечаете ли вы, слушатели, как крест последует за Иисусом на самый Фавор, и слово крестное не разлучается от слова прославления? О чем тамо среди толикой славы беседуют со Иисусом Моисей и Илия? — Они беседуют о Его кресте и смерти. *Глаголаста же исход Его* (Лк. 9: 31).

Долго носил Иисус крест Свой, как бы не чувствуя его тяжести: наконец *предан был ему, аки льву, да сокрушит вся кости Его* (Ис. 38: 13). Внидем за Ним с Петром и сынами Зеведеевыми в вертоград Гефсиманский и проникнем бдящим оком во мрак последней ночи Его на земле. Уже Он не сокрывает креста, сокрушившего душу Его: *прискорбна есть душа Моя даже до смерти* (Мф. 26: 38). И молитвенное беседование с единосущным Отцем не освобождает Его, а удерживает под тяжестью страдания: *Отче мой,*

Мы из сего достопамятного обстоятельства жизни Его открываем, каковы были всегда угнетение и внутренняя теснота духа и сердца Его, даже и в сих утешениях и освящениях, в весьма близком и всегда угнетающем виду чаши страдания Его. Сие побудило сказать Его: *Я должен крещен быть...* (Лк. 12: 50)» (Дузетан. Таинство креста. С. 210).

аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты (Мф. 26: 39). *Носящий всяческая глаголом силы своя имеет теперь нужду в укреплении от Ангела* (Лк. 22: 43).

Может быть, смертная скорбь Иисуса представляется некоторым из нас недостойною бесстрастного. Да ведают они, что сия скорбь не есть действие нетерпения человеческого, но Божеского правосудия. Мог ли Агнец *заколенный от сложения мира* (Апок. 13: 8), убежать своего жертвенника? Тот, *Его же Отец святы и посла в мир* (Ин. 10: 36), Тот, Который от века приял на Себя служение примирения человеков с Богом, мог ли поколебаться в деле сего служения единою мыслию о страдании? Если Он мог иметь какую нетерпеливость, то разве нетерпеливость совершить наше спасение и облаженствовать нас. *Крещением имам креститися, говорит Он, и како удержуся, дондеже скончаются* (Лк. 12: 50). Итак, если Он скорбит, то скорбит

	не собственною, но нашею скорбию» (Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 33–36).
--	---

Таблица 5.

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
<p>«Вернейшее свидетельство премудрости, которой Адам был преисполнен от Бога, видится в соответствующем ей языке*. Этот язык представляется весьма сходным с еврейским, сохранившимся доселе в священных книгах Ветхого Завета**.</p> <p>* Можно думать, что звучание первоначального языка имело особую естественную обозначающую силу (что проследить в ходе веков вплоть до нашего времени пытается Каспар Нейманус в <i>Происхождении священного языка и лексики</i>). По вполне достоверным воззрениям, Пифагор</p>	<p><i>«Совершенство разума в первобытном состоянии человека.</i></p> <p>Человек мог в первобытном своем состоянии почерпать знание вещей Божественных из непосредственного беседования с Богом и Ангелами: так как сие с вероятностью можно заключить из упоминаемого в Св. Писании <i>хождения Бога в раю</i>. Знание же вещей естественных получил Адам вместе с бытием. Опыт человеческого сего знания показал он, когда нарек имена всем животным. Имена сии, конечно, изображали их свойства: ибо конец, для которого Бог торжественно повелел</p>	<p><i>«Наречение имен зверям и птицам некоторые полагают не в шестой день, который один кажется для сего недостаточным, и не прежде сотворения жены, поелику язык предполагает собеседника, но сие противоречит и порядку священного повествования, и связи, в каковой представлено в нем наречение животных с сотворением жены. Можно же полагать, что в шестой день обозрены и наименованы не все без исключения, но известнейшие и ближайшие к пребыванию человека роды тварей земных; и что первоначальный язык</i></p>

