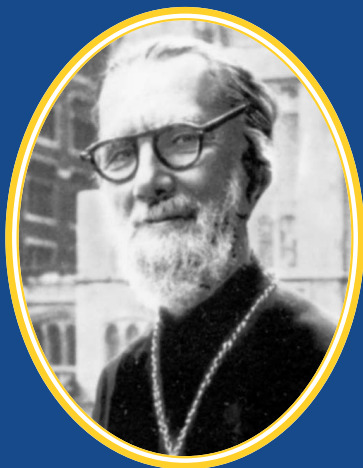
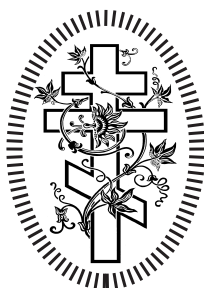


ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ



ПУТИ РУССКОГО
БОГОСЛОВИЯ

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ



РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Серия самых выдающихся книг великих русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения:

Св. митр. Иларион	Лешков В. Н.	Соловьев В. С.
Св. Нил Сорский	Погодин М. П.	Бердяев Н. А.
Св. Иосиф Волоцкий	Беляев И. Д.	Булгаков С. Н.
Иван Грозный	Филиппов Т. И.	Хомяков Д. А.
«Домострой»	Гиляров-Платонов Н. П.	Шарапов С. Ф.
Посошков И. Т.	Страхов Н. Н.	Щербатов А. Г.
Ломоносов М. В.	Данилевский Н. Я.	Розанов В. В.
Болотов А. Т.	Достоевский Ф. М.	Флоровский Г. В.
Пушкин А. С.	Одоевский В. Ф.	Ильин И. А.
Гоголь Н. В.	Григорьев А. А.	Нилус С. А.
Тютчев Ф. И.	Мещерский В. П.	Меньшиков М. О.
Св. Серафим Саровский	Катков М. Н.	Митр. Антоний Храповицкий
Муравьев А. Н.	Леонтьев К. Н.	Поселянин Е. Н.
Киреевский И. В.	Победоносцев К. П.	Солоневич И. Л.
Хомяков А. С.	Фадеев Р. А.	Св. архиеп. Иларион (Троицкий)
Аксаков И. С.	Киреев А. А.	Башилов Б.
Аксаков К. С.	Черняев М. Г.	Концевич И. М.
Самарин Ю. Ф.	Ламанский В. И.	Зеньковский В. В.
Валуев Д. А.	Астафьев П. Е.	Митр. Иоанн (Снычев)
Черкасский В. А.	Св. Иоанн Кронштадтский	Белов В. И.
Гильфердинг А. Ф.	Архиеп. Никон (Рождественский)	Распутин В. Г.
Кошелев А. И.	Тихомиров Л. А.	Шафаревич И. Р.
Кавелин К. Д.		

ПРОТ. ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ

**ПУТИ
РУССКОГО
БОГОСЛОВИЯ**

**МОСКВА
Институт русской цивилизации
2009**

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

Книга «Пути русского богословия» великого русского мыслителя Георгия Васильевича Флоровского — одно из главных произведений русской философии, наиболее верно отражающее основные этапы развития русской мысли, которая, по своей сути, есть мысль религиозная. Флоровский исследует религиозную жизнь русского народа на протяжении всей его истории, показывает ее как ожесточенную борьбу с внешними и внутренними врагами и препятствиями. Противостояние внешним влияниям, столкновения с Западом и реформы Петра, разрушительная работа масонов и нигилистов — всем явлениям дается глубокая оценка с православных позиций. Флоровский учил, что началась новая эра в истории христианства, которая характеризуется огромным распространением борьбы против Бога и безбожным бунтом. Один из путей к победе над ним состоит в том, чтобы излечить умы людей от одержимости силами зла при помощи развития целостной системы христианской мысли. «Пути русского богословия» стали признанным справочником по истории русской духовности.

ISBN 978-5-902725-30-5

© Институт русской цивилизации, 2009.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Выдающийся русский философ, ученый и религиозный мыслитель Георгий Васильевич Флоровский (28.08.1893–11.08.1979) родился в Елизаветграде в семье священнослужителя. Отец его был ректором Духовной семинарии. Флоровский поступил в Одесский университет на историко-филологический факультет, занимался также историей философии и естественными науками (его экспериментальная работа по физиологии слюноотделения была одобрена И. П. Павловым и опубликована в Записках Академии наук за 1917 г.). В 1918–19 гг., закончив университет и сдав магистерский экзамен по философии, был принят приват-доцентом на кафедру философии. В январе 1920 г. эмигрировал вместе с родителями в Болгарию, где участвовал в создании Русского религиозно-философского общества. В 1923 г. в Праге защитил диссертацию по истории философии Герцена. В 1926 г. приглашен профессором кафедры патрологии Русского института богословия в Париже. В 1932 г. принял священство. Начало Второй мировой войны застало его в Югославии, откуда он только после войны смог вернуться в Париж, где возобновил преподавательскую деятельность. В 1948 г. Флоровский переехал в США, где преподавал, а затем стал деканом Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. В 1956 г. приглашен профессором по истории Восточной церкви в Гарвардский университет, затем работал в Принстоне.

Из всех русских богословов о. Георгий является наиболее верным православному учению. Он стремился точно придерживаться Священного Писания и патристической традиции.

Он отвергает учение о Боге как о всеединстве: творя мир, Бог творит реальность, отличную от него. Флоровский определенно враждебен софиологии о. П. Флоренского и о. С. Булгакова; он полагает, что литургические тексты и православная иконография не подтверждают их теорий.

Сотворение человека как свободной деятельной личности есть кенозис божественной воли, проистекающий из любви Бога к творению. Душа и тело человека представляют собой 2 стороны единого живого существа. В результате первородного греха связь между душой и телом становится непрочной; человек становится смертным. Смерть есть не простое отделение души от тела, а смерть человека, как такового, т. к. «душа без тела – это призрак. Смерть человека становится космической катастрофой, т. к. в умирающем природа теряет свое бессмертное средоточие и сама, как таковая, умирает в человеке» («Смерть на кресте»).

Победа над смертью была достигнута Христом. Когда в соответствии со Своей человеческой природой Он умер на кресте, Его душа отделилась от тела, но Его Божественность осталась неотделимой от Его души и от Его тела, утверждает отец Георгий, опираясь на авторитет св. Иоанна Дамаскина. Вследствие этого Его тело после смерти не подверглось разложению и было Им воскрешено. Его сошествие в ад означает сошествие не в самые глубины преисподней, а в Гадес – жилище ветхозаветных святых; такой смысл имеют слова «разбить оковы смерти». Благодаря Христу, восстанавливающему единство души и тела, наша смерть также больше не смерть, а «сон», как сказал св. Иоанн Златоуст.

О. Георгий подчеркивает исторический характер христианского мировоззрения в противоположность греческому, придавая этому большое значение. Для греков все временное относится к низшей сфере бытия; во времени нет творческого начала, а только циклы, периодические повторения всего прошедшего. Согласно христианскому взгляду, время не круг, а линия, имеющая начало, конец и цель. Исторический процесс, являющийся единственным в своем роде во времени, состоит из творческих актов, которые определяют судьбу человеческой личности.

О. Георгий, отрицая перевоплощение, утверждает, что всеобщее воскресение не есть всеобщее спасение. Одной жизни на земле достаточно для того, чтобы человек сделал выбор и проявил либо стремление к добру, либо своевольное упрямство, заслуживающее осуждения и вечных мук.

О. Георгий, подкрепляя все свои важные богословские положения ссылками на восточных Отцов Церкви, заявляет, что его цель – создание «неопатристического синтеза».

В своих статьях «Проблемы христианского объединения» он выступает против «теории церковных разветвлений». Он говорит, что не существует «ветвей с равными правами», но допускает, что «больные ветви не отсыхают сразу». Говоря о римской католической Церкви, он заявляет, что в ней «нет достаточно твердого и ясного выраженного сознания, что даже после вознесения Христос действительно и непосредственно, хотя и невидимо, пребывает в земной исторической Церкви и управляет ею. Отсюда необходимость и возможность идеи наместника Христа, который в известном смысле заменяет Его в истории». Для христианского объединения «фактическая совместная работа важнее, чем прямое обращение к вопросу об объединении. В этом отношении сотрудничество в богословских исследованиях и обмен знаниями, несомненно, представляют собой действительный акт единения, поскольку это является выражением солидарности в стремлении к христианской истине».

О. Георгий оказал большую услугу развитию русского богословия своей замечательной работой «Пути русского богословия». В начале своей книги он ставит важный вопрос относительно причин «позднего и запоздалого пробуждения русской мысли». Это удивительный факт, ибо русские – одаренный народ. Русские иконы, напр., «свидетельствуют о глубине, сложности и тонкости древнерусского духовного сознания и о творческой силе русского духа». Чтобы ответить на этот вопрос, О. Георгий исследует религиозную жизнь русского народа на протяжении всей его истории, а также его богословие. Он описывает эту жизнь как ожесточенную борьбу сначала с внешними, а потом, в новое время, с внутренними препятствиями.

В первой главе – «Кризис русского византийства» – он живо рассказывает о борьбе «двух истин» – Иосифа Волоколамского и Нила Сорского. Таким же волнующим является его повествование о таких моментах в духовной жизни нации, как «встреча с Западом» в XVI столетии, «противоречия XVII столетия», два зла (староверы и реформы Никона), влияние реформ Петра Великого на жизнь Церкви и значение движения масонов в XVIII столетии.

Даваемое им описание событий русской религиозной жизни со времен Александра I проливает довольно яркий свет на данное положение дел. Он пишет о длительной полувековой борьбе за перевод Священного Писания с церковнославянского на русский, о деятельности митрополитов – Филарета Московского, Филарета Киевского и Филарета Черниговского, о славянофилах, нигилизме, о работах «исторической школы» во 2 пол. XIX в., о деятельности К. П. Победоносцева, прокуратора Св. Синода, об учении В. С. Соловьева, о религиозных и философских работах его многочисленных последователей, о споре относительно догматического развития и, наконец, о трактовке религиозных тем в произведениях поэтов – «декадентов» и «символистов» – в начале XX в.

О. Георгий приводит некоторые примечательные факты, относящиеся к юности Писарева, Добролюбова и др. людей, показывающие, что русские интеллигенты, даже когда они приходят к отрицанию Церкви и исторической религии, в большинстве своем глубоко религиозны по темпераменту. В своих страстных поисках новых путей, ведущих к полноте истины, русский народ часто оказывается на краю пропасти. Так, напр., Мережковский начал бояться, что он впадает в «ересь Астартизма, которая имеет в виду не святое единство духа и плоти, а их кощунственное смешение и осквернение духа плотью».

О. Георгий сообщает много сведений о ценных работах, которые никогда не увидели света или были надолго задержаны из-за неумеренного надзора государства и Синода. Напр., «блестящая книга проф. М. Д. Муретова против Ренана была задержана цензором потому, что автор начинал с изложения ложного учения, которое собирался критиковать. Это не было признано благоразумным. Публика продолжала тайно читать Ренана, а направленная

против него книга Муретова была задержана приблизительно на 15 лет. Т. о., создавалось впечатление, что запреты проистекали из неспособности к самозащите. Кроме того, слишком часто делались попытки защитить то, что не могло быть защищено, и это подрывало доверие. Народ утратил энтузиазм, когда призвание учителя было подменено обязанностями надсмотрщика».

Книга о. Георгия содержит много острых и ценных замечаний о выдающихся людях, событиях и тенденциях религиозной жизни. Не всегда можно с ними согласиться; часто они слишком суровы, напр. когда автор обвиняет многих из критикуемых им людей в отсутствии понимания смысла истории или церковной жизни. Однако его суждения всегда интересны и привлекают внимание читателя. Книга содержит обширную библиографию, занимающую 54 страницы.

В конце книги о. Георгий ставит вопрос о том, почему в истории русской культуры было так много периодов, когда ее развитие прерывалось, так много случаев отвержения старого и страстного принятия нового, так много разочарований и мучений. Между прочим, он указывает на русскую «универсальную отзывчивость» как на «фатальный и сомнительный дар».

Слишком впечатлительный ум порождает «синкретизм» вместо стремления к синтезу. Он обвиняет русский национальный характер в неустойчивости и непостоянстве в любви, в тенденции к «медлительному раздумью на роковых перепутьях» при отсутствии решимости на ответственный выбор. Раздвоенность любви, утверждает он, часто приводит русскую душу к трагедии демонической одержимости. Выход из этих бедствий нужно искать в духовной дисциплине и, в частности для теологической мысли, в возврате к стилю и методам Отцов Церкви.

О. Георгий учил, что началась новая эра в истории христианского мира, она характеризуется огромным распространением безбожного бунта и борьбы против Бога. Один из путей победы над ним состоит в том, чтобы излечить умы людей от одержимости силами зла при помощи развития богословия, задача которого – выработать целостную систему христианской мысли.

Н. Лосский

ВВЕДЕНИЕ

Памяти родителей

Эта книга задумана как опыт исторического синтеза, как опыт по истории русской мысли. Синтезу предшествуют годы анализа, многие годы медленного чтения и размышлений, еще с давних юношеских дней. И прошлая судьба русского богословия была для меня всегда историей творимой современности, в которой нужно было найти самого себя. Этим не нарушается историческое беспристрастие. Беспристрастие не есть безучастие, не есть равнодушие, не есть отказ от оценок. История есть истолкование событий, вскрытие их значения и смысла. Историк никогда не должен забывать, что изучает он и описывает творческую трагедию человеческой жизни. Не должен, ибо и не может. Беспредпосылочной история никогда не бывает и не будет.

Изучение русского прошлого привело меня и укрепило в том убеждении, что православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник созидательного вдохновения. Умственный отрыв от патристики и византизма был, я уверен, главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии. История этих неудач рассказана в этой книге. И все подлинные достижения русского богословия всегда были связаны с творческим возвращением к святоотеческим истокам. В исторической перспективе с особенной очевидностью открывается, что этот узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь. Но этот возврат к отцам должен быть не только ученым, не только историческим, но духовным и молитвенным возвратом,

живым и творческим восстановлением самого себя в полноте церковности, в полноте священного предания.

Нам дано жить в эпоху богословского пробуждения, сказывающегося уже повсюду в разделенном христианском мире. С тем большим вниманием приходится теперь пересматривать и припоминать все уроки и заветы прошлого, иногда жестокие, иногда вдохновительные. Но подлинное пробуждение начинается только тогда, когда и в прошлом, и в настоящем слышатся не только ответы, но и вопросы. И неистощимая сила отеческого предания в богословии всего более определяется тем, что для Святых отцов богословие было делом жизни, духовным подвигом, исповеданием веры, творческим разрешением жизненных задач. Этим творческим духом навсегда оживлены те древние книги. И только через возвращение к отцам может восстановиться в нашем церковном обществе та здоровая богословская чуткость, без которой не наступит искомое православное возрождение. Среди церковных служений в наше время богословское исповедничество приобретает особенную важность как воцерковление мысли и воли, как живое вхождение в разум истины. **Vos exemplaria graeca nocturna versate manu, versate diurna.** В отеческом истолковании Православие вновь открывается как побеждающая сила, как сила, перерождающая и утверждающая жизнь, и не только как тихая пристань для усталых и разочарованных душ, — не только как конец, но как начало, начало подвига и творчества, «новая тварь».

Оканчивая эту книгу, я с благодарностью вспоминаю всех тех, кто помогал или помог мне в моей работе примером или советом, книгами и справками, возражениями, сочувствием или упреком. С благодарностью вспоминаю и о тех библиотеках или книгохранилищах, гостеприимством которых пользовался за долгие годы своих занятий. Одно имя я должен здесь назвать, дорогое для меня имя покойного П. И. Новгородцева, образ верности, никогда не умирающий в памяти моего сердца. Ему я обязан больше, чем сколько можно выразить словом. *«Закон истины был во устах его»* (Малах. 2:6).

Upton Rectory, Berks. 2 (15).IX.1936.

1. КРИЗИС РУССКОГО ВИЗАНТИНИЗМА

1. В истории русской мысли много загадочного и непонятного. И прежде всего, — что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание? Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли? С изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь, тихую и молчаливую. И недоумевает, что это. Молчит ли она и безмолвствует в некоем раздумьи, в потаенном богомыслии, или в косности и лени духовной, в мечтаниях и полусне?

Сейчас уже никто не решится вместе с Голубинским сказать, что Древняя Русь вплоть до самого Петровского переворота не имела не то что образованности, но даже и книжности, а много-много разве грамотность. Сейчас это только курьезно, даже не задорно и не остро. И вряд ли кто повторит теперь с Ключевским, что древнерусская мысль, при всей ее формальной напряженности и силе, так и не выходила никогда за пределы «церковно-нравственной казуистики». Ведь во всяком случае, кроме «Вопрошаний Кирика» есть и Поучение Мономаха. За молчаливые допетровские века многое было испытано и пережито. И русская икона с какой-то вещественной бесспорностью свидетельствует о сложности и глубине, о подлинном изяществе древнерусского духовного опыта, о творческой мощи русского духа. С основанием говорят о русской иконописи как об «умозрении в красках».

И все же древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой. Русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве.

Эта невысказанность и недосказанность часто кажется болезненной. Иногда здесь видели простую отсталость и примитивность, и объясняли это византийскими связями Древней Руси, роковым влиянием жалкой Византии, – такова была в сущности точка зрения Чаадаева (*«la misérable Byzance»*). Такое толкование во всяком случае недостаточно. В X веке Византия вовсе не была в упадке. Напротив, это была одна из эпох византийского расцвета и возрождения. И более того, в X веке Византия была, строго говоря, единственной страной, подлинно культурной во всем «европейском» мире. Да и много позже Византия остается живым культурным очагом, творческое напряжение не падает, и в самый канун политического распада и крушения Византийская культура и религиозность переживают новый подъем, отблеск которого ложится и на все итальянское Возрождение. Во всяком случае, приобщение к Византийской культуре никак не могло замыкать или изолировать Древнюю Русь от «великих семейств рода человеческого», как то казалось Чаадаеву. Вообще нельзя объяснять трудности древнерусского развития из бескультурности. Древнерусский кризис был кризисом культуры, а не бескультурности или некультурности. Мысленная нераскрытость древнерусского духа есть следствие и выражение внутренних трудностей или «апорий». Это был подлинный кризис культуры, кризис Византийской культуры в русском духе. В самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения Византийские традиции прервались. Византийское наследие было оставлено и полузабыто. В этом отречении «от греков» завязка и существо Московского кризиса культуры.

Сейчас уже не нужно доказывать, что в истории древнерусской культуры и письменности есть «хронология». Сейчас перед внимательным историком настолько открывается все многообразие явлений и взаимная несоизмеримость отдельных исторических моментов и формаций, что уже не приходится искать единой общей «формулы» или обозначения для всей «Древней России», точно действительно она была на одно лицо – от Владимира Святого до Тишайшего Царя. В действи-

тельности это не один, но много миров. И кроме того, никак нельзя строить и толковать русскую историю как некий обособленный и замкнутый исторический процесс. Русская история вовсе не так уже была изолирована и разобщена с «великими семействами рода человеческого».

2. История русской культуры начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории. Это совсем не значит, будто не было языческого прошлого. Оно было, и побледневшие, а иногда и очень яркие следы его и воспоминания надолго сохраняются и в памяти народной, и в быту, и в самом народном складе. И более того, с основанием Влад. Соловьев говорил о Крещении Руси Владимиром как о национальном самоотречении, как о перерыве или разрыве национальной традиции. Крещение действительно означало разрыв. Язычество не умерло и не было обессилено сразу. В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя, уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная. И в сущности слагались две культуры: дневная и ночная. Носителем «дневной» культуры было, конечно, меньшинство, – впрочем, ведь так всегда бывает, и уравнивание духовных потенциалов не есть свидетельство жизнедеятельности и жизнеспособности исторических формаций. Заимствованная византино-христианская культура не стала «общенародной» сразу, а долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного меньшинства. Это было неизбежной и естественной стадией процесса. Однако нужно помнить: история этой дневной христианской культуры во всяком случае еще не исчерпывает всей полноты русской духовной судьбы. В подпочвенных слоях развивается «вторая культура», слагается новый и своеобразный синкретизм, в котором местные языческие «переживания» сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения. Эта вторая жизнь протекает под спудом и не часто прорывается на историческую поверхность. Но всегда чувствуется под ней, как кипящая и бурная лава. Грань между этими

двумя социально-духовными слоями всегда была подвижной и скорее расплывчатой. Ее постоянно размывало осмотическими процессами, которые шли с двух сторон. Но не в полной независимости раздельность слоев. Важнее различие духовных и душевных установок. Это различие в данном случае можно так определить: «дневная» культура была культурой духа и ума, это была и «умная» культура; а «ночная» культура есть область мечтания и воображения.