<p>считал, что верхом мудрости следует почитать того, кто дает имена вещам; последнее есть мудрость и согласно Платонову Кратилу. Впрочем, поскольку язычники о происхождении человека ничего толком не знали (отчего впадали и в прочие заблуждения), постольку и о происхождении слова ничего достоверно сказать не могли. Мудрование египтян о происхождении человека, равно как и слова, Диодор Сикулус передает так: <i>еще подлинно говорят, что первые люди искали пищу на полях, проводя дикую и беспорядочную жизнь и необходимое для ее поддержания с</i></p>	<p>дать оные, мог быть один тот, чтобы испытать и показать потомству Адама всю его мудрость. Памятник сей мудрости он оставил в первоначальном языке, которого совершенству доселе удивляться можно в остатках его, находящихся в святых книгах Еврейских*.</p> <p>* Сии остатки довольно еще показывают, что слова сего языка были натуральны. А в сем смысле и Пифагор утверждал, что тот, кто дал вещам имена, должен был иметь высокую мудрость. То же говорит Платон in Cratilo. Впрочем древние, не зная истинного происхождения человека, удобно</p>	<p>существовал прежде сотворения жены, не требуя многого времени и труда для своего составления и образования, подобно как дарование языков в Апостолах. Человек получил оный вместе с бытием, может быть, усовершил его знание беседою Творца, посредством чувственных звуков дополнил от себя по внушению же от Бога, предопределившего человека для общежития. Намерение обозрения и наречения животных объясняет Св. Златоуст, когда говорит, что <i>Бог сделал сие для показания нам премудрости Адама и в знамение владычества его</i>. Дабы представить наречение имен действием</p>
---	---	---

<p><i>избытком получая в плодах деревьев и трав... Звуки же их голоса были нечленораздельны, но, понемногу образовывая голос, они со временем и вещам придали их имена. Однако, живя в разных местах мира, сделали это не одними и теми же словами, из-за чего возникли и различные начертания букв; так первые сообщества человек дали соответствующее начало каждому языку. Подобным образом учит и Тит Лукреций Кар: Издавать различные звуки языка понуждает природа, а польза — внятно выговаривать имена вещей, подобные, как кажется по долгом размышлении, тем</i></p>	<p>заблуждали в изъяснении происхождения языков. Диодор приводит в сем мнения Египтян: “Звуки же их голоса были нечленораздельны, но, понемногу образовывая голос, они со временем и вещам придали их имена. Однако в разных местах мира живя, сделали это не одними и теми же словами“. Лукреций говорит подобное и опровергает Платона» (Филарет, митрополит Московский, свт. Начертание. С. 13–14).</p>	<p>премудрости, должно предположить, что Адам предварительно имел знание общих свойств и законов существ; и применяя к сему общему знанию то, что находил опытом или ближайшим рассматриванием в особенных видах тварей, давал им имена, изображающие естество их. Таковые имена доселе сохраняются преимущественно в языке еврейском» (Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 1. С. 47).</p>
--	--	---

знакам, что
немотствующие
младенцы показывают
пальцами, чтобы
изъяснить увиденное.
Таким образом, всякий
высказывается в меру
своих сил. Мнение
Платона Лукреций
изобличает во лжи
следующим образом:
...потому безрассудно
полагать кого-нибудь
раздающим первые
имена вещам, а людей
— с тех пор им
учащимися;
действительно: почему
сегодня кто-то может
обозначить
сущностное, и
выразить это
разнообразными
звуками языка, другие
же времена кажутся
не способными сделать
это? Однако, между
тем как Лукреций
почитает Платона

<p>безрассудным, он и сам оказывается не право рассуждающим и всех язычников понуждает рассуждать не право. Остается право и несомнительно учиться этим вещам у Моисея.</p> <p>** Об этих вещах говорится дальше, когда речь пойдет о вавилонском смешении языков» (Buddeus I. F. <i>Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti</i>. Magdeburg, 1726. P. 76–77).</p>		
---	--	--

Примечание к таблице 5: В приведенных фрагментах святитель Филарет вполне следует за Буддеем. Ссылка на Платона еще сохраняется в «Начертании», но уже не приводится в «Записках», поскольку свидетельство языческого философа, конечно, не может быть решающим в экзегетическом сочинении. В «Записках» зато появляется цитата из Златоуста, но сама мысль, как видно, остается прежней⁸⁰⁶.

⁸⁰⁶ К этому же вопросу, и также в согласии с Буддеем, святитель возвращается в «Записках» еще раз позднее, когда говорит о сохранении первоначального языка Евром и его потомками: «Итак, Моисей изображает единство общества человеческого во всеобщем языке, а не всеобщее согласие людей в намерении столпотворения (Прим.: Предание об одном первоначальном языке находим и у язычников... Plat. in Politic.) [Одни] спрашивают, какой был первый и всеобщий язык человеческого рода?... Другие отдают первенство еврейскому... Сие мнение

Таблица 6.