В сущности, внутренняя динамика культурной жизни всегда определяется взаимодействием таких установок и устремлений. Болезненность древнерусского развития можно усмотреть, прежде всего, в том, что «ночное» воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от «умного» испытания, проверки и очищения. Странную живучесть синкретических «басен» замечали уже сами древние полемисты и проповедники. Впоследствии в этой вольности народного воображения усмотрели одну из основных черт русского народного духа. Это и верно, и сразу нуждается в оговорках. Во всяком случае, здесь перед нами историческая величина, а не доисторическая и уж никак не внеисторическая. Иначе сказать: продукт развития, итог процесса, исторический сросток, а не только и не просто врожденная черта или свойство, сохранившееся несмотря на переливы истории.

Можно еще и так выразиться. Изъян и слабость древнерусского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического закала (и совсем уже не в чрезмерности аскетизма), в недостаточной «одухотворенности» души, в чрезмерной «душевности» или «поэтичности», в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности. Здесь источник того контраста, который можно описать как противоположность византийской «сухости» и славянской «мягкости».

Нужно различать: речь идет сейчас не о недостаточности «научного» рационализма, – разложение «душевности» рассудком или рассудочным сомнением есть снова болезнь, и не меньшая, чем и сама мечтательность; речь идет о духов-

ной сублимации и преображении душевного в духовное через «умную» аскезу, через восхождение к умному видению и созерцаниям.

Путь идет не от «наивности» к «сознательности», и не от «веры» к «знанию», и не от доверчивости к недоверию и критике. Но есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения, от «психического» к «пневматическому». И этот путь трудный и долгий, путь умного и внутреннего подвига, путь незримого исторического делания.

В кругу таких духовно-психологических апорий разыгрывается, прежде всего, трагедия русского духа.

Разрыв двух слоев есть только одно и самое формальное проявление этого трагизма. И не следует сводить его к таким формальным категориям, к морфологии или структуре народного духа. Историческая судьба исполняется в конкретных событиях и решениях, в нерешимости или решительности пред конкретными жизненными задачами.

3. Русь приняла Крещение от Византии. И это сразу определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь. Это сразу включило ее в определенный и уже сложившийся круг связей и воздействий. Крещение было пробуждением русского духа, – призыв от «поэтической» мечтательности к духовной трезвости и раздумью. И вместе с тем – через Христианство Древняя Русь вступает в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим культурным миром. Конечно, никак нельзя и не следует представлять себе Крещение Руси как единичное событие, для которого можно назвать определенную дату. Это был сложный и очень многообразный процесс, длительный и прерывающийся, растягивающийся даже не на десятилетия, а на века. И начался он во всяком случае раньше Владимира.

«Христианство до Владимира» есть гораздо большая и более определенная величина, чем то привычно думать. И

уже до Владимира начинают устанавливаться культурные и религиозные связи Киева с Симеоновской Болгарией, может быть, – и с Моравией. Это было вхождением в права на Кирилло-Мефодиевское наследство. Византийское влияние не было только прямым и непосредственным, – и, кажется, именно не прямое влияние было и первым по времени, и самым значительным, и решающим. Решающим было принятие Кирилло-Мефодиевского наследства, а не прямое восприятие Византийской культуры. Непосредственное духовно-культурное соприкосновение с Византией и с греческой стихией было уже вторичным. Можно, кажется, говорить даже о столкновении и борьбе стихий и влияний, болгарского и греческого, в древнем Киеве. Однако историю этой борьбы в подробностях мы во всяком случае не знаем и не можем ее разгадать и восстановить. И не следует преувеличивать различие и расхождение этих соперничающих влияний.

В недавнее время была брошена мысль, что «греческая вера» и «болгарская» в сущности совсем не совпадали, что на самой заре русского христианства сталкиваются два религиозных идеала или две доктрины, и побеждает не то радостное Евангельское христианство, которым зажегся и возгорелся Владимир Святой, но какая-то иная и «мрачная религиозная доктрина» – т. е. богомилство (Н. К. Никольский, отчасти Приселков). Против этого смелого домысла многое можно сразу же возразить. Во-первых, есть непонятное недоразумение в попытках выводить «веру Владимира», это «жизнерадостное и торжествующее христианское мировоззрение», «свободное от аскетического ригоризма», – из Болгарии.

Из Болгарии времен Космы пресвитера уместнее выводить именно «мрачную доктрину», – ведь богомилство было как раз «болгарской ересью». Во-вторых, вряд ли дозволительно стилизовать все Печерское благочестие под стать этой «мрачной доктрины» и сводить все Печерские подвиги к изуверству. Во всяком случае в такую характеристику не уместится сам преподобный Феодосий, менее всего «мрачный», а между тем, несомненный грекофил, прямо связанный со Сту-

дийской обителью. Да и «греческую веру» не приходится воображать себе на одно лицо. Здесь нужна большая осторожность и точность в различении (срв. Симеон Новый Богослов и его противники, тот же XI век). В-третьих, возбуждается сомнение о самом деле Кирилла и Мефодия, не было ли оно скорее ошибкой или большой неосторожностью (Г. Г. Шпет, Г. П. Федотов). Не означает ли славянский язык Церкви «отрыв от классической культуры», – перевод заслоняет оригинал, устраняется неизбежность знать по-гречески, подобно тому, как на Западе латинский язык Церкви был обязательным.

О том, что «отсутствие классического наследия» есть одна из главных черт различия между русской и «европейской» культурами, говорили уже давно, говорили именно славянофилы, в частности Иван Киреевский. Однако и здесь не годится упрощать. То верно, что в древнем Киеве не знали ни Гомера, ни Вергилия. Но ниоткуда не видно, что этому помешал именно славянский язык богослужения. И во всяком случае, это уже не ответственная гипербола говорить, что на Руси получили из Византии только Библию, «одну книгу», из всего богатства христианского эллинизма. Ведь во всяком случае была переведена не только Библия, но и длинный ряд других и довольно разнообразных памятников и творений. Верно и то, что «научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует» в древнерусском культурном запасе. Но опять-таки не славянский язык тому виною.

И самое главное, нельзя так принижать сам факт или процесс переводов. Ведь перевод Библии всегда бывал подлинным событием в народной судьбе, означал всегда известный сдвиг и подвиг. Постоянное слышание Евангелия на близком языке за богослужением, конечно, заставляло и очень помогало помнить о Христе и хранить Его живой образ в сердце. Но и вообще для перевода требуется большое творческое напряжение, великая изобретательность и находчивость, и не только на слова. Переводить – это значит мысленно бдительно и испытывать. Это совсем не только простое упражнение или формальная гимнастика мысли. Подлинный перевод всегда соизначает и

становление самого переводчика, его вхождение в предмет, т. е. обогащение самого его события, не только расширение его кругозора. Вот в этом и состоит непреложное значение Кирилло-Мефодиевского дела. Это было становление и образование самого «славянского» языка, его внутренняя христианизация и воцерковление, преображение самой стихии славянской мысли и слова, славянского «логоса», самой души народа. «Славянский» язык сложился и окреп именно в христианской школе и под сильным влиянием греческого церковного языка, и это был не только словесный процесс, но именно сложение мысли. Влияние христианства чувствуется значительно дальше и глубже собственно религиозных тем, чувствуется в самой манере мысли.

Так в начале XI века на Руси в обращении оказывается вдруг целая литература на близком и вполне доступном языке. В сущности для русского книжника стал и был доступен весь письменный запас Симеоновской Болгарии. Ягич в свое время говорил о письменности Симеонова века, что она «могла по богатству литературных произведений церковно-религиозного содержания смело стать наряду с самыми богатыми в то время литературами, греческой и латинской, превосходя в этом отношении все другие европейские литературы». Современный историк славянской письменности вполне может присоединиться к этой оценке.

Во всяком случае кругозор древнерусского книжника нельзя назвать узким. Скорее была противоположная трудность и опасность: перенос целой литературы мог подавлять русского книжника и книгоочия, – открывался перед ним новый и очень богатый, но и чужой еще мир, скорее слишком богатый, слишком далекий от окружающей и родной жизни. Снова требовалось, прежде всего, психологическое самопреодоление и самоотвлечение.

Усвоение болгарской письменности, конечно, не следует представлять себе как единократный акт или некое единичное событие. В действительности это «усвоение» означает вот что: болгарская письменность становится своей для русского книж-

ника, источником, из которого можно было черпать, когда понадобится. Болгарская письменность, впрочем, не заслоняла греческой, в XI веке, по крайней мере. При Ярославе, во всяком случае, в Киеве (и, кажется, при Софийском соборе) работает целый кружок переводчиков с греческого, и с работой этого кружка связано вхождение в славянский оборот длинного ряда памятников, неизвестных в Симеоновской Болгарии. «И бе Ярослав любя церковные уставы, попы любяше повелику, излиха же черноризцы, и книгам прилежа, и почитая я часто в нощи и во дни. И собра писцы многы, и прекладаше от грек на словенское письмо, и списаше книги многы, и сниска».

Интересно отметить: принесенная из Болгарии литература была связана главным образом с богослужебным обиходом (Священное Писание и отеческие творения тоже для чтения в храмах), а при дворе Ярослава переводили скорее книги исторические и мирские. Киев стоял на большой дороге, на перекрестке путей. Нельзя представлять себе Киевскую Церковь как нечто замкнутое и уединенное. В XI и XII вв. она довольно тесно связана и с Цареградом, и с Афоном, и с удаленной Палестиной, бывшей тогда в руках крестоносцев. И с Западом связи были постоянными и довольно развитыми. Мы можем довольно твердо судить, как отозвалось на Руси это усвоение Византино-христианской письменности, это приобщение христианской культуре. Ведь именно на этой литературе воспитались и первые русские летописцы, и первые русские агиографы, эти бытописатели новой и Святой Руси. Это были люди с определенным и чутким мирозерцанием, совсем не наивные простачки. В развитии русского летописания мы чувствуем всегда определенную религиозно-историческую тенденцию или идею.

Особого упоминания требуют несколько имен. Митр. Иларион, лучше всего известный именно как автор замечательного слова «О законе, Моисеем данном, и о благодати и истине», о котором даже придирчивый Голубинский принужден был отозваться как о «безупречной академической речи, с которой из новых речей идут в сравнение только речи Ка-

рамзина», – «не ритор худших времен греческого ораторства, а настоящий оратор времен его процветания» (Голубинский напоминает и ставит рядом еще «Слово о полку Игореве»). Это действительно превосходный образец ораторского искусства, – язык свободный и гибкий, чувствуется напряженность христианских переживаний, очень стройный и прозрачный план.

К тому же литературному типу относятся проповеди Кирилла Туровского.

О самостоятельности этих писателей говорить не приходится. Они находятся под определяющим влиянием Византийской письменности, повторяют чужие темы и достаточно известный материал. Но именно это важно и показательно для историка. Кирилл Туровский и сам напоминал, что учит он и пишет «не от себя, но от книг». И как умело и как свободно пишет он «от книг», – риторическая изысканность не подавляет живого сердечного чувства, в проповедях Кирилла много драматизма. Конечно, это только компиляция, но компиляция вдохновенная и живая. Нужно назвать еще Климента Смолятича, – «бысть книжник и философ так, якоже в Русской земли не башет», отзывается о нем Летопись; писал «от Омира, от Аристотеля и от Платона». Еще преподобного Авраамия Смоленского.

Все они принадлежали к меньшинству, конечно. Это была церковная интеллигенция, если угодно. Богословов не было в ее рядах, в эти ранние века. Но были люди подлинной церковной культурности и культуры.

Это были первые побеги русского эллинизма.

4. Татарское нашествие было народным бедствием и государственной катастрофой. «Погибель земли русской», по выражению современника, – «навождение погань». «Приде на ны язык немилостив, попустившу Богу, и землю нашу пусту створиша». И не следует смягчать красок в изображении этого разгрома и разрухи. Однако в истории русской культуры Татарское иго не было разделом эпох. Не наблюдаем ни рабочего перерыва, ни перелома творческих настроений и стремлений. Культура сдвигается или смещается к северу, это верно. Раз-

виваются новые центры, а старые запустевают. Но это было именно разрастанием уже ранее образовавшихся и сложившихся очагов, а не тем «переносом просвещения» с культурного Киевского юга на полудикий Северо-восток, о котором еще не так давно любили говорить историки. Север давно уже не был диким и девственным. Суздальская земля вовсе не была захолустьем, – напротив, лежала на перекрестке путей.

Во всяком случае, в истории русской культуры и письменности XIII век не был временем упадка и оскудения (срв. у В. М. Истрина). Именно к XIII веку относится ряд значительных идейно-культурных начинаний: Патерик Печерский, Толковая Палея и ряд других сводов противоиудейской полемики, не говоря уже о развитии летописания. Уже в памятниках XIII века чувствуются новые связи со славянским югом, с Далматинским побережьем. В XIV веке эти связи усиливаются и умножаются. Можно говорить о новом приливе югославянских влияний. И это было не только отражением, но прямым продолжением того нового культурного движения в Византии, которое удачно называют «Возрождением Палеологов». Оно захватывает новые югославянские державы. С Евфимиевской Болгарией в XIV веке Русь связана тесно.

В этом отношении интересен образ митр. Киприана. Родом из Тырнова, он подвизался в Студийском монастыре и на Афоне, и на русской кафедре он был греческим ставленником и избранником. Не сразу и с большой неохотой приняли его в Москве. Но это не помешало ему оставить очень заметный след в истории русской культуры. Киприан был большой книжник и книголюб, сам занимался переводами, не очень удачно, впрочем, – «все по-сербски написал». Всего значительнее были его литургические труды и заботы, – он старался провести на Руси литургическую реформу патр. Филофея Константинопольского, известного паламита. Кажется, ко времени Киприана относится принятие празднования Григорию Паламе в Русской Церкви. Киприан был убежденным нестяжателем. Он был чужаком и пришельцем в Москве. И вместе с тем он очень типичен для начинающегося движения, которое не он возбудил.

В XIV веке русские связи с Константинополем и с Афоном крепнут и оживляются. Вновь образуются и оживают здесь русские поселения. Многие живут здесь и занимаются перепиской книг. В русских монастырских книгохранилищах мы можем отметить приток рукописей и списков именно этого времени. Важнее, конечно, приток новых памятников. И снова это была целая литература – на этот раз мистическая и аскетическая. Ведь новое переводческое возбуждение на Афоне и в Болгарии связано с движением исихастов, с созерцательным пробуждением и подъемом. Именно в списках этого времени нам становятся в славянской письменности известны творения аскетических отцов, – «Постничество» Василия Великого, творения блаженного Диадокха, Исаака Сирина, Исихия, Лествица, Максима Исповедника «О любви к Еладии попу», «главизны» и отдельные «божественных песни желания» Симеона Нового Богослова, еще Диоптра инока Филиппа. Особо нужно отметить перевод Ареопagitик со схолиями, сделанный иноком Исаией на Афоне в 1371 году по поручению Серрского митрополита Феодосия.

На Руси было кому читать эти мистико-аскетические книги. XIV век был временем отшельнического и монастырского возрождения, – это век преподобного Сергия. В те же десятилетия мы наблюдаем и сильное напряжение нового византийского влияния в русском церковном искусстве, в иконописи прежде всего. Именно в XIV веке начинается творческий расцвет Новгородской иконописи. Достаточно назвать только изумительного Феофана Грека с его разыгранием красок. И он был не один, у него были достойные его ученики.

Таким образом, в XIV и отчасти еще в XV веке русская культура переживает новый приступ византийских воздействий. Но это был канун кризиса и разрыва. Правда, этот кризис назревал и разрыв готовился не в культурном самосознании. Прежде всего, это был национально сударственный кризис, связанный с государственным ростом Москвы, с пробуждением национального политического самосознания, с потребностью в церковно-политической независимости от Константинополя. В XIV веке с перерывами, но все время с

большой остротой и напряженностью, на эти темы идет спор между Москвой и Цареградом. Этот спор скорее обрывается, чем заканчивается. Повод к разрыву дает Флорентийский собор и поездка присланного из Греции митрополита Исидора, впоследствии кардинала, на этот «осмой неблагословенный собор». Греческое отступничество на этом соборе дало основание и повод провозгласить русскую независимость. Это был церковно-политический акт. Но он имел свои отражения и последствия и в культурном делании. Были причины и поводы усомниться и обеспокоиться о греческой вере. Падение Константинополя показалось апокалиптическим знамением и свидетельством (и так его восприняли не только на Руси). Уже много позже Курбский писал: «Яко разрешен бысть Сотона от темницы своей». И нужно представить себе, насколько и в XIV, и в XV веках религиозное сознание было встревожено и смущено эсхатологическим ожиданием и предчувствием вообще: «Грядет ночь, жития нашего престание».

«Се ныне оуже прииде отступление», – скажет вскоре Иосиф Волоцкий.

Именно в таких перспективах апокалиптического беспокойства вырисовываются первые очертания известной «теории Третьего Рима». Это была именно эсхатологическая теория, и у самого старца Филофея она строго выдержана в эсхатологических тонах и категориях. «Яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти».

Схема взята привычная из византийской апокалиптики: смена царств или, вернее, образ странствующего Царства, – Царство или Град в странствии и скитании, пока не придет час бежать в пустыню. В этой схеме два аспекта: минор и мажор, апокалиптика и хилиазм¹. В русском восприятии первичным и основным был именно апокалиптический минор. Образ Третьего Рима обозначается на фоне надвигающегося конца – «посем чаем царства, емуже несть конца». И Филофей напоминает апостольское предостережение: «Приидет же день Господень, яко тать в нощи».

Чувствуется сокращение исторического времени, укороченность исторической перспективы. Если Москва есть Тре-

тий Рим, то и последний, то есть: наступила последняя эпоха, последнее земное «царство», конец приближается. «Твое христианское царство инем не останется». С тем большим смирением и с «великим опасением» подобает блюсти и хранить чистоту веры и творить заповеди. В послании к великому князю Филофей именно предостерегает и даже грозит, но не славословит. Только уже вторично эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована официальными книжниками в панегирическом смысле. И тогда превращается в своеобразную теорию официозного хилиазма. Если забыть о Втором Пришествии, тогда уже совсем иное означает утверждение, что все православные царства сошлись и совместились в Москве, так что Московский Царь есть последний и единственный, а потому всемирный Царь. Во всяком случае, даже и в первоначальной схеме Третий Рим *з а м е н я е т*, а не продолжает Второй. Задача не в том, чтобы продолжить и сохранить непрерывность византийских традиций, но в том, чтобы *з а м е н и т ь* или как-то *п о в т о р и т ь* Византию, — построить новый Рим *в з а м е н* прежнего, павшего и падшего, на убылом месте. «Московские цари хотели быть наследниками византийских императоров, не выступая из Москвы и не вступая в Константинополь» (Каптерев).

В объяснении падения Второго Рима говорится обычно о насилии агарян, — и «агарянский плен» воспринимается как постоянная опасность для чистоты греческой веры, откуда и эта острая настороженность и недоверчивость в обращении с греками, живущими «во области безбожных турок поганского царя».

Так происходит сужение православного кругозора. И уже недалеко и до полного перерыва самой греческой традиции, до забывания и о греческой старине, то есть об отеческом прошлом. Возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, — замкнуться в случайных пределах своей поместной национальной памяти. Влад. Соловьев удачно называл это «протестантизмом местного предания». Конечно, не все так рассуждали, и подобные выводы были сделаны не сразу, — ско-

рее уже только позже, к середине XVI века. Но очень показательно, что при этом ведь доходило до полного выключения и отрицания греческого посредства и в прошлом, – ведь именно в этом весь смысл сказания о проповеди апостола Андрея на Руси, как оно повторялось и применялось в XVI веке.

Во всяком случае – постепенно и довольно быстро не только падает авторитет Византии, но и угасает сам интерес к Византии. Решающим было скорее всего именно националистическое самоутверждение. А в то же время развиваются и укрепляются связи с Западом. Для многих в конце XV века Запад представляется уже более реальным, чем разоренная и завоеванная Византия. Такое самочувствие довольно понятно и естественно у «реальных политиков», у людей политического действия; но вскоре им проникаются и другие общественные слои.

Часто кажется, что брак Ивана III с Софией Палеолог означал новый подъем Византийского влияния на Москве. А в действительности, напротив, это было началом русского западничества. Ведь это был «брак Царя в Ватикане». Конечно, Зоя или София была Византийской царевной. Но ведь воспитана она была в Унии, по началам Флорентийского собора, и опекуном ее был кардинал Виссарион. И брак был действительно венчан в Ватикане, а папский легат был послан сопровождать Софию в Москву. Легату пришлось сравнительно скоро уехать, но завязавшиеся связи с Римом и с Венецией не прервались. Этот брак привел скорее к сближению Московии с Итальянской современностью, нежели к оживлению Византийских преданий и воспоминаний. «Раздрал завесу между Европою и нами», – говорит об Иване III уже Карамзин. «Издыхающая Греция отказывает нам остатки своего древнего величия, Италия дает первые плоды рождающихся в ней художеств. Народ еще коснеет в невежестве, в грубости; но Правительство уже действует по законам ума просвещенного».

Иван III имел несомненный вкус и склонность к Италии. Отсюда он вызывает мастеров обстраивать и перестраивать Кремль, и дворец, и соборы. *More Italico*, отзывается Герберштейн об этих новых московских постройках. Достаточно из-

вестны имена Аристотеля Фиоравенти, Алеvisa, Пьетро Солари. Всего меньше сказывается в это время влияние Византии.