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
<p>«Уже давно Цельс, Аппеллес и прочие насмешники над христианской религией выдавали за невозможное, что ковчег с его размерами, указанными Моисеем, был способен вместить всех тех животных. Цельсу в этом отношении противостоял Ориген, — частью в различных местах, частью в четвертой книге сочинения, которое написал против него в защиту традиции, — по чьим словам это легко разрешается тем, что в описании ковчега Моисеем нужно подразумевать здесь не</p>	<p>«Дабы представить, как могло все сие вместиться в ковчег, заметить должно, что... для остающихся по счету Геснера около 130 родов четвероногих, 150 птиц и 30 гадов... уже не тесно будет в пространстве 1.600.000 кубических футов, которое, по скудной мере, составляет вместительность ковчега; что сие пространство усугубляется, если в исчислении вместо обыкновенного локтя, принять египетский, как древнейшую и ближайшую к еврейской мере»</p>	<p>«Мера [ковчега]: <i>долгота ковчега триста локтей</i> и пр. В исчислениях толкователей находим под именем локтя тройкую меру: <i>локоть простой</i>, в полтора фута; <i>локоть святой</i>, в три фута (Числ. 35: 4–5; 3 Цар. 7: 15; 2 Пар. 3: 15.) <i>и локоть шестиладонный</i>, или <i>локоть локтя и ладони</i>, не менее как в двадцать дюймов с половиною парижского фута. Сей последний локоть, по всей вероятности, есть истинный и единственный у евреев до введения простого, или пятиладонного, принятого во время</p>

оправдывается... свойством самого языка еврейского. В нем доселе преимущественно сохраняется то достоинство первоначального языка, что в его наименованиях видимы свойства вещей» (Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 2. С. 38).

<p>простой, обычный локоть, но геометрический, вмещающий 6 обычных и равный 9 стопам; так же думает и Августин в кн. 15 О граде Божиим, гл. 27... Если же Моисей понимает именно египетский локоть, в чем можешь убедиться всячески достойными доверия вычислениями, то ковчег Ноя был вдвойне вместительней, чем обычно считается теми, кто полагает еврейский локоть много меньше» (Buddeus I. F. Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti. P. 140–141).</p>	<p>(Филарет, митрополит Московский, свт. Начертание... С. 51).</p>	<p>пленения Вавилонского; и он же должен быть общий в древности, поелику был также издревле в употреблении в Египте и на острове Самосе, как пишет Геродот (L. II. с. 28) и как показывает Ниломер, донныне существующий в Каире (Fid, Ioan. Cra. L. De pede. Rom.) Посему долгота ковчега, в самой внутренности его, была более 500, широта более 80 и высота более 50 футов» (Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 1. С. 115).</p>
---	--	--

Примечание к таблице 6: Перед нами научно-историческое комментирование библейского текста, также вполне в стиле Буддея. В «Начертании» просто излагаются в сокращении его выводы. В «Записках» они же, очевидно, проверяются заново, и если подтверждаются, то уже иными,

самостоятельно найденными источниками. Ссылка на Оригена и блаженного Августина заменяется ссылкой на Геродота.

Таблица 7.

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
<p>«Далее, что касается питания, то я не вижу необходимости утверждать, что к питающимся мясом зверям были введены другие животные, способные послужить тем пищей; поскольку опыт учит, что первых можно поддерживать и другими родами питания» (Buddeus I. F. <i>Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti</i>. P. 141).</p>	<p>Наконец, что касается до пищи, не должно думать, чтобы для плотоядных животных надобно было приготовить других животных: если не по естеству, то по нужде, и будучи без движения, они могли довольствоваться легчайшею пищею, и опытом изведено, что сие не совсем несовместно с их природою» (Филарет, митрополит Московский, свт. <i>Начертание... С. 51–52</i>).</p>	<p><i>Ты же возьми себе всякой пищи. Ни видов, ни количества пищи здесь не показывается. И то, и другое нужда могла ограничить, а благословение могло сделать и малое достаточным. Впрочем, подробными исследованиями найдено, что вместительность ковчега позволяла даже приготовить особенное количество животных в пищу другим животным, плотоядным (см. <i>But. De arca Noe</i>)» (Филарет, митрополит Московский, свт. <i>Записки... Ч. 1. С. 117</i>).</i></p>

Примечание к таблице 7: Мнение Буддея, «принятое на веру» в «Начертании», подвергнуто сомнению в «Записках».