Русские дипломаты в начале XVI века больше были заняты проектами о союзе с Солиманом, чем грезами об «отчине Константиновой» или крестовом походе на Цареград. Об этом напоминали скорее с Запада, где со всем вниманием учитывали силу Москвы в международном обороте.

Есть все основания считать Ивана III западником. Еще более Василия III, сына «чародеицы греческой» (так называется Софию Курбский), женатого во втором и спорном браке на Глинской, воспитанной уже вполне по-западному. «А здесь у нас старые обычаи князь великий пременял», это относится не только к политическим или социальным переменам. «Ино земля наша замешалась».

Интересно отметить, любимый лекарь Василия III, Николай Немчин, ведет беседы и даже переписку на темы о соединении церквей. По-видимому, у него было немало единомысленников на Москве («короткие связи» в высшем церковном обществе, как выражается Голубинский), – и Максиму Греку пришлось вступить с ним в полемику и спор. Любопытно, что Николай Немчин обращался, между прочим, к архиепископу Вассиану Ростовскому (родной брат Иосифа Волоцкого), как будто в расчете на сочувствие или хотя интерес. Кроме того, Немчин прилежал и звездозаконию.

Забелин не без основания говорил, что в действиях Ивана III многое заставляет вспоминать о Маккиавелли. О Василии это можно повторить тем более. В его жестком и властном единодержавстве, на которое так роптали в боярских кругах, чувствуется скорее подражание современным итальянским князьям, нежели давним византийским василевсам.

5. Уже в XIV веке в Новгородских краях проявляется какое-то религиозное брожение, – эта «ересь стригольников» была, кажется, прежде всего противоиерархическим движением. В конце XV века встречаемся с другим и более сложным движением. Это – ересь жидовствующих. В Новгороде она за-

хватывает верхи клира, перекидывается на Москву, и здесь «прозябает» под благоволительным покрытием Державного. Об этом движении мы знаем недостаточно, и больше всего от свидетелей не очень достоверных, от пристрастных противников и врагов, от Геннадия Новгородского и особенно от Иосифа Волоцкого. И к тому же, «Просветитель» Иосифа Волоцкого, наш главный источник, издан был в поздней редакции (хотя и по очень надежному списку, рукопись принадлежала Нилу Полеву), и многих важных известий не находим в редакции первоначальной, сохраненной в Макариевских Минеях. И вообще в описаниях полемистов нелегко различить, что было главным и что второстепенным, или даже только случайным.

Гораздо надежнее и показательнее книги, вышедшие или обращавшиеся в жидовствующих кругах. Это были отчасти библейские переводы с еврейского, отчасти астрологические книги, еще переводы из Маймонида и Ал-Газали. По языку эти переводы «литовского», т. е. западного или южнорусского происхождения. Именно из Киева и прибыл в Новгород тот Схария жидовин, от которого пошла смута. Остается неясным, из какой среды вышел этот Схария, — исследователи догадывались и о крымских караимах и о константинопольских связях. Во всяком случае, он был представителем еврейской учености. Библейские переводы «жидовствующих» были всего скорее сделаны в еврейской среде и для синагогального употребления (срв. в книге Даниила разделение текста на гофтары или парашы, по дням недели).

«Ересь жидовствующих» была прежде всего брожением умов. «Явился шатание в людех и в неудобных словесех о Боже-стве» — читаем в Никоновской летописи. «Ныне и в домех, и на путех, и на торжищих, иноци и мирстии вси сонмятся, вси о вере пытаются», — писал преподобный Иосиф. По первым сообщениям Геннадия Новгородского о ереси можем заключить, что брожение и сомнение началось именно с чтения книг. Геннадий ищет книги, которые есть у еретиков: «Селиверст, папа Римский» (т. е. «Вено Константиново»), Афанасий Александрийский, Слово Козьмы на богомилов, Дионисий Ареопagit, Логика, Пророчества, Бытие, Царства, Притчи, Менандр. Довольно пестрый

и бессвязный список, в котором, впрочем, ясно выделяются библейские книги. Может быть, «сомнение» началось именно с толкования текстов, – «псалмы Давыдова или пророчества испревращали», – пишет Геннадий. Именно поэтому преподобный Иосиф в своем «Просветителе» почти что и не выходит за пределы разъяснения спорных текстов. Жидовствующие, по-видимому, затруднялись признавать прообразовательный смысл в свидетельствах Ветхого Завета. Стало быть, пророчества еще не сбылись, еще подлежат исполнению. Затем, новгородские еретики не находили в Ветхом Завете свидетельства о Пресвятой Троице, – снова экзегетическая тема, истолкование Ветхозаветных теофаний. Возможно, что все эти экзегетические трудности были указаны со стороны, именно с еврейской стороны. И следует вспомнить, что ведь именно в это самое время в Новгороде на владычнем дворе шла работа над библейским сводом.

Особое место в учении «жидовствующих» занимали астрологические темы. «И звездозаконию учажу и по звездам смотрети и строити рождение и житие человеческое», – обвиняет Иосиф дьяка Курицына и протопопа Алексея. И возводит это звездозаконие к самому Схарию: «Изучен всякого злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологии». Одну из астрологических книг, которую называет Геннадий, мы знаем: это Шестокрыл, астрономические таблицы, составленные итальянским евреем Иммануэль-бар-Яковом, XIV век.

Звездозаконием вообще очень интересовались в Москве в начале XVI века и еще Максиму Греку приходится писать о «власти и строении звезд», о «немецкой прелести, глаголемей фортуны и о колесе ея». В Новгороде со звездозаконием жидовствующих Геннадию пришлось столкнуться всего острее, кажется, по поводу вычисления пасхалии, в связи с окончанием Седьмой тысячи лет и ожиданием апокалиптической катастрофы. По еврейскому исчислению шла еще только Шестая тысяча и то в самом начале.

Нет надобности припоминать внешнюю историю «жидовской ереси» и стараться восстановить еретическую «систему»

в целом. Всего вернее, что еретического сообщества и вообще не было. Были известные настроения, именно «шатание умов», вольнодумство. Исторический смысл «жидовского» движения станет яснее, если его сопоставим с другими обстоятельствами тогдашней новгородской жизни. Прежде всего, можно догадываться, что новгородские еретики стояли, по-видимому, на московской точке зрения, почему Иван III и вывел «душевредных протопопов» на первые места в кремлевских соборах. Покровительство и поддержку еретики находили именно в Москве. А в Новгороде в это время производилась большая и очень важная богословская работа – составление и обработка первого полного славянского библейского свода. И вот неожиданным образом эта работа оказывается в латинских руках. Общее смотрение и руководство официально принадлежало владычному архи-диакону Герасиму Поповке. Но в действительности решающее влияние имел некий доминиканец Вениамин (м. б., прибыл из Кракова или Праги), «презвитер, паче же мних обители святого Домника, именем Вениямин, родом словенин, а верою латынянин». Вряд ли этот Вениамин оказался в Новгороде случайно. Есть основание предполагать, что он был и не одинок. Уже при Евфимии-архиепископе (1430–1458) в Новгороде собирались иноземцы, – «от странных же или от чуждых стран приходящих всех любовию приимаше, всех упокоиваше» (Пахомий). Во всяком случае, при Геннадии мы наблюдаем в Новгороде целое движение латинского стиля. По-видимому, Вениамин имел с собой готовые библейские тексты (влияние хорватского глаголита чувствуется в языке). Ни к греческим рукописям, ни даже к греческим изданиям в Новгороде не обращались. Не были в достаточной мере использованы и вполне доступные славянские материалы (из богослужебных книг). Зато очень чувствуется влияние Вульгаты. Иные книги и вообще просто переведены с латыни: Паралипоменон, 3 Ездры, Премудрость, 1 и 2 Маккавейские. Вводные статьи взяты из немецкой Библии, изд. 1500 г. В свод включены и второканонические книги, тоже по латинскому примеру. «Пестрый хитон, сшитый из разнообразных лоскутьев и заплат», – характеризует Геннадии-

евскую Библию современный ее исследователь, И. И. Евсеев, — и с недоумением говорит о некоем «невидимом сближении» с латинством («сдвиг славянской Библии с греческого русла в латинское»), о «весьма сгущенной католической атмосфере» вокруг Геннадия, даже о прямом «проявлении воинствующего католического духа в русской церковной жизни».

«В Архиепископском доме» при Геннадии вообще много переводят с латинского. Очевидно, для справок во время работы над новым богослужебным Уставом была переведена (по крайней мере, в извлечении) знаменитая книга Дурантия, *Rationale divinatorum officiorum* (по языку в переводчике приходится угадывать иностранца, не был ли это тот же Вениамин?). Для спора с жидовствующими по поручению Геннадия известный Герасимов переводит снова с латинского книги знаменитого Николая Де-Лиры и Самуила Евреина «на богоотметных жидов». К тому же времени относится очень характерное «Слово кратко противу тех, иже в вещи священные, подвижные и неподвижные, сборные церкви вступаются», — слово в защиту церковных имуществ и о полной независимости духовного чина, который имеет при том право действовать и «помощию плечий мирских» (т. е. *brachium saeculare*). Это несомненно перевод с латинского.

Очень интересно проникновение латинских настроений в обработку житийных и назидательных сочинений. В этом отношении характерен особый извод известной повести о Варлааме и Иоасафе в Макариевских Минеях, — здесь чувствуется очень острая тенденция показать превосходство духовной власти над мирской; напротив, смягчено все, что в обычной редакции говорится о ничтожестве благ земных. Оба эти памятника относятся как раз к тому времени, когда вспыхнул спор о церковных имуществе и о соотношении властей, и «осифляне» были недовольны попустительством великого князя. Геннадий и Иосиф обратились в самооправдание к латинским источникам. Нужно еще отметить: когда в борьбе с жидовствующими Геннадию понадобилась новая пасхалия (или «миротворный круг»), он выписывает и получает ее из Рима.

Вряд ли все это только случайные совпадения. И остается напомнить еще раз об острой постановке вопроса о градской казни еретиков со ссылкой на «спанского короля», о котором цесарский посол рассказывал, как он «свою очистил землю». Когда-то Ор. Миллер так отзывался: «По внутреннему смыслу, по духу, собор на еретиков в Москве при Иосифе Волоцком был вторым Флорентийским собором». Это, конечно, слишком резко и сильно сказано, и очень неточно. Но в известной мере Миллер был прав: «Латинское становилось нам тогда ближе греческаго». И в знаменитом споре осифлян и заволжцев мы в сущности наблюдаем, между прочим, это столкновение нового и старого, латинского и греческого.

Геннадия в Новгороде сменил Серапион, человек совсем другого стиля, известный по своему трагическому столкновению с Иосифом, когда он был сведен с кафедры и заточен. А потом архиепископия долго пустовала. Но сложившаяся при Геннадии церковно-культурная обстановка, очевидно, не изменялась, продолжала существовать та же культурная среда, продолжалась работа. В этом отношении особенно характерен образ Димитрия Герасимова, известного посольского дьяка, не раз ездившего в Европу, в том числе и в Рим, с ответственными поручениями, а в молодости работавшего в Новгороде под руководством Вениамина. Впоследствии он был переводчиком при Максиме Греке. Уже в 1536 году, «во старости мастите», повелением Макария, тогда Новгородского архиепископа, он переводит «от римского писание и речи» Толковую Псалтирь Брунона Гербиполенского (т. е. Вюрцбургского), как будто в восполнение того греческого свода толкований, переводить который был вызван Максим. Это был эпилог к Геннадиевским работам.

6. О столкновении и спорах «осифлян» и «заволжцев» говорили и писали скорее слишком много, а смысл этого спора и этих «нелюбок» среди русских подвижников все еще не раскрыт вполне. Внимание историков привлекал обычно больше всего спор о монастырских селлах, еще пререкание о казни еретиков. Но это только поверхность, а подлинная борьба прохо-

дила в глубинах. И спор шел о самых началах и пределах христианской жизни и делания. Сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала. Вопрос о селах был только внешним поводом, разрядившим внутреннее напряжение. В этот внутренний спор были вовлечены самые религиозные массы. Происходит поляризация народной стихии...

Здесь было бы неуместно вдаваться в подробное исследование этой роковой исторической борьбы и раздвоения. Нужно только определить, что означает это противоборство и раздвоение в истории русской культуры. Главная трудность истолкования в том, что здесь сталкиваются две правды. И всего труднее понять преподобного Иосифа и его правду, которая так потускнела от малодушия и податливости его преемников. Но правда здесь была. Это была правда социального служения. Иосиф был прежде всего исповедником и властным проповедником строгого общежития. Он был суров и резок, но больше всего к самому себе. В его обители жизнь была жестока и тяжела, почти непосильна. И прежде всего требовалась крайняя собранность воли, последняя напряженность. С этим связана мерность, нарочитая чинность, уставность жизни. Все мировоззрение преподобного Иосифа определяется идеей социального служения и призвания Церкви. Идеал Иосифа – это своего рода хождение в народ. И потребность в этом была велика в его время, – и нравственные устои в народе были не крепки, и тяготы жизни скорее сверх сил. Своеобразие Иосифа в том, что и саму монашескую жизнь он рассматривал и переживал как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу. В его «общежительном» идеале много новых не византийских черт. Неточно сказать, что внешний устав или обряд жизни заслоняет у него внутреннее делание. Но самое молитвенное делание у него изнутри подчиняется социальному служению, деланию справедливости и милосердия. Самого Иосифа всего меньше можно назвать потаковником. И никак не повинен сам он в равнодушии или в невнимании к ближним. Он был великим благотворителем, «немогущим спострадателем», и монастырские «села» защищал он именно из этих филантропических и соци-

альных побуждений. Ведь «села» он принимает от владущих и богатых, чтобы раздавать и подавать нищим и бедным. И не только от страха, и не только из чувства долга, но именно из милосердия Иосиф благотворит, и обращает свою обитель то в сиропитальницу, то в странноприимный дом, и учреждает «божedomье» в погребение странным. Самого царя Иосиф включает в ту же систему Божия тягла, — и Царь подзаконен, и только в пределах Закона Божия и заповедей обладает он своей властью. А неправедному или «строптивому» Царю вовсе и не подобает повиноваться, он в сущности даже и не царь, — «таковой царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, а мучитель». Здесь Иосиф почти что соприкасается с монархонами².

Нетрудно показать, как замысел преподобного Иосифа бледнеет и искажается в следующих поколениях «осифлян», как слово у них расходится с делом, так что очень учительные пастыри оказываются в то же время потаковниками. Но не в этих искажениях острота вопроса. В самом замысле и задании преподобного Иосифа есть внутренняя опасность, не только в его житейских искажениях или приспособлениях. Эта опасность — перенапряженность социального внимания. И отсюда известное опрощение, — может быть и не для самого себя, но именно для народа, — известный минимализм. Сам Иосиф был несравненным начетчиком³, и в Волоцком монастыре было богатое собрание книг. «Богодухновенные писания вся памятию на край языка имый», — говорили о нем. И не так уже важно, что эту начитанность он приобрел скорее из разных сборников и отечников, чем из полных собраний отеческих творений. Но при всей своей книжности Иосиф равнодушен к культуре. Или точнее сказать, в культуре он только то приемлет, что подходит под идеал благочиния и благолепия, но не сам пафос культурного творчества. Вот почему осифляне совсем не редко воздвигали величественные и художественные храмы и украшали их вдохновенным иконным письмом. Но к богословскому творчеству оставались недоверчивы и равнодушны. Именно от этого равнодушия и сам Иосиф не выходит за пределы своей начитанности, остается только начетчиком. Весь его «Просветитель» ведь

почти без остатка разлагается в ряды выборок и свидетельств. «Книгу эту едва ли даже можно назвать самостоятельным или в строгом смысле русским произведением», – заметил даже сдержанный казанский издатель. Свое сказывается только в выборе или подборе чужого. В этом выборе Иосиф был скорее смел, не останавливается и перед новизной, даже западной, готов подходящее взять и из западного источника.

Здесь не место разбирать и устанавливать, какое значение имела проповедь и деятельность осифлян в истории религиозно-политической мысли и жизни XVI века. Важно отметить только, что она не благоприятствовала культурному подъему. Всегда «хождение в народ» ведет скорее к культурному равнодушию, по каким бы мотивам в народ не уходили. И замысел социальной справедливости легко может вырождаться в идеал равновесия и уравниения, против которого творческий пафос вообще покажется опасным беспокойством. Богословский запас писателей-осифлян не был мал или узок. В первоисточниках вероучения, в Писании и в отцах, лучшие из них были опытны и искусны. Сам Иосиф, еще свободнее митр. Даниил, располагали достаточным богословским материалом. Нельзя говорить о скудости данных. И не исчерпывает вопроса и ссылка на то, что они были только начетчиками, – ибо и их противники, в известном смысле, были ведь тоже начетчиками. И не только «Просветитель», но и «Предание ученикам» преподобного Нила построены скорее как сборник или «цепь», чем как самостоятельное рассуждение.

Несколько позже именно осифлянину, митрополиту Макарию, принадлежит замысел и само предприятие – собрать все книги, чтимые в Русской земле. «Вторым Филадельфом»⁴ называет его один из его сотрудников. Макарий умел выбирать литературных работников, которые бы выполняли его планомерные задания. Из этого «Макарьевского круга» нужно назвать: пресвитера Андрея, впоследствии митрополита Афанасия, составителя Степенной книги, – пресвитера Агафона, составителя известного «Миротворного круга», – Савву, впоследствии епископа Крутицкого, работавшего над составлением житий, – Ермолая-Еразма,

автора многих интересных произведений, в том числе «Книги о Святой Троице», писанной в духе мистического символизма, – кроме того, от прежних времен еще оставался Герасимов.

Однако осифляне всегда именно собирают или строят, – никогда не творят и не созидают.

Неверно изображают их традиционалистами, – византийской традицией они во всяком случае мало дорожили, а местная традиция была и не очень давней, и довольно случайной. Гораздо крепче привержены старине именно противники осифлян, заволжцы. Осифлян, скорее, нужно признать новаторами, – в иконописи это во всяком случае очевидно. Победа осифлян означала, прежде всего, перерыв или замыкание Византийской традиции. Конечно, Заволжское движение никак не исчерпывается хранением и продолжением Византийских традиций (как и обратно, Заволжское движение не исчерпывает Византинизма). Заволжское движение было, прежде всего, живым и органическим продолжением (не только отражением) того духовного и созерцательного движения, которое охватывает весь греческий и юго-славянский мир в XIV веке. Это было, прежде всего, возрождение созерцательного монашества. В основах своих Заволжское движение есть новый опыт, аскезы и искуса духа. Заволжское движение вначале было больше всего исканием безмолвия и тишины. Это был решительный выход и уход из мира, бдительное преодоление всякого «миролюбия». Потому и образ жизни избирается скитский, уединенный, – «общежитие» кажется слишком шумным и слишком организованным. Нестяжание и есть именно этот путь и з м и р а , – не иметь ничего в миру.

Правда Заволжского движения именно в этом уходе, – правда созерцания, правда умного делания. Но сразу нужно оговорить – это было не только преодолением мирских пристрастий и «миролюбия», но и некоторым забвением о мире, не только в его суете, но и в его нужде и болезнях. Это было не только отречение, но и отрицание. С этим связана историческая недейственность Заволжского движения. В миру остались действовать осифляне.

Конечно, не следует думать, что заволжцы совсем ушли из мира, – во втором поколении они оказались запутаны и в политическую борьбу, и даже в политическую интригу (достаточно назвать имя «князя-инока» Вассиана Патрикеева). Однако приходят или возвращаются в мир заволжцы не для того, чтобы в нем строить, но чтобы спорить, чтобы бороться с обмирщением и самой церковной жизни, чтобы напоминать и настаивать на монашеском исходе, – таков был смысл этого памятного спора о церковных имениях с осифлянами. Именно этот отказ от прямого религиозно-социального действия и был своеобразным социальным коэффициентом Заволжского движения.

Заволжское движение было несравненной школой духовного бдения. Это был процесс духовного и нравственного сложения христианской личности. Это был творческий путь к созерцанию. Это была аскетико-мистическая подготовка к богословию.

Трудно говорить о Заволжском богословии в собственном смысле, но само Заволжское движение означало пробуждение богословского сознания. В глубинах духовного собирания открывается умозрительная потребность.

Преподобный Нил был, прежде всего, безмолвником, не имел потребности говорить и учить. Он не был ни мыслителем, ни писателем, ни богословом. В историю он входит, однако, именно как «старец» или учитель, учитель безмолвия, учитель и руководитель в «мысленном делании», в духовной жизни. Нового у преподобного Нила мы ничего не найдем, по сравнению с общей созерцательной традицией Греции и Византии, – по сравнению с «Добротолюбием». И не всегда легко распознать и выделить его личные взгляды и мысли из непрерывной ткани выдержек и ссылок.