Таблица 8.

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
<p>«Также [Бог] торжественно заключил с Ноем завет о том, что мир более не погибнет от потопа, и знаком его поставил радугу *.</p> <p>* Завет определенно упоминает Моисей (Быт. 9: 11, 12). Именно здесь, как замечено некоторыми, впервые встречается это слово. И с учетом того, что этот завет относится более к <i>царству природы</i>, чем к <i>царству благодати</i>, он называется иными <i>естественным</i>.</p> <p>Понятным образом спасение этого мира, людей и животных утверждалось тем, что потоп уже никогда больше не погубит их. Притом этот завет сильно отличался от тех заветов,</p>	<p>«Наконец и Церкви нужно было свое обновление и подтверждение великого ее обетования, которого исполнение толь давно уже ожидаемое, по-видимому, со дня на день отдалялось. К сему обновлению, кроме узаконения о крови животных, относится завет, который Бог постановил с Ноем. Видимый предмет сего завета есть сохранение царства природы, так что в нем допускаются участвовать и бессловесные твари. Но внутренняя цель оного находится в царстве благодати.</p>	<p>«Царство благодати и веры Бог обновляет <i>заветом</i>, который он обещал Ною еще прежде потопа (Быт. 6: 18) и теперь действительно постановляет.</p> <p>В сем завете представляется вниманию его пространство (Быт. 19: 8—10), его предмет (11) и его видимое знамение (12—17).</p> <p>Завет Божий объемлет человека со всеми животными. Но сии вводятся в него не так, как участвующие в обязательстве завета, к чему требуются разум и свобода, но яко причастные приносимых оным благ. Бог вступает в завет с человеком, яко с царем вселенной, и в</p>

<p>на которых основывается вечное спасение человека. Обетование было даже более широким, поскольку Бог объявляется заключающим его не только с людьми, но и неразумными животными (Быт. 9: 12)... Также Бог знаком или утверждением этого обетования поставляет радуго или небесную дугу, чтобы, глядя на нее, люди приводили себе на память Божие обетование не губить более мир потопом. При этом не тогда именно Бог сотворил или произвел радуго, но установил ее в знамение или утверждение Своего завета. Почему и говорит определенно <i>поставлю радуго мою</i>, то есть, установлю, как знамение для вас, или символ</p>	<p>Радуга, принятая знаком сего завета, есть изображение царства Сына Божия, исходящего с неба на землю: так представляется она в видениях Иезекииля и Иоанна (Иез. 1: 28; Апок. 4: 3)» (Филарет, митрополит Московский, свт. Начертание... С. 58–59).</p>	<p>ознаменование полного к нему благоволения обещает целость и безопасность его владычества.</p> <p>Предмет завета есть обещание сохранения со стороны Бога, а со стороны человека — верование обещанию и соединенному с ним знаку. Сие, одною верою постигаемое, сопряжение невидимой вещи с видимым знаком составляет самую отличительную черту сего завета, без которой он был бы только благословением или обетованием в царстве природы, но которая дает ему свойство таинственное и благодатное. <i>Слово</i> и <i>Таинство</i> суть существенные принадлежности <i>Церкви</i>. Знамением</p>
---	--	---

[tessera] моего завета. В самом деле, поскольку те же причины, что сегодня производят радугу, действовали и до потопа; постольку невозможно представить, что если радуга возникает не всякий раз, то это «случайно» позволяет Ною с другими допотопными людьми не видеть ее вообще ни разу. Относящие возникновение радуги к послепотопному времени, необходимо вынуждены выдвигать для возникновения ее сверхъестественные причины, что некоторые и делают. Сильно сомневаюсь, чтобы таковые были бы убеждены знатоками вещей естественных. Но, возвращаясь к тому же, в их гипотезе нет никакой необходимости,

завета избрана *дуга в облаке*. Сопутствуя обыкновенно дождю, она долженствовала представлять человекам образ начинающегося потопа, но Бог хочет, чтобы она уверяла их о безопасности от потопа. Такое сопряжение знака с означаемым особенно отражает в себе свойство завета. Являя знамение безопасности в самом действии опасности, Бог сколько возвышает благодать, столько искушает веру. Впрочем, неосновательно было бы выводить из сего постановления о радуге, что она получила бытие только после потопа. Она могла быть до потопа, так же как *вода* и омовение были прежде *крещения*.