Может быть, у преподобного Нила несколько резче обозначены нравственные мотивы, и слабее умозрение. Впрочем, если у Нила мало «своего» в отличие от общепринятой духовной традиции, то все у него самостоятельное. Он живет отеческой традицией, она жива и оживает в нем. Только по совершенному недоразумению историки русской литературы нередко находили у преподобного Нила Сорского начала рации-

оналистической критики и разложение церковной традиции. Только при действительном незнании этой традиции можно было строить такие удивительные домыслы.

Нил Сорский только из аскетико-созерцательной традиции древней и византийской Церкви и может быть понят до конца. Следует помнить, что та «свобода», которой всегда требует преподобный Нил, означает вместе с тем и полное отсечение «само-волия». И если заволжцы остаются равнодушными к внешней дисциплине и послушанию, тем не менее именно послушание является и для них основной аскетической заповедью и задачей. «Свяжи себе законы божественных писаний и последуй тем», – вот основной завет преподобного Нила. И оговорку его: «писанием же истинным, божественным» не приходится толковать ни в смысле «критики» традиции, ни даже в смысле сужения объема «Писания» до пределов «Священного Писания». Напротив, в данном случае Нил имел в виду всего скорее «божественные» писания аскетических учителей, и требовал только разборчивости в довольно пестрой аскетической письменности. При этом преподобный Нил особое значение придает старческому руководству, опыту и совету «разумных и духовных мужей».

Орест Миллер назвал как-то заволжцев «духовным ополчением». Это был некий духовный отбор, – по очень высокому и четкому мерилу. По житиям заволжских подвижников и святых мы можем составить ясное и яркое представление о том, как прелагалось и претворялось в жизнь и в дела нравственное учение заволжских старцев. Главное здесь было именно во внутреннем устройении.

Разногласие между осифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества.

В истории борьбы осифлян и заволжцев самым ярким и показательным эпизодом было, конечно, дело Максима Грека. Правда, суд над ним и его осуждение в действительности

определялись больше всего собственно политическими мотивами, – сам Максим вошел в прямые политические затеи в связи со своими мечтами (а может быть, на то у него было и прямое поручение) получить русскую помощь против турок, тогда как в Москве всячески домогались вечного мира и союза именно с турками; и к тому же Максим слишком прямо и резко высказывался против Русской церковной автокефалии...

В судьбе Максима Грека есть характерное противоречие. Его звали как греческого эксперта для проверки и исправления переводов. Но при этом, строго говоря, только с трудом могли воспользоваться его экспертизой. Сам Максим по-русски в начале совсем не умел, а людей, знавших по-гречески, в Москве не нашлось. Это кажется почти неправдоподобным, – однако в самом деле Максим переводил с греческого на латинский, а уже с латинского толмачи переводили по-русски: «Он говорит по-латински, а мы говорим по-русски писарем». Образ Максима Грека вообще очень интересен. Это был не только афонский монах, но и человек гуманистического образования: «Если бы Максим остался в Италии и занял там одну из кафедр, то, как мы уверены, в числе прославившихся тогда в Италии греческих ученых и профессоров он занял бы одно из самых выдающихся мест», – замечает о нем Голубинский. Учился Максим в Венеции, в Падуе, во Флоренции: «понеже не обретох в Гречестей стране философского учение ради великие скудости книжные». Сильное впечатление на него произвел Савонарола. Сочувственно впоследствии Максим рассказывал в Москве и о картузианских монахах. Максим не был гуманистом в западном смысле слова, но его можно назвать византийским гуманистом. Во всяком случае, он был человек подлинной словесной культуры, – знакомство с его греческими рукописями показывает, что писал он на своеобразном учено-литературном языке, близком к языку Священного Писания, а не на разговорном. Сам он отмечал сладость «доброглаголанья кекропидского». С собой из Италии он привез Альдинские издания, – в Венеции он часто хаживал к Альду по книжным делам, встречал здесь и знаменитого Иоанна Ласкаря. Харак-

терно для него резкое отрицание западной схоластики, — он был откровенным почитателем Платона, «внешних философов верховного», и «Аристотелевское художество» было для него синонимом ереси. О схоластике он так отзывался: «Никакая догма в них крепка непщуется, ни человеческая, ни Божеская, аще не Аристотельские силлогисмы утвердят сию догму и аще не согласуется с художественным показанием». Религиозный стиль Максима тоже типично византийский.

В Москве он занимался (или его занимали), главным образом, переводами. Но, кроме того, он много спорил, прежде всего, против «звездозрительной прелести», затем против латинской пропаганды, против агарянского нечестия и против жидовствующих, еще против армянского зловерия. Много писал Максим и на злободневные нравственные темы.

Вокруг Максима образовалась только небольшая группа учеников, но впечатление он произвел вообще очень большое и сильное, а его страдальческая судьба и заточение только подавала новый повод чтить его долготерпение. Потому и был он так скоро канонизован, уже при Феодоре Иоанновиче, в 1591 году. Это было запоздалым, но недвусмысленным обличением «вселукавых мнихов, глаголемых осифлянских», зазиравших преподобного в свое время в ереси и своемыслии.

Осуждение Максима означало и свидетельствовало отрыв от византийского преемства, отречение от его творческого продолжения. Все различие между Максимом и его русскими обвинителями можно пояснить таким сопоставлением. Для «осифлян» стоял Третий Рим — Москва, строилось великое и новое христианское царствие. А для Максима, напротив, Град в странствии. «Шествую по пути жестоце и многих бед исполнением, обретох жену, сядящу при пути и наклонну имущу главу свою на руку и на колену свою, стоящую горце и плачущу без утехи, и оболчену во одежду черну, якоже есть обычай вдовам женам, и окрест беша звери, львы и медведи, и волци и лиси. Василие имя есть мне. Чесо ради при пути сем пусте седиши обступаема толь лютыми зверии? И она паки ко мне: пуст убо путь сей, о преходниче, окаянного века сего последнего образует...»

7. Виппер в своей известной книжке о Грозном остроумно сравнивает время митр. Макария с «католической реформацией», а в Стоглаве видит некое подобие Тридентского собора. В этом сопоставлении есть несомненная правда. В эпоху Макария в Москве стремятся и стараются «строить культуру как систему». Это было время собирания. Собирали старину, – притом именно местную, русскую старину, к греческим образцам заново не обращались. «В XVI веке греческий источник стал заменяться своим, древнерусским», – верно отмечает Истрин. Нужно сразу отметить и еще одну особенность. Собираение началось в Новгороде, – не следует ли вести его уже от Геннадия? В известном смысле это «собираение» XVI века было обобщением и закреплением именно новгородских навыков, обычаев и преданий. Не случайно и на Стоглаве в царских речах и вопросах напоминаются, прежде всего, новгородские случаи и примеры. С этим связано и то, что в начинаниях Макария и Сильвестра ясно чувствуется влияние Запада (именно немецкое влияние, прежде всего). Взаимное отношение «Избранной Рады» и митрополита остается неясным, – политически Сильвестр и Макарий не были единомышленниками, но в культурном отношении они принадлежали скорее к одному типу. Отрыв от греков (на Стоглаве и не ставился вовсе вопрос о греческом примере) и соблазн бытом, – вот культурный и религиозно-психологический итог XVI века. Побеждает бытовой или «социальный» идеал, и в духовном обиходе среднего москвитянина второй половины XVI века уже нет места для созерцательного делания (срв. характерное вырождение молитвы Иисусовой в Домострое, гл. 13). В Московский охранительный синтез не входит лучшее и самое ценное из византийских преданий, не входят созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV века. Это был синтез избирательный, тенденциозный, – не столько даже собирание, сколько именно выбор или подбор, определяемый предвзятой идеей или решением воли. Впрочем, Ареопагитики в афонском переводе вошли в Миней Макария, и вообще эта книга имела неожиданное распространение и популярность (Грозный очень любил Ареопагитики).

О Макариевских Великих Четых Минеях, об этом замысле собрать воедино «все святые книги чтомые, которые в русской земле обретаются», вряд ли нужно напоминать подробно. Следует только отметить, что Макарий не только собирал, но и перерабатывал жития, и прилаживал их друг к другу, чтобы получался сводный и собирательный образ благочестия. Минеи были не единственным литературно-энциклопедическим предприятием митр. Макария. Не менее характерен и значителен грандиозный Библейский свод, в котором библейское повествование соединяется с Палеей и с Хронографом, и в частности Пятюкнижие дается в свободном пересказе. Любопытно, что библейский текст здесь вообще не совпадает с Геннадиевским. Свод сопровождается обильной иллюминацией, и эти многочисленные и до сих пор не изученные в достаточной мере иллюстративные миниатюры представляют особый культурно-исторический интерес как бесспорное свидетельство и показатель укрепляющегося западного влияния. Вообще в московских и новгородских рукописях XVI века очень заметно влияние немецкой гравюры (срв. характерный растительный орнамент, показательный для поздней немецкой готики), и то же нужно сказать и о московских первопечатных книгах. Самое заведение книгопечатания в Москве связано с немецким (м. б., и датским) влиянием, шедшим через Новгород. Еще заслуживает упоминание «Торжественная книга», составленная по поручению Макария, в дополнение и в параллель Минеям, скорее под югославянским влиянием. Нужно напомнить о «Степенной книге».

Особо нужно сказать о Стоглаве. Это одна из самых трудных и сложных тем в истории древнерусского быта и права. Главная трудность здесь в том, что есть известное несоответствие и очевидная невязка между вопросами и ответами. Вопросы ставил царь, т. е. его тогдашние советники, «Избранная Рада». И в общем эти вопросы имели скорее либеральный и, во всяком случае, преобразовательный характер. В них очень много резких обличений. Вместе с тем ясно стремление к единообразию, — «шатание», на которое жаловался царь, означало

именно пестрое разнообразие местных обычаев. Но вопрошавшие как-то не разochли, кого они спрашивают и кто будет отвечать. И в ответах чувствуется именно это недовольство спрошенных, их упорное и упрямое стояние в привычной старине. Вряд ли и сам митрополит был расположен к действительным преобразованиям.

Стоглав был задуман как «реформационный» собор и осуществился как реакционный.

Однако в этом «собрании» 50-х годов есть и нечто новое, — именно, эта воля построить и закрепить определенный порядок. В частности, «Домострой», такой типический памятник этой эпохи, был ведь скорее партийной программой или проектом, примерным и идеализованным заданием, своего рода утопией, и всего менее позволительно видеть в нем бытовую картину, изображение с натуры.

Это книга дидактическая, не описательная, и в ней начертывается теоретически идеал, а не изображается повседневная действительность. И вместе с тем, многие из элементов несомненной старины в это время отвергаются и осуждаются. В этом отношении всего характернее суд над Башкиным, к которому был привлечен и ряд видных завожцев, не то в качестве свидетелей, не то единомышленников, — во всяком случае, с очевидной целью — их осудить. Так были осуждены Артемий, незадолго перед тем еще Троицкий игумен, Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Для историка в этом деле не так важны отдельные пункты обвинения, — и, конечно, в завожских скитах укрывались и действительные вольнодумцы, в своих «сомнениях» заходившие слишком далеко (как, напр., Феодосий Косой). Гораздо показательнее самое это стремление судей как-то обобщить следствие и производство, распространить его на целое направление. Особенно интересно и характерно дело дьяка И. М. Висковатого. Это был видный и влиятельный посольский дьяк, глава Посольского приказа. Он имел смелость открыто заговорить о новшествах, вводимых митрополитом и Сильвестром. Речь шла о новшествах в иконописи. Висковатый соблазнился о тех новых иконах, что были

написаны в Благовещенском Кремлевском соборе псковскими и новгородскими иконниками по заказу именно Сильвестра, при обновлении собора после пожара 1547 года. Кроме того, Висковатого смущала и новая роспись Царских палат, устроенная тогда же. Во всех обстоятельствах этих лет Висковатый выступает как противник Сильвестра, которого он подозревает и обличает в новшествах. Однако, за новшества осудили его самого. Висковатого на соборе обвинили в ереси и в бесчинстве, но на его вопросы и недоумение собор достаточного ответа так и не дал. Смысл этого спора об иконах шире и глубже, чем то было принято думать. Висковатого не следует представлять себе каким-то косным ревнителем омертвелой старины, отрицающим допустимость всякого творческого обновления в иконописном деле. В «сомнениях» Висковатого слышится очень глубокая и очень резкая религиозная мысль.

XVI век был временем перелома в русской иконописи. Этот перелом сказывается, прежде всего, в Новгороде и в Пскове, и оттуда новое веяние распространяется и в Москве. Смысл этого перелома или сдвига определить нетрудно. Это был отрыв от иератического⁵ реализма в иконописи и увлечение декоративным символизмом, — вернее, аллегоризмом. Внешне это сказывалось в наплыве новых тем и композиций, «богословско-дидактических», как их удачно называл Буславев. Это решительное преобладание «символизма» означало распад иконного письма. Икона становится слишком литературной, начинает изображать скорее идеи, чем лики; самая религиозная идея слишком часто тонет, теряется и расплывается в художественной хитрости и узорочьи форм. Икона в это время нередко обращается в прямую иллюстрацию к литературным текстам, иногда библейским, иногда житейским и апокрифическим. Иногда это попросту миниатюра, переписанная на доску. В этом литературном или иллюстративном символизме скрещиваются разные влияния. Многое приходит со славянского юга, как последняя волна Византийского Возрождения. Но поверх ложится усиливающееся западное влияние, — влияние западных гравюр.

Висковатый верно почувствовал и понял этот сдвиг в иконописании: «И аз увидел, что иконы по человеческому образу Христа Бога нашего сняли, а которых писмя есми не видал, те поставили, велми ужасся есми и убоялся лъсти и всякого злокозньства».

Висковатого смущает совсем не сама новизна, как таковая, – его беспокоит сам замысел этой новой иконографии. Он увидел в ней как бы отступление в Ветхий Завет, от Евангельской «истины» к пророческим «образам» или «сеням». Он исходил из Трулльского правила: «Вображати по плотскому смотрению». И напоминал: «Неподобает почитати образа паче истины». Поэтому его не мог успокоить ответ митрополита, что в Ангельском образе Христа пишут-де «по Исаину пророчеству», а два крыла багряна описуются «по великому Дионисию».

Ответ был невпопад. Ибо в том и заключалось «сомнение» Висковатого, что писать подобает не по пророчествам, которые уже сбылись и превзойдены, но по Евангелию, то есть в полноте исторического Воплощения, – «да не умалится слава плотского образования Господа нашего Иисуса Христа». Висковатый ревновал не о старине, но об «истине», то есть об иконографическом реализме. Его спор с митрополитом был столкновением двух религиозно-эстетических ориентаций: традиционного иератического реализма и символизма, питаемого возбужденным религиозным воображением. И вместе с тем это была встреча Византийской традиции и усиливающегося западного влияния. Парадоксальным образом побеждает это «западничество», но под знаком «старины» и «собрания».

Это парадоксальное сочетание очень ясно у самого Грозного. «Бысть же и в словесной премудрости ритор естествословен, и смышлением остроумен», отзывается о нем современник. Грозный не был только изрядным книжником или начетчиком, у него был подлинный писательский дар. Он писал смело и выразительно, хотя бы и злоупотреблял ссылками и выдержками, – приводил их «паремьями целыми и посланьми», по

язвительному замечанию Курбского. «Муж чудного разума в науке книжного поучения и многоречив зело», – говорит о Грозном позднейший летописец. «В слоге его есть живость, в диалектике сила», – говорит Карамзин.

У Грозного была несомненная пытливость религиозной мысли. У него было продуманное религиозное мировоззрение, которое он выстрадал и перестрадал, мрачное, тяжелое, надрывное. Но Грозный оборачивался не только на старину. Его всегда привлекали люди западной веры, хотя бы он и обрушивался на них с неистовым обличением и прещениями, – достаточно припомнить его известный спор с Рокитой, «министром збора братьев чешских». И не случайно ведь именно при Грозном начинается этот массовый наплыв «западноевропейцев» в Московскую землю. Современникам бросилась в глаза эта склонность Грозного к Западу и к западным людям. Несколько позже известный дьяк Иван Тимофеев со вздохом вспоминает: «Увы, вся внутренняя его в руку варвар быша», – варварами называет иноземцев. Не только политически, но и культурно Грозный обращен был именно к Западу, не к Византии. Исторической зависимости от греков он не признавал, и не хотел бы признать. «Наша вера христианская, а не греческая», – ответил он Поссевину.

Среди писателей XVI века совсем обособленное место занимает Зиновий Отенский, автор очень примечательной книги: «Истины показание, к вопросившим о новом учении», составленной в ответ на недоумения, вызванные пропагандой Феодосия Косого. Зиновий пишет с большим подъемом, с подлинным писательским темпераментом, хотя слог его и не очень легкий, а мысль не всегда достаточно подвижна. Чувствуется у него большая начитанность. Но он не только свидетельствует, но всегда и рассуждает, – это у него новая черта. Его главный довод всегда от богословского соображения, в связи с библейскими текстами, взятыми в ненарушенном контексте.

Положение Зиновия в тогдашних спорах и разделах определить не просто. Он близок к Максиму Греку, предание называет его «учеником преподобного старца». Очень силь-

но чувствуется у него и дух новгородской независимости. С большой решительностью и убеждением судит он и обличает современную жизнь, и в этих обличениях так и слышатся отголоски Максима Грека. Однако в очень важном вопросе Зиновий расходится и с Максимом, и со всей заволжской традицией, – он не был нестяжателем и отстаивал монастырские имения почти что осифлянскими доводами, не без иронии над князем-иноком.

Из заволжского направления Зиновий усвоил всего больше именно дух богословского рассуждения, эту живость богословских интересов, освеженных опытом духовной жизни, и еще общую религиозно-нравственную требовательность в отношении к окружающей жизни.

В этом он разошелся со своей эпохой, – потому, вероятно, книга Зиновия о еретиках осталась как-то в тени, – ссылается на нее один только Никон. Именно в эту смутную эпоху мятежей и казней слагается и укрепляется на Москве этот дух косности и недвижности. «Сие ересь в Московской земли носится между некоторыми безумными, блядословят бо: непотреба рече книгам много учитис, понеж в книгах заходятся человецы, сиреч безумеют, або в ересь упадают».

Правда, так говорит Курбский, и этой характеристики не следует обобщать. Однако преобладающим и торжествующим к концу века становилось именно такое настроение. И в самый канун Смуты, при царе Феодоре, были сделаны решительные церковно-политические выводы из «теории Третьего Рима», которая в это время уже окончательно переродилась из апокалиптической догадки в правительственную идеологию. Было установлено Московское патриаршество во свидетельство независимости и преобладание скорее Русского Царства, чем самой Русской Церкви (срв. доводы в учредительной грамоте). Это был акт политический, прежде всего, и он отозвался в самых глубинах народного духа. Это было решительным отречением от Византии.

II. ВСТРЕЧА С ЗАПАДОМ

1. В жизни русского Запада XVI век был временем трагическим и тревожным. Это было время напряженной религиозной борьбы и богословских споров. В середине века вся Польша и особенно Литва охвачены реформационным возбуждением. Это возбуждение и беспокойство очень чувствовалось и в православной среде.

Всюду являются кальвинские проповедники и министры. Их поддерживают местные магнаты, особенно в Литве (достаточно назвать имя Радзивиллов). Еще раньше образуются общины «чешских братьев...»

В Польше в это время находят себе приют и убежище разного рода религиозные вольнодумцы, гонимые у себя на родине. В частности, широко распространяется учение антитринитариев или социниан (у нас называли обычно «арианами»). Польша становится как бы второй родиной и новым центром антитринитарианского движения. И в самой Польской реформации всего сильнее были именно «либеральные» мотивы.

Католическая церковь сравнительно скоро локализовала это протестантское брожение. Решающим было вмешательство иезуитов, призванных в помощь знаменитым кардиналом Ст. Гозием, одним из главных деятелей Тридентского собора. От обороны отцы-иезуиты сразу перешли в наступление. В короткий срок им удалось разрешить поставленную задачу: религиозно перевоспитать (не только переубедить) католическое общество и самый клир. Проповедь и школа были главными средствами борьбы и пропаганды. И, кроме того, иезуиты по-

лучают преобладание при дворе, особенно в правление Сигизмунда III (1587–1632). К концу века Польша снова была вполне католической страной.

Русская Церковь не была готова тогда к этой воинственной встрече с Западом. Современники с горечью говорят о «великом грубиянстве и недбалости» местного клира. И всего менее была подготовлена к борьбе высшая иерархия. Политические вопросы интересовали западнорусских епископов тогда больше, чем вопросы веры, – «и вместо богословия учатся хитростям человеческим, адвокатской лжи и диавольскому празднословию» (отзыв Иоанна Вишенского).

XVI век кончается почти повальным отступничеством иерархии, отпадением в Унию. Вся тяжесть православной самозащиты падает на церковный народ. И в соборном творчестве крепнет церковное самосознание. Задача предстояла сложная и трудная. Строго говоря, нужно было разобраться во всех исторических разногласиях Востока и Запада. И найти или определить православное место среди противоречий тогдашнего Запада. Иначе сказать: решить вопрос о Риме и рассудить реформационный спор. Конечно, такая задача и не могла быть разрешена вдруг и сразу. Это программа для многих поколений. Нужно было предвидеть, что первые опыты полемики не будут очень удачны. К тому же в борьбе мешало невольное разъединение мирян и иерархии.

2. Среди западнорусских писателей XVI века особо нужно отметить московских изгнанников (скорее беглецов). Это – старец Артемий и князь А. М. Курбский. Артемий, бывший Троицкий игумен, был осужден в Москве за ересь («в некоторых люторских расколах»). Из Соловков, куда он был сослан под начало, ему удалось бежать за Литовский рубеж. Здесь он сразу втягивается в спор и борьбу с протестантами и арианами. Захария Копыстенский впоследствии так говорил о нем: «Преподобный инок, споспешствующу ему Господу, многих от ереси арианской и люторской в Литве отвернул, и чрез него Бог справил, же весь русский народ в Литве в ереси тые ся не перевернул».

Особенно интересны послания Артемия к Симону Будному, влиятельному кальвинскому и позже социнианскому министру (принадлежал к крайней левой польского арианства, к т. наз. «нонадоранцам» и сочетал библейский критицизм с началами деизма, срв. влияние Спинозы). В них поражает дух терпимости, дух евангельской кротости. Чувствуется, что пишет ученик заволжцев. Будного Артемий называет братом, «для общаго человеком прирожения», – и этой связи, чувствует Артемий, не может разрушить и самое «зловерие лжеименного разума...»

По условиям полемики Артемий всего больше должен был говорить об обрядах, о внешнем благочестии вообще. Но сам он очень далек от всякого обрядоверия. Для него христианство есть прежде всего внутреннее делание, «деяние Креста», – аскетический подвиг, путь безмолвия и собирания духа. Чаше всего он ссылается на Исаака Сирина, на Василия Великого, на Ареопагитики и на Дамаскина.

Артемий не был только начетчиком, он живет в отеческих преданиях. И, подобно преподобному Нилу Сорскому, настаивает на испытании писаний...

В другом стиле действовал Курбский (1528–1583). Он не вел прямой полемики. Встревоженный успехом «скверных ересей», он не менее был встревожен беспечностью и неподготовленностью православных: «А мы неискусны и учиться ленивы, а вопрошати о неведомых горды и презоривы». И прежде всего, ревновал об общем укреплении православного сознания. Для этого звал вернуться к истокам, к первоисточникам вероучения. Курбский был ревнителем отеческих преданий. Его смущало (и возмущало), что православные так мало знают и мало читают творение отцов: «Наших учителей чуждые наслаждаются, а мы голодом духовным таем, на свои зряще».

Он удивляется, что не все отеческие творения переведены по-славянски. И прежние переводы его не удовлетворяют. Он решается переводить снова. При этом вспоминает Максима Грека, которого восторженно чтит и называл «превозлюбленным учителем». Курбский переводил с латинского, не с грече-

ского, – и нарочито для того учился по- латине. Он обращался на Запад, – ибо туда после взятие Константинополя вывезены все греческие книги, «вся газофилакия книжная», и там переведены по латине. Так понял он рассказ Максима Грека. Именно по Максиму и судит Курбский о Западе, ищет там греческие предания. Курбский не только спорил с Царем Московским и не только сводил с ним сословно боярские счета. Он был не только ехидным и ядовитым памфлетистом. Курбский был искренним ревнителем православной культуры.

Кругозор Курбского типично византийский. Его можно назвать скорее всего византийским гуманистом. Отеческое богословие и эллинская мудрость смыкаются для него в единое целое. Он напоминает, что «древние учителя наши в обоих научены и искусны, сиречь, во внешних учениях философских и в священных писаниях». И сам он кроме Отцов Церкви изучает внешних философов, Аристотеля прежде всего (Физику и Ифику), еще Цицерона. Вероятно, от Цицерона у него (стоическая) идея естественного права. К Аристотелю он пришел, конечно, через Дамаскина.

У Курбского были большие переводческие планы. Он собирался перевести великих отцов IV века. Для этого собирает и организует кружок переводчиков или «бакаляров», как сам их называет, для классического учения. Родственника своего, кн. Мих. Оболенского он посылает в Краков и в Италию учиться «вышних наук». Курбский приобретает (в западных изданиях) «все оперы» Златоуста, Григория, Кирилла Александрийского, Дамаскина. Перевести удалось сравнительно немного. Начал Курбский со Златоуста и перевел сперва сборник его поучений («Новый Маргарит»). Затем переводили Дамаскина – Богословие, Диалектику, «Небеса», мелкие сочинения. Из других отцов были переведены только отдельные статьи и поучения, еще отрывки из истории Евсевия. По-видимому, Курбскому принадлежит еще ряд интересных экзегетических сводов: Толковый Апостол особого состава, «Сокращение толковых пророчеств» (обычно, но неосновательно приписывается Максиму Греку), Толковая Псалтирь догматического содержания, составлен-

ная главным образом по Феодориту и псевдо-Афанасию, но с умелым и богатым подбором и других отеческих текстов. Все эти книги рассчитаны для споров с «арианами». И в них скажется живой догматический интерес, ясность и трезвость сознательной веры.

Важно не столько то, что Курбскому удалось сделать и закончить. Важно уже само намерение, один уже замысел его и план работы. Курбский не был только книжником или только эрудитом. У Курбского было живое чувство современности. Он стремился к творческому обновлению отеческих преданий, к оживлению и продолжению византийской традиции. У него чувствуется цельный религиозно-культурный идеал, и это был идеал словено-греческой православной культуры (его он противопоставляет «польской барбарии»).

3. Курбский не был одинок в своих литературно-богословских начинаниях. В середине XVI века в Литве развивается православное книгопечатание. И эта издательская деятельность вдохновлялась прежде всего апологетическими заданиями. Прежде всего нужно было бороться с протестантской и особенно с «арианской» пропагандой. Важно подчеркнуть: в целях борьбы издают не столько обличительные книги, сколько именно первоисточники.

В ряду издательских предприятий того времени всего важнее, конечно, Острожская Библия (1580). Это не только просветительный, но и богословский памятник. Издание было задумано с полемическим расчетом, – это прямо видно из предисловия, где читателя предостерегают против тех, кто «злохулно с Арием исповедати дерзают», якобы на основании Священного Писания. К тому же ведь и вообще национальная Библия везде бывала одним из средств реформационной пропаганды; большинство западнорусских библейских переводов выходит именно из протестантской среды. Известный перевод Фр. Скорины (1520-е годы) связан с гуситством. Курбский о нем отзывался резко: «С препорченных книг жидовских», и отмечал его сходство с «Люторовым Библием». В действитель-

ности Скорина переводил по чешской гуситской Библии 1509 года при помощи латинских постилл известного Николая де-Лиры. Другие переводили тоже с чешского или чаще с польского. Таковы переводы русских сочиняиан: Евангелие Василия Тяпинского (около 1580 г.) с польской Библии Симона Будного, Новый Завет Валентина Негалевского (1581) с польского издания М. Чеховича. И часто это бывал не столько перевод, сколько пересказ или переложение, – и довольно ясно чувствовалась инославная тенденция и в самом тексте, и еще более в объяснительных примечаниях. Во всяком случае, все эти западно-русские переводы отрывались от восточной библейской традиции. И в этой связи значение Острожской Библии определяется уже тем, что она сознательно и критически обоснована на греческом тексте. В основу издания был положен Геннадиевский свод (список удалось получить из Москвы не без труда). Но текст был заново и с большим вниманием пересмотрен, на основании сличения многих славянских списков, и еще раз сверен с греческой Библией (вероятно, по печатным изданиям, Альдинскому и Комплютенскому). При этом латинизмы Геннадиевского текста были во всяком случае сглажены и смягчены, хотя и в Остроге пользовались Вульгатой.

По-видимому, в Остроге был под руками достаточно богатый и разнообразный материал. Судить о нем приходится по самому тексту перевода. Князь К. К. Острожский собирал рукописи повсюду, – и в пределах Римских и в славянских землях, и в монастырях греческих, болгарских, сербских. Писал и в Константинополь, к патриарху, и просил его прислать «людей, наказанных в писаниях святых эллинских и славянских», и еще «изводов добре исправленных и порока всякого свидетельствованных». Ему удалось собрать в Остроге кружок «различных любомудрцев», которые и работали над изданием. «Найдовалися тут и мовцы, оному Демосфенови ровный. Найдовалися тут и докторове славный в греческом, славянском и латинском языках выцвечоныи. Найдовалися мафематикове и острологове превыборныи» (Зах. Копыстенский). Не всех мы знаем: Герасим Смотрицкий, первопечат-

ник Иван Федоров, священник Василий Суразкий, автор книги «О единой вере», священник Демьян Наливайко, брат известного гетмана, особо нужно назвать Яна Лятоса, бывшего Краковского профессора, математика и астронома, принужденного уйти из Кракова из-за своего бурного сопротивления введению Нового стиля.

Работа над Библией была сложная и кропотливая. В предисловии Острожские издатели отмечают несовершенства рукописного предания, «но токмо разньствия, но и развращения», и, при всех своих больших несовершенствах, **Острожская Библия** в общем исправнее и надежнее латинской Вульгаты по знаменитому Сиксто-Климентову изданию. Это одно показывает всю значительность культурно-богословского подъема в Западной России конца XVI века.

Но всего важнее при этом ненарушенная и живая связь с византийским преданием. В Остроге вдохновлялись тем же заданием словено-греческой культуры, что и Курбский. Известное Острожское училище было устроено скорее всего по греческому образцу, в числе учителей мы встречаем греков. У Острожского была мысль и надежды создать в Остроге славяно-греческий культурный центр, превратить тамошнее училище («трехъязычный лицей») в подлинную Академию, как бы в противовес Римской униатской коллегии св. Афанасия (так оценивал замыслы Острожского униатский митрополит Рутский). Этот замысел не осуществился, и сама Острожская школа существовала слишком недолго. Более того, этот замысел оказался неосуществимым!

Для того было много причин. Время было смутное и трудное, не хватало сил, не хватало людей. Но всего важнее – настроение в Острожских кругах было неустойчивым и двоилось. Кн. К. К. Острожский был непохож на кн. Курбского, который и за рубежом остался непреклонным москвитянином и филэллином, как ни мало любил он современную Москву и как много ни работал он по западным и латинским книгам. Острожский был уже скорее западным человеком. И кроме того, он был общественным и национально-политическим дея-

телем прежде всего, потому слишком часто бывал неосторожен и шел слишком далеко в вопросах примирения и соглашения, был способен на компромисс. Бесспорный ревнитель Православия, он вместе с тем принимал известное участие в подготовке Унии и дал повод и основание ссылаться на его сочувствие. Женат он был на католичке (Тарновской), и старший сын, князь Януш, был окрещен по католическому обряду. И в то же время он был настолько близок с социнианами, которых уважал за умелую постановку и развитие школьного дела, что не колебался прибегать к их помощи в своих начинаниях. Так, опровержение на книгу Скарги «о греческом отступлении» Острожский поручил писать социнианину Мотовиле, к величайшему негодованию и возмущению Курбского, для которого Мотовила был «помощником Антихриста», как последователь нечестивого Ария, Фотина и Павла Самосатского. «В таковую дерзость и стультицию начальницы христианские внидоша, иже не токмо тех ядовитых драконов в домех своих питати и ховати не стыдятся, но и за оборонителей и помощников их себе мнимают. И что еще дивнейшего: за духовных бесов духовную церковь Божию оброняти им рассказуют и книги со-против полувверных латинов писати им повелевают...»

С ригоризмом Курбского соглашались вряд ли многие. Казалось: почему же не радоваться, что даже «геретики» заступаются за православную веру?!

И в спорах и борьбе ведь нельзя было медлить и выжидать. В общей борьбе за веротерпимость и за религиозную свободу православные и протестанты оказались невольными «конфедератами», и латинский натиск отвлекал внимание от протестантской опасности. Очень характерен Виленский съезд православных и кальвинистов в 1599 году, когда не только был заключен религиозно-политический союз между ними, но был поставлен и вопрос о соглашении в вере, причем сходство или единство определялось от противного, по противоположности латинской вере. Кстати заметить, переговоры с «разноверцами» входили в свое время в программу либеральных католиков в Польше и Литве, в эпоху Сигизмунда Августа.

Дальнейшего движения проект соглашения не имел, но богословское сотрудничество с протестантами продолжалось. Православные полемисты пользовались западной обличительной литературой, особенно по вопросу о папском главенстве, — на эту тему нередко повторяли доводы больших реформационных соборов (Базельского и Констанского), имела большую популярность известная книга Сплетского архиепископа Марка Антония Господнеича, *de Dominis* (обращалась и в местных рукописных переводах, впрочем, позже).

Социниане часто выступали в защиту Православия, — правда, под чужими именами, как бы под маской. В этом отношении особенно характерен «Апокрисис», изданный под именем Христофора Филалета в 1587 г., в ответ на книгу Скарги о Брестском соборе. Автор прикрылся литературной маской, греческим псевдонимом, выдавал свою книгу за перевод. Вряд ли этому многие верили. Кажется, автора узнавали и под ложным именем. Современным исследователям узнать его много труднее. Во всяком случае, автор не был ни русским, ни православным. Можно с достаточным основанием догадываться, что это был Мартин Бронеvский, секретарь Стефана Батория и дипломат, дважды ездивший послом к Крымскому хану, автор ценного труда «Описание Тартарии». (*Descriptio Tartariae, Coloniae Agripp. 1545*). Он был хорош и близок с Острожским, принимал деятельное участие в конфедерациях православных и евангеликов. Каз. Несецкий в своем известном «гербовнике» отзывается о нем очень лестно.

В «Апокрисисе» по местам чувствуется очевидная близость к *Institutiones christianae* Кальвина. Еще автор пользовался тогда совсем новой книгой Сибранда Любберта: *De rара Romano* (1594). Ею же пользуется Мелетий Смотрицкий.

Не следует преувеличивать глубину этого «протестантского» влияния. Однако известный налет «протестантизма» навсегда остался на украинском народном складе, несмотря на сильнейшее воздействие латинизма впоследствии. Всего важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной

постановке. Опровергать латинизм ведь совсем еще не значит укреплять Православие. Между тем в полемический оборот в это время вливаются доводы реформаторов, далеко не всегда совместимые с православными предпосылками.

Нужно прибавить: и на греческую помощь не всегда можно было положиться. Ведь греческие учителя обычно приходили с Запада, где учились сами, в Венеции или в Падуе, или даже в Риме, или в Женеве, или в Виттенберге, и приносили оттуда не столько византийские воспоминания, но чаще западные новшества. В XVI веке это бывали обычно протестантские симпатии, позже, напротив, прикрытый латинизм. Само греческое богословие переживало в то время глубокий кризис. Достаточно напомнить о Кирилле Лукарисе и его «Исповедании», кальвинистическом не только по духу, но даже и по букве.

Исторически эта прививка протестантизма, может быть, и была неизбежна. Но под этим западным влиянием идеал православной культуры мутится и тускнеет.

И был еще выход: воздержание от спора. Такой образ поведения предлагал известный Иоанн Вишенский, афонский инок («во святей афонстей горе скитствующий»), тоже отвечавший Скарге по предложению Константинопольского патриарха Мелетия. Он называет себя простаком («голяк-странник») и западному мудрованию противопоставляет «простоту голубиную» и «глупство пред Богом». Впрочем, не следует Вишенскому верить на слово. Сравнительный анализ его писаний показывает в нем человека, стоящего на уровне и в курсе идейных и литературных движений польского и западнорусского общества, — «писатель с темпераментом и с литературной опытностью» (срв. у него влияние Ареопагитик).

И тем более характерно у него это резкое отрицание «поганской мудрости» и «машкарного разума». Вишенский прям и резок. «Чи ти лепше тебе изучити часословец, псалтир, охтоих, апостол и евангелие с иншими, Церкви свойственными, и быти простым богоугодником, и жизнь вечную получить, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей звати — и в геену отъити».

Вишенский отвергает именно схоластику, схоластический стиль и метод «художество риторского ремесла», «плотское и внешнее мудрование». Иначе сказать, увлечение внешней культурой и культурностью, культурным блеском и лоском. «Ты же, простой, неученный и смиренный Русине, простого и нехитрого Евангелия ся крепко держи, в нем же живот вечный тебе сокровенно есть».

Поганским хитростям схоластики Вишенский противопоставляет простоту веры, «смиренно удравый охтайк». И конечно, он был прав, что униатскую опасность можно преодолеть только в духовном подъеме – не в художестве внешнего наказания, но смирennemудрии.

В аскетической верности и в молитвенном напряжении, а не в спорах. Но подлинная трудность была в том, что из спора нельзя было выйти. И нужно было отвечать и ответить на заданные вопросы, иначе могло создаться впечатление, что ответить нечего. Молчать и отмалчиваться нельзя было постоянно. И приходилось равняться с противником хотя бы в роде оружия. Победа была не в воздержании, но в преодолении.

4. Уния в действительности была и оказалась расколом. Она расколола Западно русскую Церковь, разъединила иерархию и народ. Это было прежде всего клерикальное движение. Уния была делом епископов, действовавших в отрыве от церковного народа, без его свободного и соборного согласия и совета, «скрыто и потаенно, без поразуменья народу хрестьянскаго». И создавалось странное положение: во главе православного народа оказывалась униатская иерархия. Вместе с тем эти униатские епископы свое подчинение Римской власти и юрисдикции считали «соединением церквей». А потому противление народа рассматривали как каноническое своеволие и мятеж, как восстание непокорной паствы против законной иерархической власти. Конечно, напротив, православные видели в этом непослушании и в этой неизбежной антииерархической борьбе только исполнение своего христианского долга, долга верности и веры. «Не попы бо нас спасут, или владыки, или

митрополиты, но веры наша тайна с хранением заповедей Божиих, то нас спасти маеть», – писал с Афона Иоанн Вишенский. Он резко обосновывает право церковного народа низлагать и изгонять епископов-отступников, «да не с тем блаженным оком или пастырем в геену внидут».

Борьба против Унии и была прежде всего проявлением соборного самосознания церковного народа. Это сказывается в образовании и деятельности знаменитых братств. Как церковные и «религиозно-оборонительные» учреждения, братства организуются уже в 80-х годах, – в Вильне в 1586, во Львове в 1586. И сравнительно скоро сеть братств раскидывается по всему западному краю. Братские уставы получали свое утверждение от Константинопольского патриарха, а на местах закреплялись королевскими привилегиями. В своей деятельности братства были самостоятельны. Ставропигальные братства даже вовсе не зависели от местного епископа, подчиняясь непосредственно патриарху. Мало того, Львовскому братству одно время было даже предоставлено право наблюдения и суда над епископами, и притом суда «без всякого прекословия» (т. е. без права апелляции), наперед скрепленного анафемой четырех восточных патриархов. Это было вызвано обстоятельствами времени, когда именно иерархия была в Западной Руси всего менее устойчива и надежна. Однако была здесь и некоторая двусмысленность и опасность. Разъединение и разрыв иерархии и мирян не могли не отражаться болезненно и на мирянском самосознании и самочувствии. Отсюда частые недоразумения и столкновения братств с местными церковными властями. «Восстановление» православной иерархии (Иерусалимским патриархом Феофаном в 1620 г.) не сразу разрешило болезненное напряжение в Западнорусской Церкви. Ставропигией пользовались старейшие братства, Виленское и Львовское, одно время еще и братства Луцкое, Слуцкое и Киевское, позже Могилевское. После Брестского собора именно братства становятся опорными точками в религиозно-общественной борьбе, становятся очагами литературной полемики и богословской работы. Братства организуют школы, открывают типографии, издают книги...

Первые братские школы были устроены по греческому образцу. Греческое население в южнорусских и молдавских городах было тогда значительным (здесь проходил один из путей греческого рассеяния), и связи с Константинополем были постоянными. Греческое влияние во всем чувствовалось, слабеет оно только во вторую половину XVII века.

Во Львове школа была организована известным Арсением, архиепископом Елассонским, впоследствии Суздальским. Греческий язык занимал здесь видное место в преподавании. Учителя назывались «дидаскалами», ученики «спудеями». Во Львове, и в Вильне, и в Луцке ученики нередко научались говорить по-гречески.

Проповедники того времени позволяли себе приводить библейские тексты иногда по-гречески, и вообще тогдашний западнорусский литературный язык был перегружен греческими словами. В братских библиотеках было довольно много греческих книг, и в описях мы встречаем и Аристотеля, и Фукидида. Весь дух преподавания был греческим. Правда, с самого начала к греческому языку присоединяется и латинский. Но большинство относилось к латинской науке сдержанно и опасливо, как к опасным «выкруткам» и «софистиям». Очень характерен отзыв З. Копыстенского: «Латинникиве силлогисмов и аргументов ся учат любопретися и един другого препирати, а грекове и россове держат правую веру и доводят правды ей з писма святого». Копыстенского никак не следует сравнивать со старцем Филофеем и даже и с Вишенским. По его книгам мы можем судить, как велика была его начитанность и как свободно и сознательно распоряжался он своим материалом. Копыстенский хорошо знал отеческие творения, читал византийских историков и канонистов, читал и новые книги о Востоке, напр. известную «Турко-Грецию» Мартина Крузия, читал и латинские книги. Это был ученый, не начетчик, но ученый византийского типа. Он сознательно отвергал западную схоластику. Собственно, он говорил об этом почти дословно то же, что в свое время Максим Грек.