Ключ ко внутренней тайне

<p>поскольку ничто не вынуждает нас принять послепотопное возникновение радуги. Если же необходимо было утвердить соглашение о завете, то такое знамение вполне было для того приспособлено. Если говоришь, что новому завету отвечает новое знамение, — отвечаю: знак был новый, даже если радуга, не как знамение, появлялась и раньше. И как таковой мог достаточно восставить и утвердить дух Ноя, который ведь знал, что это знамение установлено самим Богом. Это вполне возможно независимо от того, была уже или еще не была радуга; поскольку теперь, наконец, она учреждается в знамение и утверждение</p>		<p><i>завета Ноева и радуги</i>, можно находить в Пророках Исаяи (54: 8—10) и Иезекииля (11: 28) и в Откровении Иоанна (4: 3).</p> <p>Завет Бога с Ноем и его сынами означает вечный <i>завет мира</i> между Богом и Церковью. Дуга, как печать завета сего, есть образ благодатного действия в душах <i>Солнца правды</i> (Мал. 14: 2). Три главные цвета радуги: огненный, червлёный и смарагдовый (зелёный), изображают огонь Божия правосудия, кровь Христову, Его угашающую, и благодатное обновление жизни» (Филарет, митрополит Московский, свт. Записки... Ч. 2. С. 12–14).</p>
--	--	---

<p>обетований Божиих. Если бы рассуждения Томаса Дурнетиуса о изменении земли после потопа опирались на прочное основание, правильное, чем в согласии со второй общеизвестной гипотезой, было бы говорить, что до потопа радуги не существовало. Однако поскольку все то, что о положении, форме, протяженности, строении допотопной земли этот ученый муж утверждает, основывается на весьма шатком, даже и на никаком фундаменте, постольку и его рассуждение о возникновении радуги после потопа, само собой рушится» (Buddeus I. F. Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti. P. 149, 152–153).</p>		
--	--	--

Примечание к таблице 8: Вполне независимое рассуждение.

Таблица 9.

И. В. Лопухин	Свт. Филарет (Дроздов)
<p>«Изображая всю церковь помещенную во храме, коего пределы от единого только Вседержителя измеряются Крестом можно себе представить следующие храма сего разделения.</p>	<p>«Нет сомнения, что скиния, будучи <i>сотворена по образу показанному</i> Моисею на горе (Исх. 25: 46), имела в себе образы высших духовных вещей. Она представляла Церковь, постепенно устрояемую в роде человеческого, и в особенности в каждой душе, к Богу обращающейся.</p>
<p>Притвор наполняется подвинутыми влечением Отчим. Уверовав евангельскому откровению, идут они на путь возрождения тщанием исполнить закон благодати. Между сими могут считаться и те, которые не ведая закона, но влечению благодати следуя, законное творят. Когда ж таковою добродетельною жизнью уготовится в сердцах их путь Иисусу, тогда глас Его внутренне благовествует им Евангелие, и Он причисляет их ко стаду Своему.</p>	<p>Двор, открытый для всего народа, знаменовал внешнюю Церковь и всеобщее к ней призывание (Ис. 54: 1–3), а его жертвенник и умывальница прообразовали христианские таинства крови и воды, которые вводят в оную и запечатлевают союз с нею.</p>
<p>Святая содержит в себе во-первых внутренне пригвожденных</p>	<p>Святылище представленное священникам, представляло</p>

уже со Христом ко кресту, не предавших еще духа своего в руке Отчия, но не подверженных уже падению. Сии пред завесою Святая Святых стоящие праведники, равно как и населяющие внутренность ее, суть удобнейшие к Апостольству на земли, для воображения Христа в души человеческие.

Потом следуют все идущие путем возрождения от самого начала его во Христе; преходящие крестный путь его в разных степенях и возрастах, но не совсем еще совлеченные ветхого естества, долженствующего умереть на кресте самоотвержения и истлеть в огне очищения...

Во внутреннем Святыице при райских источниках спасения блаженствуют Священники Храма обновления всеобщего, дарами благодати и природы преизобилующие и сияющие в полноте света истины и живота.