Уния была скорее актом культурно-политического, нежели религиозного самоопределения. Не религиозные и не

догматические мотивы были решающими в отступничестве иерархов. И есть известная психологическая правда в утверждениях первых униатов, что они «не меняли веры». Им казалось, что они меняют только юрисдикцию, а веру латинскую и греческую они считали собственно эквивалентными. (В этом основная мысль и ранних униатских памфлетов: «Уния, албо выклад преднейших артыкулов», Вильна, 1595; *Harmonia, albo concordantia wiary, sakramentow y ceremoniy Cerkwi S Orientalniew z Kosciolem S. Rzymским*, Wilna 1608). Тогда многим казалось, что можно оставаться «православным» и «под Римским послушанием». Во всяком случае, в самом соглашении была оговорена неслиянность Унии с латинской Церковью, иначе сказать, обрядовая и иерархическая обособленность Унии; и большего тогда не требовал и кн. Острожский. Против Унии он боролся тогда не потому, что видел в ней измену веры, но потому, что она была проведена потаенно и без ведома и согласия Константинопольского патриарха и вне сношений с Москвой, почему и не могла иметь ни общецерковного значения, ни авторитета.

Первых устроителей Унии соблазняла надежда под римской властью найти «безмятежный покой», т. е. защиту польского закона. Хотелось также освободиться от зарубежной власти Константинопольского патриарха. Очень привлекало культурное сближение и соединение с Западом. В этом отношении характерен ответ Ипатия Поцея, второго униатского митрополита и одного из главных устроителей Унии, в письме к Александрийскому патриарху Мелетию Пигасу.

«Греческий берег не может быть надежным путем жизни вечной».

Евангелие у греков искажено, отеческие предания поруганы и перерваны, святость оскудела, – все расстроилось и распалось в турецкой неволе.

В Александрии вместо Афанасия теперь Кальвин, в Константинополе Лютер, и в Иерусалиме Цвинглий (намек на Кирилла Лукариса и на самого Мелетия, учившегося в Аугсбурге). И Поцей предпочитает Рим. На Западе теперь «студенец

правды», чистота веры и твердый порядок. Еще П. Скарга в своей книге *O jedności kościoła Bożego pod jednym pastierzem i o greckiem od tej jedności odstąpieniu* (Вильна, 1577) говорил не столько о догматических разногласиях, сколько о «греческом отступлении» и о славянской отсталости. «Со славянским языком нельзя сделаться ученым. На этом языке нет ни грамматики, ни риторики, да и не может быть. Именно из-за славянского языка у православных нет иных школ, кроме начальных, для обучения грамоте. Отсюда общее невежество и заблуждение». И Скарга видел и указывал единственный выход в латинской культуре.

Защитники славянского языка всегда подчеркивают прежде всего его близость к греческому: «Отколь беспечнейшая есть речь и увереннейшая философию и феологию славянским языком писати и з грецкого преводити, нежели латинским, который оскудный есть, же так реку до трудных, высоких и богословных речий недовольный и недостаточный» («предмова» Захарии Копыстенского к его переводу бесед Златоуста на Послание апостола Павла, Киевское издание 1623 года).

Так с самого начала вопрос об Унии был поставлен как вопрос культурного самоопределения. Уния означала самовключение в западную традицию. Это было именно религиозно-культурное западничество. И преодолеть Унию можно было только через верность и крепость византийским и патристическим преданиям. Так именно и понимали свою задачу первые борцы за Православие в конце XVI и в начале XVII века. (Срв. защиту греческой культуры уже в брошюре «Ключ Царства Небесного», 1584 г., которую обычно приписывают Герасиму Смотрицкому, и в «Палинодии»).

Нет нужды входить в подробную характеристику писанных или изданных тогда книг. Время было смутное, время междоусобных смут и восстаний, время войн и набегов, – «великий сполох». После Брестского собора польская власть рассматривала неприятие унии, как отрицание существующего порядка, и полемику против нее как противление государственному закону. «Греческая вера» не была признана законом. Авторам полемических книг не только возражали, их преследовали и на-

казывали, а сами книги отбирались и уничтожались. В таких условиях трудно было много сделать, трудно было создавать правильную школьную сеть и систему, налаживать систематическую работу, сохранять ясность и спокойствие мысли. И, однако, сделано было совсем немало. Трудно в достаточной мере оценить все историческое значение тогдашних изданий.

Сперва главными очагами православной самозащиты были Вильна и Острог, затем вскоре выдвигается Львов, в начале XVII века Киев. Изменяется и та социальная среда, на сочувствие и поддержку которой могли опираться православные апологеты. В эпоху Курбского и Острожского это было высокородное шляхетство. Но уже в следующем поколении начинается массовое отпадение шляхетских фамилий в Унию или прямо в латинство. Большое значение все время имеет городская среда. В XVII веке выступает казачество, «рыцарские люди» Войска Запорожского.

Около 1615 года мы находим в Печерской Лавре как бы колонию ученых иноков, собранных здесь новым архимандритом Елисеем Плетенецким (главным образом из Львова). В том же году возникает знаменитое Киевское братство. В Лавре устраивается типография {была куплена и перевезена Стратинская типография Балабанов), и, начиная с 1617 года выходит ряд изданий – отеческих творений и богослужебных книг. Особо нужно назвать Памву Берынду (автора книги: «Лексикон славено-российский и имен толкование», 1627 года, был родом из Молдавии); Тарасия Земку, ученого издателя литургических книг и составителя похвальных «вершей»; Лаврентия Зизания, автора неудачного Катехизиса, издавать который автор ездил в Москву, где не без труда ему удалось очиститься от подозрений в неправомыслии, но отпечатанный уже Катехизис был все-таки сожжен (1627 г.).

Все они старались работать по греческим и славянским материалам, в их работе чувствуется большое культурное воодушевление.

Одновременно учреждается Братская школа, при содействии казаков, гетманом которых был тогда Сагайдачный, че-

ловек школьного образования и культурных вкусов («шол потом до Острога, до на к уцтивых котории там квитли»).

Об этой школе киевские братчики так писали в Москву: «И училище отрочатом православным милостию Божиею языка славено-росского, еллино-греческаго и прочих дидаскалов великим иждивением устроихом, да не от чуждого источника пиюще, смертоносного яда западные схизмы упившеся, ко мрачно темным римляном уклонятся». В этой связи уместно отметить, что в своих изданиях тогдашние деятели очень охотно пользуются разговорным языком («русским диалектом»), т. к. книжный славянский не всем был легко понятен. Можно догадываться даже, что и в храмовом богослужении иногда употребляли современное наречие (срв. Постную Триодь 1627 года). Того же приема держался и П. Могила.

Из оригинальных трудов киевских писателей этого времени всего значительнее «Палинодия» Захарии Копыстенского (с 1624 года Печерский архимандрит, преемник Плетенецкого). Это был ответ на книгу Л. Кревзы: *Obrona jednosci cerkiewney* (Вильна, 1617). Копыстенский развивает в своей книге «восточное» понимание церковного единства и с большим искусством обосновывает его от Писания и от отцов. Чувствуется большое и свободное знание материала, эта была работа многих лет. Отчасти Копыстенский пользовался и книгой Марка Антония, но весь материал проработал заново. Книга написана спокойно и отчетливо. В свое время она издана не была, вряд ли случайно. Копыстенский рано умер. Его преемник на Печерской архимандрии был человек уже совсем другого духа. Это был Петр Могила. Книга Копыстенского не могла ему не показаться слишком резкой и прямолинейной.

Впрочем, не следует преувеличивать резкость перелома. Настроения менялись скорее постепенно. По необходимости обращались к западным книгам. Новое поколение проходило уже вполне западную школу. Привлекал и западный, латинский пример.

Кажется, и сам Елисей Плетенецкий следовал западному примеру и задумывал создать православный орден (по

чину Василия Великого) для борьбы с Унией, – не случайно, восстанавливая общежитие в Лавре, он вводит здесь устав Василия Великого, а не более обычный Студийский.

Латинские мотивы встречаем и у других членов Печерского кружка, иногда из греческих источников. Так, Тарасий Земка в своих литургических работах пользовался книгой известного Гавриила Севира о таинствах (вышла в Венеции, 1600), здесь влияние западных воззрений сказывается очень ясно. В частности, здесь встречаем уже μετουσίωσις, – Земка перевел: «преложение существ».

У других писателей того времени латинское влияние сказывалось еще резче. В этом отношении особенно характерен образ Кирилла Транквиллиона Старовецкого. В его «Зерцале богословия» (издано в Почаеве уже в 1618 г.) чувствуется веяние томизма, отчасти платонические мотивы. Эта книга, как и его «Учительное Евангелие» (1619), была встречена недоброжелательно и осуждена, в Киеве и в Москве, «за еретические составы», что не помешало ее распространению и популярности. Сам Кирилл впоследствии перешел в Унию.

Вполне томистический характер имеет книга «О душе» другого писателя той же эпохи, Кассиана Саковича, тоже отпавшего в Унию. Одно время он учил в Киево-братском училище.

5. Есть что-то загадочное и двусмысленное в образе Петра Могилы. Трудно понять, был ли он искренним ревнителем Православия или скорее искусным соглашателем. Между тем, его историческое влияние было решающим. И обоснованно его именем обозначают целую эпоху в истории Западнорусской церкви и культуры.

Могилы был вряд ли не самым сильным и властным из западнорусских церковных деятелей XVII века. У него был подлинный державный пафос, умение и охота властвовать и побеждать. Сын молдавского господаря, «воеводич земель молдавских», он и в звании Киевского митрополита оказался всего скорее господарем, правителем, скорее, чем пастырем.

Точно не знаем, где учился Могила. Всего вероятнее, что в Замойской академии. Во всяком случае, воспитан он был вполне в западном, т. е. в польском духе. М. б., на короткое время побывал он и в Голландии. Это был убежденный западник, западник по вкусам и привычкам. После смерти отца опекунами Петра Могилы были известный канцлер Ст. Жолкевский, а потом гетман Ходкевич. У Могилы вообще были крепкие и родовые связи в польском аристократическом обществе. Сочувствие и содействие польских магнатов впоследствии немало помогли Могиле в его начинаниях.

В очень и очень молодые годы Могила оказывается Печерским архимандритом, – по-видимому, именно для этого он вообще и поступил в Лавру; кандидатура его в архимандриты была подсказана Польским правительством. И сразу же Могила стал действовать по-своему. Всего яснее и резче это сказалось в устройении Лаврского училища. По замыслу Могилы, это должна была быть латино-польская школа. И Могила создавал ее не только рядом, но и в противовес уже существовавшему Братскому и славяно-греческому училищу. Потому так и встревожились в Киеве. «От неученых попов и казаков велие было негодование: на што латинское и польское училище заводите, чего дотуду не было, и спасались. Было хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побити, едва их уговорили». Так рассказывает современник (Сильвестр Коссов). Из этого столкновения и спора победителем вышел Могила. Братчикам пришлось признать его «старшим братом, опекуном и фундатором того святого братства, обители и школ» и передать братское училище в его ведение. Братская школа растворилась во вновь заведенной, в новой латино-польской «коллегии», которая и была вскоре перемещена из Лавры в Братский монастырь.

Программа этой новой школы была взята из иезуитских школ. И для преподавания были привлечены и вызваны в Киев латинские выученики, – Исаия Трофимович Козловский, первый ректор Киевских школ, и Сильвестр Коссов, первый префект, оба учились, по-видимому, в Люблинской иезуитской коллегии, а потом в Замойской академии (м. б., и в Вене, в Цесарской ака-

демии). Одновременно была учреждена «коллегия» и в Виннице (несколько позже была перенесена в Гошанский или Гойский монастырь на Волыни). Можно догадываться, что у Могилы был план раскинуть по всему краю сеть латино-польских школ для православных, создать нечто вроде церковно-учебного ордена, с Киевской коллегией или «академией» во главе (срв. «Пиарский» орден, *Ordo piarum scholarum*).

Могила и его сподвижники были откровенными и решительными западниками. Они стремились объединить русских и нерусских за единой культурной работой, в единой психологии и культуре. И та глухая, но очень напряженная борьба, которую мы все время наблюдаем вокруг всех начинаний и предприятий Могилы, означает именно эту встречу и столкновение двух религиозно-психологических и религиозно-культурных установок или ориентаций, — западнической и эллинославянской.

Могила не был одинок в своих замыслах и затеях. У него было много друзей, — это было новое поколение, прошедшее западную школу, для которого именно Запад, а не восток был своим. И были поводы подозревать, что это западничество есть своеобразное униатство, скрытый романизм. Во всяком случае, представители этой западнической ориентации все снова и снова сговаривались и совещались с униатами в расчете создать такой компромисс, на котором могли бы согласиться обе спорящие стороны. Не раз выдвигался план соединить униатов и «дизунитов» под властью особого и единого западнорусского патриарха, который был бы сразу в общении и с Константинополем, и с Римом. И в патриархи латино-униатская партия всегда выдвигала именно Могилу, вряд ли без его ведома. Рутский считал, что он вполне «расположен» к Унии. Действительно, догматических возражений против Рима у Могилы не было. Он лично был уже как бы в догматическом единомыслии с Римом. Потому так легко и свободно он и обращался с латинскими книгами. Именно то, что он находил в них, он и принимал за Православие, как древнее предание. Для него стоял только вопрос юрисдикции. И в решении этого вопроса решающими были мотивы тактики и политики церковной, мотивы «успо-

коения», т. е. церковно-политического мира и благостояния, даже благосостояния и благоустройства. Здесь все казалось условным, все могло быть условлено и обусловлено.

Не случайно был Могила близок с Мелетием Смотрицким, в годы его восточной «пeregриации». И у Смотрицкого были основания ожидать сочувствия и содействия от Могилы и от самого митрополита Иова Борецкого в его униональных планах. Смотрицкий был одним из архиереев Феофановского посвящения. В историю общей культуры он входит как автор «грамматики славянския», очень замечательной для того времени (1619). Свою церковную деятельность он начал как ярый боец против Унии. Достаточно отметить его «Плач» *θρήνος* to jest Lament (1610), – книга написана с большим возбуждением и остротой. Позже у Смотрицкого возникают какие-то сомнения, в связи с доктринальными разногласиями в среде православных полемистов. Он отправляется на Восток. На пути в Константинополь он совещается в Киеве с митрополитом и получает его согласие и благословение просить у патриарха отмены братских ставропигий. Встреча с Кириллом Лукарисом не успокоила, но еще более смутила Смотрицкого, – он прочел в Константинополе его известный Катехизис. «Из краев восточных» он возвращается с намерением добиваться соглашения с униатами. В начавшихся переговорах принимают живое участие и Могила, и митрополит Иов. С полным доверием, как единомышленникам, Смотрицкий посылает им свою «Апологию» (*Apologia peregrynacyi do krajew wschodnick*, Derm. 1628) и не встречает как будто возражений. На соборном совещании в Гродке весной 1628 года соображения Смотрицкого о разностях между Римом и Востоком были приняты со вниманием, и снова без возражений. Обострение на осеннем соборе 1628 г. в Киеве, когда Смотрицкому пришлось принести формальное покаяние и отречься, было вызвано, во всяком случае, не Могилкой и не митрополитом, – они сами подпали под подозрение. «Апология» же была тогда сожжена публично. Разошлись Могила и Смотрицкий в образе действий, не в образе мысли, – притом не без стороннего давления; униатские авторы говорили о «страхе казаков».

В очень двусмысленной обстановке совершилось и вступление Могилы на Киевскую митрополию. В апреле 1632 г. умер Сигизмунд III. Православным удалось воспользоваться королевской элекцией для того, чтобы провести на сейме «Пункты успокоения религии греческой» и получить на них согласие нового короля Владислава. Это было очень чувствительное приобретение, как бы ни были впоследствии практически урезаны эти «пункты» 1632 года. В частности, было разрешено заместить епископские кафедры, в том числе Киевскую. Здесь была явная двусмысленность. Ибо в действительности все кафедры были заняты епископами Феофановского посвящения. Польский закон их не знал и не признавал. Ведь в свое время эти поставления были совершены тайно, без всякой публичности и огласки, как бы крадучись, в ночное время, в неосвященном храме, чтобы не помешали. Впрочем, на деле польская власть как будто примирилась с совершившимся фактом. Но теперь и с православной стороны не было сделано никакой попытки легализовать уже существующую иерархию. Напротив, все прежние епископы должны были оставить свои кафедры и сдать их новым «упривилегованным» избранникам. Не потому только, что они были нелегальными, не имели королевского утверждения. Гораздо важнее другое. «Привилегий» добились теперь представители противоположной церковно-политической ориентации, и они вовсе не имели интереса закреплять легализацией положение своих противников. В сущности, «восстановление» православного епископата на основании «пунктов» 1632 года было упразднением и отменой Феофановой иерархии. В спешном порядке (и притом самими сеймовыми депутатами, а не на местных епархиальных собраниях) были выбраны новые епископы и утверждены королем. Могилу был избран митрополитом, и князь А. Пузина в Луцк, – оба принадлежали к полонофильской аристократии, и оба участвуют в ближайшие годы в униональных переговорах и сговорах, вместе с Адамом Киселем. Могилу не рассчитывал на мирный прием в Киеве. Ведь в Киеве был митрополит. Это был Исаия Копинский, в свое время рукоположенный патр. Феофаном в Перемышль и переизбранный

в Киеве после смерти Борецкого. По-видимому, Могила уже сталкивался с Исаией по вопросу о заведении латинской коллегии, еще раньше во время переговоров со Смотрицким. Поэтому хиротония Могилы была назначена во Львове; совершал ее, кажется, Волошский митрополит. В то же время Могила просил патриаршего утверждения, Кирилл Лукарис дал ему и звание «экзарха святого апостольского Константинопольского трону». С таким двойным авторитетом «упривилегованного» митрополита и патриаршего экзарха Могила явился в Киев. У него было здесь немало единомышленников. Но ему пришлось выдержать и очень неприятную борьбу со своим «деградованным» предместником, которого нужно было удалять не только силой, но именно прямым насилием. Спор и борьба продолжались и дальше. Это не был только спор о власти, это был именно спор об общей церковно-культурной и церковно-политической ориентации. Исаия, человек простой и сильной веры, отчасти напоминает Вишенского. Он весь в преданиях восточного богословия и аскетики, и ко «внешней мудрости» относился весьма недоброжелательно и недоверчиво. «Ин бо есть разум мира сего, ин же духовен. Духовного бо разума от Пресвятого Духа учишася вси святии и просветишася яко солнце в мире. Днесь же не от Духа Свята, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев разума учатся. Сего ради до конца ослепоща лжею и прельстишася от пути правого в разуме. Святии заповедей Христових и умного делание учишася, сии же точию словес и глаголаний учатся; внутрь души мрак и тма, на языке ж вся их премудрость». Это сразу и о латинянах, и еще больше о новой ориентации православных.

«Алфавит духовный» Исаии Копинского (или «Лестница духовного по Бозе жительства») и «Православное Исповедание» Петра Могилы, – это очень показательная антитеза. И в этом источник споров о власти. В звании митрополита Могила с новой настойчивостью продолжал осуществлять свою церковно-культурную программу. Это была деятельность организатора прежде всего. И она привела к осязательным результатам. Всего важнее, конечно, организация школы. Очень

важно было и составление «Православного Исповедания» по латинским источникам и в противовес исповеданию Кирилла Лукариса. Возобновилась и работа по пересмотру и изданию богослужебных книг. Здесь прежде всего нужно назвать *Liŭo*, изданный под псевдонимом Евсевия Пимена в 1664 году. Это был ответ перешедшему в латинство Кассиану Саковичу в защиту восточного обряда и православного богослужения вообще. Здесь собран большой литературный материал, преимущественно из латинской литературы. В 1646 году вышел знаменитый требник или «Евхологион», в котором отдельные чины и последования сопровождаются пояснительными статьями. Эти статьи взяты обычно из *lacinskiy agendy*, т. е. из римского «Ритуала» папы Павла V. Отсюда довольно острая латинизация обряда, — на это обращали внимание даже униаты. Впрочем, не Могила первый начал эту латинизацию, — латинские литургические мотивы и идеи усваивались уже и раньше, и усваивались постепенно. Могила выделяется только своей настойчивостью и последовательностью. По-видимому, у Могилы в руках был хорватский перевод «Ритуала», сделанный далматинским иезуитом Кассичем (изд. в Риме, 1637). Это позволяет и все его предприятие связывать с иллирийским униатством (откуда приходит позже Крижанич).

Трудно дать четкую характеристику Петра Могилы. Есть что-то нечеткое в самом его образе и во всех его делах. Он сделал много. При нем Западнорусская Церковь выходит из той растерянности и дезорганизации, в когорых она страдала со времени Брестского собора. И вместе с тем все пронизано чуждым, латинским духом.