Сказавый ученикам своим Се Аз с вами до скончания века, по воскресении явивыйся им дверем

внутреннюю Церковь, в которой Христос есть истинный свет (Апок. 21: 23) и хлеб животный (Ин. 6: 48) и алтарь, возносящий к Богу возлагаемые на него верующими молитвы и благодарения (Апок. 8: 3; Ин. 14: 13); и которая однако на главнейшие Таинства Царства его должна была проникать гаданием сквозь завесу до предопределенного ей расторжения.

Святое святых, доступное одному архиерею, назнаменовало самый престол и владычество Мессии Богочеловека, нисходящего с небес, как манна, прозябающего от земли как жезл, усеченный до корени, становящегося нашим *очищением* (Рим. 3: 25), покрывающего Своею заслугою закон, нас осуждающий, и

<p>затворенным, и им глаголавый, ядший с ними от части рыбы печены и от пчел сот, может быть и всегда является сему малому Едемскому собору избранных, благословляет их и ходит с ними, учащее их творити особо вверенное им дело обновления.</p> <p>Прочее Святая Святых населяется совершенно созревшими в возрождении, с которых последний степень крестного огня таинственно совлек уже самое гнездо греха» (Лопухин И. В. Некоторые черты... С. 11–15).</p>	<p>совершающего тайну оправдания и освящения нашего, в которую желают приникнуть ангелы (1. Пет. 1: 12). Подобным образом в отношении к душе, три части скинии соответствуют тем степеням ее приближения к Богу на пути очищения во внешнем и чувственном, на пути просвещения в духовном и, наконец, на пути соединения в Божественном, когда она с дерзновением приступает к самому престолу благодати (Евр. 4: 14–16) и сама делается престолом Искупителя» (Филарет, митрополит Московский, свт. Начертание... С. 194–195).</p>
--	---

Примечание к таблице 9: Для удобства сопоставления в таблице изменен в порядок описания частей храма в тексте Лопухина, в оригинале противоположный филаретовскому.

Таблица 10.

Свт. Григорий Богослов	Свт. Филарет (Дроздов)
<p>«Несозданный созидается; Необъемлемый объемлется чрез разумную душу, посредующую между Божеством и грубою плотию; Богатящий обнищает — истощается не надолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство благости! Что это за таинство о мне?» (Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 887).</p>	<p>«”Божественное” соединяется с человечеством, вечное со временным, всесовершенное с ограниченным, несозданное с своим созданием, самосушее с ничтожным: какой необозримый и непостижимый крест из сего уже слагается!» (Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 33).</p>

Таблица 11.

Дютуа	Свт. Филарет (Дроздов)
<p>«Главная цель моя относится к тому, чтобы открыть и показать одну разительную и доселе мало известную черту образа сего божественного Слова в человеке, одну, говорю, черту из всех. Греческое слово <i>логос</i>, в оригинале помещенное, значит вместе <i>слово, разум, глагол, речь, выражение</i>; а Слово-Бог Иисус Христос есть идея, разум, премудрость, выражение, глагол Отца или внутренняя Троицы, в коей Он содержится, и из коей вечно исходит и истекает во внешность... В Нем [в Боге] глаголать значит творить и производить, значит выводить из ничтожества существование. Глагол Его имеет силу и власть: то, что глаголет Он, должно исполниться... сия великая и достохвальная черта Слова Божия по соразмерности и в возможном количестве находится также и в человеке, Его образе... Способность сия в человеке несравненна; ибо она есть превосходнейшая в нем черта образа</p>	<p>«Размышлял ли когда-нибудь ты, словесное творение¹ Божие, — ты <i>глаголивый</i> (Иов. 38: 14), как назвал тебя праведный Иов, не знаю, в похвалу ли твоей природе, или в укоризну твоему многоглаголанию, — размышлял ли, любомудрствовал ли ты о слове, восходил ли мыслию к его началу, созерцал ли его достоинство и силу на высоте его? — Где начало слова? — На небесах, превыше небес, в вечности, в Боге. <i>В начале бе Слово, и Слово бе к Богу; Сей бе искони к Богу</i> (Ин. 1: 1, 2). Какое достоинство слова? — Достоинство Божественное: <i>Бог бе Слово. Сын Божий, для выражения Своих Божественных свойств, не нашел в языке человеческом лучшего наименования, как наименование Слова: нарицается имя Его Слово Божие</i> (Апок. 19: 13). Какую силу имеет слово? — Силу <i>вседетельную: вся тем быша</i>; словом сотворен видимый мир; <i>Словом Господним небеса</i></p>