Это была острая романизация Православия, латинская псевдоморфоза Православия. На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, и латинизации подвергаются не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и сама религиозная психология. Латинизируется сама душа народа. Эта внутренняя интоксикация религиозным латинизмом, этот «криптороманизм» был вряд ли не опаснее самой Унии. Обычно делается оговорка, что «чистота веры» при этой «ро-

манизации» не пострадала. Вернее сказать так: при всем этом внутреннем латинизме была удержана каноническая независимость. Станным образом, латинизировались часто именно ради внешней национально-политической борьбы с Римом. Но внутренняя свобода и независимость были потеряны, и было утрачено и само мерило для самопроверки. Восточные связи были перерваны. Утверждается чуждая и искусственная, неорганическая традиция, и она как бы перегораживает творческие пути. Неверно винить в этом одного Могилу, процесс начался до него, и сам Могила скорее выражал дух времени, чем прорубал новые пути. Однако, именно он сделал больше других для того, чтобы этот «криптороманизм» укрепился и удержался в жизни Западнорусской Церкви.

6. «Православное Исповедание» – это основной и самый выразительный памятник Могилянской эпохи. Трудно точно сказать, кто был автором или составителем этого «Катехизиса», – обычно называют самого Могилу, или Исаию Козловского, – это была скорее коллективная работа. «Катехизис» предназначался, прежде всего, для ясного разграничения с протестантизмом, в связи с изданным в 1633 году «исповеданием» Кирилла Лукариса, о котором в эти годы идет смута и волнение по всему Востоку. В 1638 г. и сам Лукарис, и его «исповедание» были осуждены на соборе в Константинополе (не без Римского содействия и влияния). На Украине смущение началось много раньше, нужно припомнить уже тревогу Мелетия Смотрицкого. В 1640 году «Православное Исповедание» было представлено Петром Могилой на суждение и одобрение собора в Киеве. Уже здесь обозначились некоторые разногласия, в частности, по вопросу о загробной судьбе и пути душ (вопрос о «земном рае» и о чистилище), еще о возникновении души. Могила защищал креационизм и, по-видимому, прямо говорил о чистилище. Кроме того, долго спорили о времени преложения Святых Даров. Характерно, что первоначально «Православное Исповедание» было составлено по-латыни. Ведь оно назначалось для богословов и богословствующих.

В 1642 году «Исповедание» снова подвергалось обсуждению и пересмотру на «соборе» (вернее назвать его совещанием) в Яссах, созванном по инициативе молдавского воеводы Василия Лупула, близкого с Могилей. Из Константинополя были присланы сюда со званием патриарших экзархов Порфирий Никейский и Мелетий Сириг, один из самых значительных греческих богословов XVII века. Именно Мелетий Сириг и выдвинул ряд общих и частных возражений. Он перевел «исповедание» по-гречески и в своем переводе сделал чувствительные изменения и поправки. По-видимому, Могила не был удовлетворен новой редакцией. Во всяком случае, «Исповедание» не было издано в Киеве, а вместо того в 1645 году выпущен был т. наз. «малый Катехизис» Могилы, сразу по-польски и на местном наречии, – «*Zebrawie krotkiey nauki o artykulach wiary prawoslawno katholickey chrzescianskiey*», где далеко не все поправки Сирига были приняты к исполнению. Впрочем, этот «малый Катехизис» был предназначен для другой среды, dla cwiszenia Mlodzi, – потому и язык был избран разговорный.

«Православное Исповедание» по-гречески было издано только в 1667 г. в Голландии, и вторично с латинским переводом в Лейпциге в 1695 г. С этого именно издания сделан и словено-русский перевод, напечатанный в Москве с благословения патр. Адриана в 1696 году, – «малый Катехизис» был переиздан в Москве уже в 1649.

Не подлежит никакому сомнению, что «Исповедание» составлено по латинским книгам и схемам. Это видно уже в самом плане книги, в ее разделении на три части: о вере, о надежде, о любви, – т. е. по трем т. наз. «богословским» добродетелям; опять-таки, вероучение излагается в порядке объяснения Символа веры, нравоучения под видом объяснения Молитвы Господней, Заповедей Блаженства и Десятисловия Моисеева. Конечно, составитель имел под рукой не один только единственный латинский образец. Во всяком случае, он пользовался постоянно «Римским Катехизисом» (по-гречески переведен и издан уже в 1532) еще «Суммой» или большим Катехизисом Петра Канизия, «Компендием» или малым Кате-

хизисом П. Сото, О. Р. Нет надобности перечислять и отмечать все отдельные случаи заимствования или подражания. Всего важнее, что именно в целом «Православное Исповедание» есть только как бы «приспособление» или «адаптация» латинского материала и изложения. В сущности, это есть одно из антипротестантских вероизложений, которых так много явилось и было издано в эпоху контрреформации или Барокко. «Православное Исповедание» во всяком случае гораздо больше связано с римско-католической литературой, чем с духовной жизнью Православия. Отдельные римские учения здесь отвергаются, напр., о папском примате. Общий стиль остается все же римским. Его не изменила и цензура Мелетия Сирига, – ведь и сам он учился в латинской школе, в Падуге (это обычное место обучения греков в XVII в.), и придерживался Беллармина.

С «Православным Исповеданием» поучительно сопоставить другие литературные опыты сподвижников Могилы. Всего интереснее в этом отношении «Экзегезис» Сильвестра Коссова, изданный в защиту православных латинских школ (1635), и его же «Дидакалия албо наука о седми сакраментях» (1637). На подозрения римских противников в протестантизме Коссов спешит ответить на языке латинского богословия. Много говорит о загробной судьбе душ человеческих, затем о таинствах. В отделе о таинствах Коссов пользуется известной книгой П. Аркудия. Именно в этом отделе особенно чувствительны и очевидны латинизмы: различие «материи» и «формы» таинств: «транссубстанциация», «установительные слова», как «форма» Евхаристии, «сокрушение», как материи таинства покаяния. Этой литургической догматике соответствовала и литургическая практика, закреплённая и отчасти вновь введенная в Евхологии П. Могилы (здесь следует отметить изменение формулы отпущения в чине исповедания на: «и аз недостойный иерей...» вместо прежнего безличного: «отпущаются» – еще Елеосвящение, как *ultima unctio*).

В следующем поколении латинское влияние становится еще глубже, латинские связи и навыки крепнут. Во времена Могилы Киевская Коллегия еще не была богословской шко-

лой, – привилей Владислава IV от 18 марта 1635 года обуславливал само дозволение школ требованием, чтобы преподавание не простиралось дальше философии, *ut humaniora non ultra Dialecticam et Logicam doceant*. И действительно, до самого почти конца XVII века богословие не преподавалось как особая дисциплина, – отдельные богословские темы входили и захватывались в курсах философии. Но и весь план общего образования был снят с иезуитского образца, и учебники были приняты те же, начиная Альваром и кончая Аристотелем и Аквинатом. Весь распорядок школьной жизни, все приемы и средства преподавания были те же, что и в коллегиях или академиях иностранных. Язык преподавания был латинский, и всего хуже было поставлено преподавание греческого.

Таким образом усваивались и перенимались не только отдельные схоластические мнения или взгляды, но и сама психология и душевный строй. Конечно, это была не «средневековая схоластика», но – возрожденная схоластика контрреформационной эпохи, сразу и «ложно классицизм» – Тридентинская схоластика, богословское Барокко...

Кругозор киевских профессоров и школяров в XVII веке не был узким.

Однако ведь Барокко в целом есть именно упадочная и нетворческая эпоха. Середина XVII века на Украине была временем очень тяжелым. «И Киевский Коллегиум умалился, стал как малый Закхей» (выражение Лазаря Барановича). Запустевшая и разоренная школа была восстановлена уже в 70-х годах, в ректорство Варлаама Ясинского, бывшего затем Киевским митрополитом. Сам Варлаам учился за рубежом, в Ельбинге, Оломоуце, в Краковской академии. Другие учились в Ингольштадте, в иезуитской академии, и в самом Риме, в греческой коллегии святого Афанасия. Из-за смуты многие уходили за рубеж. Но в эту эпоху обучение в иезуитских школах было связано с обязательным принятием Унии. И о многих из киевских деятелей конца XVII и начала XVIII вв. мы знаем прямо и достоверно, что в годы учения они действительно переходили «в Римское послушание». В частности, это известно о Стефане

Яворском, – в унии его звали Станиславом. Любопытно, что современный иезуитский наблюдатель так прямо и называет академический Братский монастырь униатским. «Много есть монахов униатов, или близких к Унии, еще больше таких, что имеют наилучшее мнение о нас, – *sunt multi monachi vel uniti, vel unioni proximi, plurimi de rebus nostris optime sentientes*. В Киеве есть целый монастырь из одних униатов, – *Kyoviae unum totum monasterium est unitorum*» (из письма московского иезуита о. Емилиана, 1699 г.).

С этим отзывом совпадает резкий отклик известного Досифея, патриарха Иерусалимского (писано в 1686 г.). «В той стране, глаголемая Казацкая земля, суть неции, иже в Риме и Польше от латинов научени и бяху архимандриты, игумены и прочитают неподобные мудрования в монастырях, и носят иезуитские ожерелья... Да будет повелено, дабы по смерти предреченных архимандритов и священников, уже от сих, иже ходят учиться в папешские места, архимандритов, игуменов и епископов не поставлять».

В последующие годы Досифеей особенно смущался о Стефане Яворском, обвинял его в латинстве, и требовал от него прямого отказа от притязаний на Московское патриаршество. И вообще Досифей настаивал, «чтобы в патриархи не был выбран грек, или иные какие породы человек сиречь или от малые или белые России, которые вскормилися и учатся в странах и школах латинских и полонских».

«Зане совокуплени с латинами и приемлют многие нравы и догматы оных», – заключает Иерусалимский патриарх.

Об этих перенятых у латинов «нравах» и «догматах» мы можем судить как по сохранившимся записям лекций или уроков, преподанных в Киевской коллегии в разные годы, так и по литературным трудам наставников и питомцев этой коллегии. Достаточно нескольких имен. Иоанникий Галятровский (ректор в 1658–1662 гг.), писатель очень производительный, проповедник и полемист, и сам не скрывает, что работает по латинским пособиям, приспособляя их для своих целей. К одному из своих проповеднических сборников, «Ключ раз-

умения», Галятковский приложил краткое руководство о составлении проповедей: «Наука короткая албо способ зложения казаня» (первое изд. 1659, в последующих расширено). Для Галятковского так характерен этот упадочный классицизм, вся эта натянутая и напыщенная риторическая символика в толковании и выборе текстов, «с фемами да narraциями». Особенно характерен совет «читать книги о зверях, птицах, гадах, рыбах, деревьях, травах, камнях, о разных водах, которые в морях, реках и колодцах находятся, узнавать их натуру, свойства и отличия, и то себе отмечать и применять к той речи, которую хочешь сказывать». Это загружало речь мнимыми аналогиями и примерами. Еще Мелетий Смотрицкий издевался над привычкой православных проповедников повторять латино-польские образцы. «Один на кафедру с Оссо-рием, другой с Фабрицием, а третий со Скаргою». Всего сильнее и привлекательнее был пример Фомы Млодзяновского, польского проповедника XVI века.

Правда, Галятковский резко спорит и состязается с иезуитскими полемистами, но спор касается только отдельных вопросов (о папской власти, еще об исхождении Духа Святого), стиль же богословствования остается у Галятковского римский. Еще болезненнее это чувствуется у Лазаря Барановича (ректор в 1650–1658 гг., позже Черниговский архиепископ). Он тоже борется с иезуитской пропагандой и отвечает на спорные темы (см. его *Nowa miara starey Wiary*, 1676). Но по типу мысли и слова он вполне остается в пределах польского Барокко. «Обилие острот и игра словами», – «концепты» и «перлки», то есть, выдумки и забавки, – это характерно не только для его литературной манеры, но и для его манеры или навыка мысли. «Тогда не считалось неприличным святыя предания Церкви мешать с баснословиями мифологическими».

Назовем еще Антония Радивилловского, составлявшего свои «предики» или «казания» по таким же латинским образцам. Книга его «Огородок Марии Богородицы» (1676) вполне укладывается в ряд тогдашних многочисленных латинских риторических и аллегорических упражнений на Марианские темы.

Особо стоят в ряду тогдашних южнорусских деятелей два прусских выходца, оба из Кролевца, или Кенигсберга, прошедшие протестантскую школу. Это были Иннокентий Гизель, Печерский архимандрит, преподававший одно время философию в Киевской коллегии (его *Opus tolius philosophiae*, 1645–1647, остался в рукописи), и Адам Зерникав, автор знаменитого трактата *De processione Spiritus Sancti* (издан уже много позже Самуилом Миславским, в Кенигсберге, 1774–1776). Образ Зерникава очень интересен. Зерникав приходит в Православие через ученое исследование преданий веры и богословия. В Чернигове он оказывается после долгих ученых или учебных странствий по западным краям (работал в Оксфорде и в Лондоне). Его книга и до сих пор остается полезным пособием, как ценный свод умело и внимательно собранного материала.

Из ряда киевских книжников XVII века нужно выделить по исторической значительности двоих. Это, во-первых, святитель Димитрий Ростовский (1651–1709). Его главный труд – Житие святых (первое издание выходило в 1689–1705 гг.). Составлены они, главным образом, по западным источникам. За основу для работы был принят латинский сборник Л. Сурия, *Vitae sanctorum Orientis et Occidentis*, 7 томов, 1573–1586, – это латинская обработка Метафрастовых житий. Пользовался святитель Димитрий и вышедшими томами *Acta Sanctorum* в издании болландистов, еще «Анналами» кард. Барония (в обработке Скарги), но особенно польским сборником житий П. Скарги, *Zywoty swietych*, – влияние Скарги очень чувствуется в самом языке и стиле (и до святителя Димитрия «Жития» Скарги были очень популярны среди православных, как показывает многочисленность русских переводов, рукописных). Гораздо меньше был привлечен и использован славянский и греческий материал. Западнический характер имеют и проповеди (особенно ранних лет), еще более школьные драмы святителя Димитрия (уже Ростовского периода). Очень любопытен состав его библиотеки (сохранилась «роспись книг келейных»), – это типический подбор книг латинского эрудита того времени. Кое-что из Аквината, Корнелиус а Ляпиде, Канизий,

М. Бекан, *Acta Sanctorum*, проповеди Млодзяновского, много книг по истории, немного из отцов (в западных изданиях, конечно), киевские и другие южные издания.

Внутренний опыт святителя Димитрия не вмещался в этих тесных гранях богословского ложноклассицизма, но как писатель он за эти грани не переступал, – и даже с некоторым упрямством отстаивал неприкосновенность киевских школьных навыков и традиций. В особых обстоятельствах великорусской церковной жизни он не разбирался, так что раскол воспринял только с точки зрения народного невежества (см. его «Розыск о раскольниковой брынской вере» и т. д.).

Несколько моложе был Стефан Яворский (1658–1722). Учился он у иезуитов, во Львове и в Люблине, в Познани и в Вильне. В это время он был «в римском послушании». Затем он возвращается в Православие, принимает постриг в Киеве, становится учителем, префектом и ректором в Академии. Стефан был даровитым проповедником, проповедовал «со властью» и с большим темпераментом. Но это была все та же ложноклассическая проповедь. Особенно характерен главный полемико-богословский труд Стефана, его «Камень веры» (первоначально по-латыни), написанный, впрочем, уже не в Киеве. Всего менее это самостоятельное произведение. В действительности это есть только «извлечение» (часто буквальное) или «сокращение» из очень немногих латинских книг, – из Беллармина, из его *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, а затем из Бекана (его *Opera* изданы в 1649 г.). В другой своей книге, «Знамена пришествия Антихриста», 1703, Стефан столь же близко использовал книгу Мальвенды, *De Antichristo*, по изд. 1647. Деятельность Димитрия Ростовского и Стефана Яворского не вмещается вполне в историю киевского богословия. Большая часть их деятельности принадлежит уже к истории «великорусского» богословия. Но оба образа так типичны для исхода Могилянского периода.

Начало XVIII века было временем расцвета Могилянской школы и культуры. Гетманство Мазепы есть вершина украин-

ского Барокко и в богословии. Одно время сама Академия полуофициально называлась «Могило-Мазепианской».

И вместе с тем это был уже и эпилог.

Очень характерен для эпохи образ Иоасафа Кроковского, ректора и второго организатора Киевской коллегии (впоследствии Киевского митрополита). Иоасаф учился в Риме. Может быть, больше, чем кто другой, выражает он в своей деятельности и мировоззрении всю двойственность и двусмысленность киевской культурной псевдоморфозы. Иоасаф так навсегда и остался при том мировоззрении, которое приобрел когда-то, в котором воспитан был в коллегии святого Афанасия в Риме. Богословие в Киеве он читал по Аквинату. В его литургическом благочестии главное место принадлежало почитанию Непорочного зачатия Приснодевы (оно вообще характерно для всего Барокко). Именно при Иоасафе окончательно сложились студенческие конгрегации в Киевской академии, и именно как *Sodalitas Mariana*. Члены этого «содальства» посвящали себя «Марии Деве, без первородного греха зачатой», *Virgini Mariae sine labe originali conceptae*. И в особой присяге обязывались исповедовать, защищать от еретиков, «что Мария не только без греха действительного смертного или простительного, но и без первородного есть». Впрочем, в тексте присяги есть оговорка: «Обаче не суть еретики и сии, иже в гресе первородном мнят быти рожденную».

Здесь перед нами, конечно, не свободное или случайное богословское мнение, но именно прямое заимствование или подражание римскому богословию.

Иоасаф закрепляет уже давно сложившуюся традицию (срв. о Непорочном зачатии у названных выше писателей XVII века, в том числе и у святителя Димитрия). Учение о Непорочном зачатии связано с определенным уклоном в понимании и истолковании первородного греха. Но, что важнее, оно отзывалось в самом религиозном чувстве и настроении. От этого украинского Барокко идет в «малороссийском» религиозном воззрении эта характерная эмоциональная нетрезвость, мечтательная возбудимость, какая-то своеобразная религиозная

романтика. Отчасти это чувствуется уже в этих полузаимствованных с инославного благочестивых и назидательных книгах, которых так много было составлено и издано в Киеве и в Чернигове в конце XVII и в начале XVIII веков. Очень интересно сопоставить эти книжные настроения с одновременными памятниками церковной архитектуры и живописи, – их много именно за время Мазепы.

7. С культурно-исторической точки зрения, киевская ученость есть несомненное и значительное событие, не только явление. Это первая и открытая встреча с Западом. Можно было бы сказать, свободная встреча, – если бы она не окончилась не только пленом, но именно сдачей в плен. И потому эта встреча не могла быть творчески использована. Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создалось духовного и творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно «школьное богословие», *theologia scholastica*. Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Возникло болезненное и опасное раздвоение между опытом и мыслью. Кругозор киевских эрудитов был достаточно широк, связь с Европой была очень оживленной, и до Киева легко доходили вести о новых движениях и исканиях на Западе. И, однако, была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоза религиозного сознания, псевдоморфоза православной мысли.

III. ПРОТИВОРЕЧИЯ XVII ВЕКА

1. XVII век открывается Смутой в Московском государстве. С избранием новой династии Смутное время еще не кончается. Весь век проходит в крайнем напряжении и в беспокойстве, в разногласии, в пререканиях и спорах. Это был век народных мятежей и восстаний.

Но Смута была не только политическим кризисом и не только социальной катастрофой. Это было еще и душевное потрясение, или нравственный перелом. В Смуте перерождается сама народная психея. Из Смуты народ выходит изменившимся, встревоженным и очень взволнованным, по-новому впечатлительным, очень недоверчивым, даже подозрительным. Это была недоверчивость от неуверенности. И эта душевная неуверенность или неустойчивость народа была много опаснее всех тех социальных и экономических трудностей, в которых сразу растерялось правительство первых Романовых.

До сих пор еще принято изображать XVII век в противоположении Петровской эпохе, как «время дореформенное», как темный фон великих преобразований, столетие стоячее и застойное. В такой характеристике правды очень немного. Ибо XVII век уже был веком преобразований.

Да, еще многие живут в это время по старине и обычаю. И у многих чувствуется даже обостренная потребность всю жизнь заковать или обратить в некий торжественный обряд, освященный, если и не священный. Однако еще свежа память о разрухе. И старину приходится уже восстанавливать; и обычаи приходится соблюдать уже с большой находчивостью и рассу-

ждением, точно прописи отвлеченного закона. В стиле Московского XVII века всего меньше непосредственности и простоты. Все слишком умышленно, надуманно, нарочито. О нерушимости отеческих устоев и преданий резонировать, беспокоиться начинают обычно именно тогда, когда быт рушится. И вот в бытовом пафосе XVII века чувствуется скорее эта запоздалая самозащита против начавшегося бытового распада, некое уподобное «бегство в обряд», нежели непосредственная целостность и крепость быта. Мы имеем слишком достаточно прямых свидетельств о повсюдной расшатанности именно бытового склада. Об «исправе» в это время открыто говорят самые упорные охранители и ревнители старины. Даже они чувствуют и признают, что уже нельзя прожить одной инерцией предания или привычки. Нужна именно решимость и настойчивость. И под «исправой» именно ревнители всего чаще разумеют покаяние, нравственное обращение и собранность (срв. Неронова или Аввакума). Притупился инстинкт, потеряно было органическое чувство жизни. Потому так нужен стал обряд, образец, пример, некая внешняя скрепа и мерило. В процессе роста бандаж не бывает нужен, «бытовое исповедничество» есть симптом бессилия и упадка, не силы и веры.