Бога-Слова, и представляет точнейшую идею, разительнейшее между ими соотношение... Бог глаголет к несуществующей вселенной и вселенная отвечает: се аз... Человек в сем отношении есть истинный образ Творца своего. Ежели он подобно Ему и не может производить существа из ничтожества... то кто в состоянии изъяснить все то могущество, которым вооружил его Бог Слово, ниспослав ему дар слова, или глагол в нисшем подражании Самому Себе?.. Кто в состоянии поведать все силы человека, в сем подобии его с Богом-Словом заключающиеся?... Какое неограниченное влияние имеет глагол или слово человеческое на все порядки и царства духовные, нравственные и естественные?.. Ничто так не сильно, не плодотворно, как глагол или слово. Оно в человеке не творит того, чего нет, но творит то, что есть... Оно делает из человека все то, что он есть, а ежели человек хочет, то и все то, что он должен быть... **Слово**

утвердишася (Пс. 32: 6). Скажешь, что это не такое слово, как у тебя и у меня. Так. Слово Божие бесконечно выше слова человеческого. Но поелику ты сотворен по образу Божию: то и в слове твоём должен быть некий образ слова Божия и силы его, если ты не затмеваешь его злоупотреблением слова, если не обессиливаешь слова невниманием и легкомыслием. *Слово поставило человека на лестнице творений выше всего земного, и выше луны и солнца;* слово соединило людей в общества, создало города и царства; в слове живет и движется знание, мудрость, закон; словом образуется, поощряется и распространяется добродетель; *слово в молитве восходит к Богу, беседует с Ним, и приемлет от Него просимое.* Мир видел, что слово подобострастных нам человеков, в союзе с истиною боговедения и правдою веры, и в следствие сего в союзе с Словом и Духом Божиим, владычествовало над природою, исцеляло больных, прогоняло темныя силы, воскрешало мертвых. Видите ли,

питает его истиною. Слово открывает ему Бога, сношения его с Ним, религию, средства ко спасению и вечное его предопределение. Без него человек был бы почти то же, что скот, а чрез него он может вознестись превыше самого себя и учиниться существом прославленным, божественным, святым Ангелом, Архангелом и самим богом... Глагол или слово вселяет в нас божественную веру, неразлучную с любовью, которая может нас возводить до самого Бога; ибо, как говорит св. Павел, *вера от слуха, слух же глаголом Божиим* (Рим. 10: 17), к коему путем или проводником служит глагол человека... **[и в царстве физическом] все, что ни происходит, не иначе происходит, как чрез слово и глагол. Оно строит здание, насаждает растения, распоряжается всеми действиями и т. д.... так сказать до бесконечности умножая силы природы... Я не стану описывать противной стороны сей картины: горестно и вспомнить, до какой**

какое сокровище расточает человек, какой высокий дар повергает и попирает, какую могущественную, животворную и благотворную силу делает бездейственной и мертвою, или напротив злотворною, когда употребляет слово не для истины, правды и благодати, но на празднословие, на срамословие, на ложь, на обман, на клевету, на злоупотребление клятвы, на распространение зломудрия! Не будьте к сему невнимательны или равнодушны, чтущие достоинство словеснаго существа и общества словесных существ; ревнуйте о достоинстве слова; одушевляйте и вооружайте ваше слово истиною и правдою, и, действуя им верно и твердо, не допускайте разливания *глаголов потопных* (Пс. 51: 6)» (Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 5. С. 452–453).

<p>степени поведением большей части людей сия превосходнейшая черта образа Бога Слова в них уничижена, обесчещена, осквернена! То, что сотворено для святого уподобления самому Богу, обращается нами прямо в пользу врага... так что человек тот самый дар, который ему дан для того, чтобы он чрез него был Богу подобен, превратил и обезобразил до такой степени, что чрез него же делается подобен Дьяволу» (Дютуа-Мамбрини Ж. Ф. Божественная философия. Ч. 2. С. 18–28).</p>	
---	--

Примечание к таблице 11: Обратим внимание, что два выделенных прямым полужирным шрифтом фрагмента Дютуа сходятся у святителя Филарета в один, куда введена мысль о Церкви: «...в союзе с истиною боговедения и правдою веры, и вследствие сего в союзе с Словом и Духом Божиим...», — упоминание о «союзе со Словом и Духом Божиим», очевидно, не может быть прочитано иначе.

Таблица 12.

Митр. Платон (Левшин)	Свт. Филарет (Дроздов)
«Два храма невместимого Божества наша мысль представить может, а именно: видимый сей мир и церковь. Ибо как весь мир Бог присутствием Своим наполняет, так и в церкви Своей особенным обитает Он образом. Но мир состоит из разных одушевленных вещей, а Церковь из одних добродетельных душ» (Платон (Левшин), митр. Назидательные слова. Т. 1. С. 329).	«Так мы видим <i>невидимая Божия от создания мира твореньми помышляема</i> и говорим: природа есть храм Творца... Так и Апостол, приметив, как Бог действует в избранных Своих, <i>еже хотети и еже деяти</i> , приветствует их: <i>вы есте церкви Бога жива, и дух Божий живет в вас</i> » (Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 129).

Таблица 13.

Цитация Писания в словах на освящение храмов 1808—1822 г.

	1808 г.	1811 г.	1812 г.	1814 г.	1816 г.	1817 г.	1820 г.	1822 г.
В. 3.	3	10	10	12	34	12	12	14
Н. 3.	4	12	25	3	14	5	15	14

Таблица 14.

	«Слово в Великий пяток» 1815 г.	«Слово в Великий пяток» 1816 г.	«Слово в Великий пяток» 1817 г.	«Слово» перед погр. гр. Строганова 1817 г.
В. 3.	12	5	7	9
Н. 3.	18	30	29	31

Таблица 15.

Свт. Григорий Палама	Свт. Филарет (Дроздов)
<p>«Во время же молитвы Он таким образом просиял и неизреченным образом открыл избранным из Учеников неизреченный оный Свет, в то время, как при этом присутствовали верховные из пророков, дабы явить, что молитва является подательницей сего блаженного видения, и дабы мы познали, что чрез приближение к Богу, достигаемое добродетелью, и чрез единение с Ним нашего ума, происходит и является оное Осияние... Господь же наш Иисус Христос внутри себя имел оное Сияние; поэтому ни в молитве, осиявающей тело божественным Светом, не имел Он нужды, но этим показал: на основании чего Святым будет приходиться озарение Божие, и каким образом...</p>	<p>«Всмотримся еще раз прилежно в изображение Преображения Господня у Евангелиста: <i>взыде на гору помолитися. И бысть, егда моляшеся, видение лица Его ино,</i> и проч. Если смеем мы по сим чертам угадывать сердечную тайну Божественного Иисуса: кажется, на пути к Фавору в прямом и непосредственном намерении Его было не преобразование, но просто молитва: <i>взыде на гору помолитися.</i> Кажется, и на самой горе, в самые минуты преобразования, собственною целию действия Его была только молитва: <i>бысть егда моляшеся.</i> Размышляющему не покажется невероятною и та догадка, что предметом сей молитвы Спасительской долженствовало быть приготовление Себя и учеников к приближающемуся Своему страданию и крестной смерти, о чем Он не задолго пред сим открылся ученикам (Лк. 9: 22), и о чем в самое время Преображения беседовали с</p>

Итак, следовательно тем Светом просияли и поклоняемое (божественное) тело Христово и одежды, но не в равной силе света: потому что лице Его просветилось как солнце, одежды же стали светлыми, как прилегающие к Его телу...

...онный Свет, силою которого одежды Христовы стали сияющими и белыми, был паче-естественным: потому что не является свойством чувственного света делать белым и сияющим то, на что он падает» (Григорий Палама, свт. Гомилии. Ч. 2. С. 88–89, 95–96).

Ним Моисей и Илия (9: 31). Как же среди молитвы о страдании открылась слава? — Как самородный, так сказать, цвет и плод обильной живою силою молитвы. Дух молитвы, сливаясь с Духом Божиим, исполнил светом душу Иисусову; преизбыток сего света, не удерживаясь в душе, пролился на тело — и просиял в лице; не вмещаясь и здесь, осиял и преобразил самую одежду; расширяясь еще далее, объял души Апостолов — и отразился в восклицании Петровом: *добро есть нам zde быти*; прошел в область внутреннего мира — и привлек оттоле Моисея и Илию; достиг самых недр Отца Небесного — и подвигнул любовь Его к торжественному свидетельству о возлюбленном: *Сей есть Сын Мой возлюбленный*. О, чудо молитвы, единым действием объемлющей небо, и землю, и самое Божество!» (Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт. Сочинения... Т. 1. С. 106).