XVII век был «критической», не «органической» эпохой в русской истории. Это был век потерянного равновесия, век неожиданностей и непостоянства, век небывалых и неслыханных событий. Именно век событий (а не быта). Век драматический, век резких характеров и ярких лиц. Даже С. М. Соловьев называл этот век «богатырским». Кажущийся застой XVII века не был летаргией или анабиозом. Это было скорее лихорадочное забытие, с кошмарами и видениями. Не спячка, скорее оторопь. Все сорвано, сдвинуто с мест. И сама душа сместилась. Скитальческой и странной русская душа становится именно в Смуте.

Совсем неверно говорить о московской замкнутости в XVII веке. Напротив, это был век встреч и столкновений с Западом и Востоком. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой.

И в этой ткани исследователь слишком часто открывает совсем неожиданные нити. Кончается этот испуганный век апокалиптической судорогой, страшным приступом апокалиптического изуверства. Вдруг показалось: а не стал ли уже и Третий Рим царством диавольским в свой черед. В этом сомнении и в этой догадке исход и тупик Московского царства. Надрыв и душевное самоубийство. «Иного отступления уже не будет, zde бо бысть последняя Русь». В бегах и в нетях, вот исход XVII века. Был и более жуткий исход: «древян гроб сосновый», – гарь и сруб.

2. Роковая тема Московского XVII века, книжная справа, была в действительности гораздо труднее и сложнее, чем то кажется обычно. Книжная справа была связана с началом московского книгопечатания. И речь шла об «исправном» издании книг, чинов и текстов, переживших вековую историю, известных в множестве разновременных списков, да еще переведенных. Московские справщики сразу были вовлечены во все противоречие рукописного предания. Они много и часто ошибались, сбивались, но не только от своего «невежества». Очень часто они ошибались, сбивались и запутывались в действительных трудностях, хотя и не всегда сами знали и понимали: в каких именно.

Понятие «исправного издания» очень многозначно и двусмысленно. «Древний образец» есть тоже величина неопределенная. Возраст текста и возраст списка далеко не всегда совпадают, и нередко первоначальный состав текста мы имеем именно в сравнительно поздних списках. И сам вопрос о соотношении славянского и греческого текстов не так ведь прост и не может быть сведен к проблеме «оригинала» и «перевода». Не всякий греческий текст тем самым старше и «оригинальнее», и не всякого славянского. Всего опаснее доверие к отдельным рукописям и изданиям, хотя бы и «древним».

Но ведь историю или генеалогию текстов восстанавливать в XVII веке не умели не в одной Москве. А вне исторической «стеммы»¹ рукописи слишком часто оказываются в не-

разрешимом и необъяснимом разногласии, так что невольно является догадка о «порче».

Работу московских справщиков очень осложняла ее принудительная спешность. Книги «правились» для практической нужды и ради немедленного употребления. И нужно было сразу же дать «стандартное издание», надежный и однозначный текст. «Чин» и должен быть вполне и точно определенным. В понятии «исправности» и оттенялся прежде других момент единообразия.

В такой спешке для работы по рукописям у справщиков времени не хватало, да и выбор списков для сличения есть задача очень нелегкая. Греческие рукописи практически оказались недоступными по незнанию палеографии и языка. Приходилось идти легчайшим путем, т. е. опираться на печатные книги. Но здесь начинается новый ряд затруднений.

К книгам т. наз. «Литовской печати» в Москве в начале века относились очень недоверчиво, как и к самим «белорусцам» или черкасам, которых на соборе 1620 года ведь решено было крестить вновь, как недокрещенных обливанцев. Правда, эти «литовския» книги были, по-видимому, в самом широком употреблении. И в 1628 году велено было составить им опись по церквам, чтобы заменить их московскими изданиями, — а у частных лиц литовские книги должны были быть просто изъяты. В декабре 1627 года пришлось сжечь рукой палача «Учительное Евангелие» Кирилла Транквиллиона, «за слог еретической и составы, обличившиеся в книге». Напечатанный тогда же на Печатном дворе «Катехизис» Л. Зизания не был выпущен в обращение.

И с не меньшей осторожностью относились тогда и к греческим книгам «новых переводов», т. е. печатанным в «латинских городах», в Венеции, в Лютеции, и в самом Риме — «а будет в них приложено ново, и мы тех не приемлем, хотя они и греческим языком тиснуты». Ведь сами греческие выходцы обычно предостерегали от этих «переводов», как порченных, — «имеют де папежи и люторы греческую печать, и печатают повседневно богословные книги Святых отец, и в тех книгах вмещают лютое зелье, поганую свою ересь».

По практической неизбежности справщики пользовались этими подозрительными, киевскими или «литовскими» и венецианскими, книгами. Епифаний Славинецкий откровенно работал, напр., по франкфуртским и лондонским изданиям Библии конца XVI века. Но неудивительно, что это вызывало тревогу в широких церковных кругах. В особенности когда это приводило к отступлениям от привычного порядка.

Первый трагический эпизод в истории богослужебной sprawy XVII века стоит особо. Это дело Троицкого архимандрита Дионисия Зобниновского со товарищи, осужденных за порчу книг в 1618 году. В этом деле не все ясно. С трудом мы можем сообразить, почему справщиков судили и осудили с таким надрывом и возбуждением. Исправляли Потребник. Был принят метод сличения списков, в том числе греческих (впрочем, справщики по-гречески сами не знали, и к греческому тексту обращались через чужое посредство только в немногих отдельных случаях). «Исправление» сводилось в большинстве случаев к восстановлению смысла. Повод к обвинению подала одна поправка: в Крещенской водосвятной молитве читалось по неправоначальному тексту – «освати воду сию Духом Твоим Святым и огнем»; справщики вычеркнули это последнее слово, – их обвинили, что они не признают Духа Святого, «яко огонь есть», и хотят вывести огонь из мира.

Одним невежеством и личными счетами всего в этом деле не объяснишь. И ведь против справщиков были не только недоученные Логгин и Филарет, уставщики, но и все московское духовенство, и сам Крутицкий митрополит-местоблюстителъ. Ученый старец Антоний Подольский написал против Дионисия обширное рассуждение «О огни просветительном», в котором можно распознать отдаленные отголоски Паламитского богословия. Во всяком случае, тревога была поднята не только из-за внешнего отступления от прежнего и привычного текста.

От конечного осуждения и заточения Дионисия избавило только решительное предстательство патр. Феофана, уже при Филарете. Первое время работа на Московском Печатном дворе велась без определенного плана. Правила и печатали кни-

ги, в которых была нужда, на которые был спрос. Только позже книжная справа получила смысл церковной реформы, уже с воцарением Алексея Михайловича. Вокруг молодого царя объединяется влиятельный кружок ревнителей или «боголюбцев», среди которых всего более выдавались Стефан Вонифатьевич, благовещенский протопоп и царский духовник, и еще боярин Ф. М. Ртищев. В этом кружке был продуман связный план действительных церковных исправлений и даже преобразований. В этом плане было две главных точки упора: благочиние в службе церковной и учительство. И для того, и для другого были нужны исправные книги. Так книжная справа включается органически в систему церковного возрождения. Столичные «ревнители» находили, что путь этого возрождения или обновление есть путь в греки. В поисках мерила для приведения расстроенной русской церковной действительности к единству они останавливаются именно на греческом примере, не различая при том между «греческим» прошлым и настоящим. В XVII веке русское общение с Православным Востоком снова становится живым и постоянным; Москва в это время полна «греческих» выходцев, иногда в очень высоком сане. «Греки» искали на Москве всего чаще дачи и милостыни. Их спрашивали в ответ о церковных чинах и правилах. И многие из них бывали очень словоохотливы в своих рассказах. Из этих рассказов становилось ясно, что греческие и русские обряды очень не сходятся. Как это случилось, оставалось неясно. Вокруг этого вопроса и вспыхивает вскоре трагический и страстный спор. «Ревнители» были убеждены, что равняться следует по греческому примеру. У них было подлинное влечение или пристрастие к греческому. Сам царь любил «греческое», и эта любовь сочеталась с его природным вкусом к благочинию, к мерности, внутренней и внешней (срв. неогреческие мотивы в московской иконописи XVII века, напр., и у Симона Ушакова). И с религиозно-политической точки зрения «греческое» как православное тем самым входило под область единого православного царя, который в известном смысле становился ответственным и за греческое Православие. Обращение к грекам не было ни случайным, ни внезапным.

Прежде всего интерес к «греческому» удовлетворялся с киевской помощью. Из Киева приглашают «учителей», старцев монастырских, искусных по-гречески, «для справки библии греческия на словенскую речь». Тогда прибыли Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский (в 1649), Дамаскин Птицкий (в 1650). В то же время переиздаются в Москве киевские книги: грамматика Смотрицкого и даже «короткий» Катехизис Петра Могилы (1649). В Кормчей 1649–1650 г. так называемая 51-я глава взята из Требника Могилы (западного происхождения). В те же годы составлена была т. наз. «Кириллова книга» и переиздана киевская Книга о вере. Как будто в Москве хотели повторить или применить киевский опыт обрядовой и книжной «реформы», проведенной при Могиле. В свое время сам Могила предлагал устроить в Москве как бы некое ученое подворье для киевских монахов, из Братского монастыря, где они могли бы обучать грамоте греческой и славянской (1640). Во всяком случае, у придворного кружка «ревнителей» были прямые связи с могилянским Киевом (срв. и киевских, или «польских», певчих в Андреевском монастыре, и вообще заселенном южнорусскими иноками, а потом у Никона). И нужно сопоставить: все это было в годы Уложения, в самый разгар общегосударственного преобразовательного напряжения.

Одновременно развиваются и прямые сношения с Востоком. Но здесь сразу же открываются трудности. Арсений Суханов, посланный на Восток и в Святую Землю наблюсти и описать тамошний быт и обряды, уже в Яссах вдается в бурное пререкание с греками и приходит к выводу, что греческие «разности» в обрядах знаменуют их отступление и в вере. На Афоне, напротив, в это время жгут русские книги.

Другой Арсений Грек, оставленный в Москве патр. Паисием в роли «учителя», оказалось, сам выучился в Римской коллегии, одно время был униатом, а то становился или прикидывался даже «басурманином», ради турок, – его пришлось удалить в Соловки. Но и позже не раз обнаруживалась такая же беспокойная связь «греческого» и «латинского».

Инициатива церковных преобразований исходила от царя, при сдержанном упорном противлении патриарха. И вот восточных патриархов спрашивают как высший авторитет. Так, в 1651 году вводится т. наз. «единогласие» в церковную службу именно по отзыву и свидетельству Константинопольского патриарха, в отмену не только старого обычая, но и недавнего решения, соборно принятого в Москве всего только в 1649 году, когда это предложение было сделано впервые. Введение «единогласия» не было только дисциплинарной мерой. Это был не только вопрос благочиния. Это была еще и певческая или музыкальная реформа, переход от т. наз. «раздельно-речного» пения к «наречному», что требовало и предполагало очень нелегкую переработку всего нотного материала и новое соотношение текста и музыки.

Не Никон, патриарх с 1652 года, был начинателем или изобретателем этого обрядового и бытового равнения по грекам. «Реформа» была решена и продумана во дворце. И Никон был привлечен к уже начатому делу, был введен и посвящен в уже разработанные планы. Однако именно он вложил всю страсть своей бурной и опрометчивой натуры в исполнение этих преобразовательных планов, так что именно с его именем и оказалась навсегда связана эта попытка огречить Русскую Церковь во всем ее быту и укладе. В этой «никонианской» реформе скрещиваются два мотива: церковное «исправление» и равнение по грекам. И «реформа» так обернулась, что именно второе оказалось главным. Казалось, что именно строгий и единообразный чин всего скорее сможет остановить начавшееся «качание» мира. Властный указ и точный устав казались лучшим и самым надежным средством борьбы против разногласия и разлада. Позади книжной и обрядовой sprawy открывается очень глубокая и сложная культурно-историческая перспектива.

3. О патр. Никоне (1605–1681) говорили и писали слишком много уже его современники. Но редко кто писал о нем бескорыстно и беспристрастно, без задней мысли и без пред-

взятой цели. О нем всегда именно спорили, пересуживали, оправдывали или осуждали. Его имя до сих пор тема спора и борьбы. И почти не имя, но условный знак или символ. Никон принадлежал к числу тех странных людей, у которых словно нет лица, но только темперамент. **А вместо лица идея или программа.** Вся личная тайна Никона в его темпераменте. И отсюда всегдашняя узость его горизонта. У него не было не только исторической прозорливости, но часто даже простой житейской чуткости и осмотрительности. Но в нем была историческая воля, волевая находчивость, своего рода «волезревание». Потому он и смог стать крупным историческим деятелем, хотя и не был великим человеком. Никон был властен, но вряд ли был властолюбив. Он был слишком резок и упрям, чтобы быть искательным. Его привлекала возможность действовать, а не власть. Он был деятелем, но не был творцом.

Конечно, не «обрядовая реформа» была жизненной темой Никона. Эта тема была ему подсказана, она была выдвинута на очередь уже до него. И с каким бы упорством он ни проводил эту реформу, внутренне никогда он не был ею захвачен или поглощен. Начать с того, что он не знал по-гречески, и так никогда и не научился, да вряд ли и учился. «Греческим» он увлекался извне. У Никона была почти болезненная склонность все переделывать и переоблачать по-гречески, как у Петра впоследствии страсть всех и все переодевать по-немецки или по-голландски. Их роднит также эта странная легкость разрыва с прошлым, эта неожиданная безбытность, умышленность и надуманность в действии. И Никон слушал греческих владык и монахов с такой же доверчивой торопливостью, с какой Петр слушал своих «европейских» советчиков. При всем том Никоново «грекофильство» совсем не означало расширение вселенского горизонта. Здесь было немало новых впечатлений, но вовсе не было новых идей. И подражание современным грекам нисколько не возвращало к потерянной традиции. Грекофильство Никона не было возвращением к отеческим основам, не было даже и возрождением византизма. В «греческом» чине его завлекала боль-

шая торжественность, праздничность, пышность, богатство, видимое благолепие. С этой «праздничной» точки зрения он и вел обрядовую реформу.

В самом начале своих преобразовательных действий Никон обращался с длинным перечнем обрядовых недоумений в Константинополь, к патр. Паисию, и в ответ получил обширное послание, составленное Мелетием Сиригом (1655). Здесь совершенно прямо и ясно проведен взгляд, что только в главном и необходимом требуется единообразие и единство, что относится к вере; а в «чинопоследованиях» и во внешних богослужебных порядках разнообразие и различие вполне терпимы, да исторически и неизбежны. Ведь чин и устав слагались и развивались постепенно, а не были созданы сразу. И очень многое в «чине» церковном вполне зависит от «изволения настоятелева». «Не следует думать, будто извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование, несколько отличающееся в вещах не существенных и не в членах веры, если только в главном и важном сохраняется согласие с кафолической церковью». Не все «греки» так думали. И не этому греческому совету последовали в Москве.

Предупреждение Константинопольского патриарха всей тяжестью падает, прежде всего, на другого восточного патриарха, Макария Антиохийского, который с неким увлечением и не без самодовольства указывал Никону на все «разнствия», и вдохновлял его на спешное «исправление». По-видимому, именно Макарий открыл, что двуперстие есть арменоподражательная ересь. И именно заезжими архиереями это «несторианское» перстосложение и было анафематствовано в Москве, в день Православия, в 1656 году.

«Исправлял» Никон церковные чины по современному печатному греческому Евхологию, ради практического совпадения с греками. Это не было возвращением к «древности» или к «старине», хотя и предполагалось, что «греческое» тем самым древнее и старше. И того же порядка держались при Никоне и в книжной справе. За основу для нового славянского текста принималась обычно новопечатная греческая книга. Правда, к ней

подводились затем варианты и параллели по рукописям. Но ведь только печатный текст обеспечивал действительное единообразие. Да и то оказывалось чувствительное различие между разными изданиями одной и той же книги, именно потому что во время работы привлекали новый рукописный материал. «Шесть бо выходов ево Никоновых служебников в русийское государство насильством разослано; а все те служебники меж собой разгласуются и не един с другим не согласуется».

Противники Никоновой sprawy с основанием настаивали, что равняли новые книги «с новопечатанных греческих у немец», с книг хромых и покидных, — «и мы тот новый ввод не приемлем». И так же верно было и то, что иные чины были «претворены» или взяты «с польских служебников», т. е. «ляцких требников Петра пана Могилы и с прочих латынских переводов». Рукописи, привезенные с Востока Сухановым, не были и не могли быть употреблены в дело в достаточной мере и с должным вниманием.

Однако главная острота Никоновой «реформы» была в резком и огульном отрицании всего старорусского чина и обряда. Не только его заменяли новым, но еще и объявляли ложным, еретическим, почти нечестивым. Именно это смутило и поранило народную совесть. У Никона охуление «старого обряда» срывалось в пылу и в задоре, да притом и с чужого голоса. После Никона русские власти отзываются о «старом обряде» сдержанно и осторожно даже на соборе 1666 года. Для самого Никона его реформа была именно обрядовой или церемониальной, и он настаивал на ней всего больше ради благообразия или во имя покорности. Новый мотив был принесен уже «греками». Решение и «клятвы» большого собора 1667 года были внушены и изобретены греками. Из 30 епископов на этом соборе 14 было иноземных. «Восточные» держатся и действуют на соборе как призванные и признанные судьи всей русской жизни, как «вселенские судьи». Именно они вводят в оборот и утверждают это мнение о русском «старом обряде», как о «несмысленном мудровании» и даже ереси. К «грекам» в этом презрительном охуждении примыкают «киевляне» (так, Симеон Полоцкий).

Особенно важно и типично сочинение об обрядовых разностях, составленное к собору греком Дионисием, архимандритом с Афонской горы, который много лет прожил в Москве и работал также и на Печатном дворе, по книжной справе. Дионисий прямо утверждает, что русские книги становятся порченными и развращенными с тех самых пор, как русские митрополиты не стали более ставиться из Константинополя. «И того ради начаша быти zde сие прелесть о сложении перстов, и прилог в символе, и аллилуиа и прочее. Остася земля сие не орана, и возрасте терние и ина дикие зизания, и темным омрачением омрачишася».

И Дионисий настаивает, что все эти русские прилоги и разнствия имеют именно еретический смысл: «сие несогласие и прелести возрастоша от неких еретиков, кии от греков отлучишася, и с ними не совопрошахуся, ни о чесом же, ради тогдашня своя суемудрия».

Именно по Дионисию-греку и судил «большой собор», и часто его же словами. И на соборе весь старый русский обряд был заподозрен и осужден под страшным прещением. Как образец и мерило, был указан современный чин Восточных церквей.

Были сняты и разрешены клятвы Стоглава: «И той собор не в собор, и клятву не в клятву, и ни во что вменяем, якоже и не бысть, зане той Макарий митрополит и иже с ним мудрствоваша невежеством своим безрассудно».

Так охуждается и осуждается русская церковная старина как невежество и безрассудство, как суемудрие и ересь. И под предлогом вселенской полноты старорусское заменяется новогреческим. Это не было мнением греческой церкви, это было мнение странствующих «греческих» архиереев. Таков был финал Никоновой реформы.

Но на том же соборе и сам Никон был низложен и извержен. Для того и собор был собран. И Никона обвиняли здесь, между прочим, и в том, что он древние обычаи порушил и разорил, а ввел «новые томы и обряды» (см. у Паисия Лигарида). Никон в ответ упрекал своих греческих обвинителей, что они вводят новые законы «от отверженных и недоведо-

мых книг» (он имел в виду именно новые издания греческих книг). Снова вопрос о книгах.

В суде над Никоном спуталось слишком многое: личные страсти, злоба и месть, обман и лукавство, растерянная мысль, темная совесть. Это был суд над «Священством», и в этом жизненная тема Никона. «За великою тенью Никона затаился призрак папизма» (слова Юрия Самарина). Вряд ли это так. Скорее напротив. В деле Никона мы видим скорее наступление «Империи». И Никон был прав, когда в своем защитительном «Разорении» обвинял царя Алексея и его правительство в покушении на церковную свободу и независимость. Это чувствовалось уже в «Уложении», которое Никон и считал бесовским и антихристовым лжезаконом. Никону приходилось бороться с очень острым «эрастианством» руководящих правительственных кругов. Этим всего больше объясняется его резкость и «властолюбие».

И снова свою идею священства Никон нашел в отеческом учении, особенно у Златоуста. Кажется, он и в жизни хотел бы повторить Златоуста. Может быть, не всегда он выражал эту идею удачно и осторожно, и пользовался иногда и «западными» определениями. Но он не выходил при этом за пределы отеческого воззрения, когда утверждал, что «священство» выше «царства».

В этом вопросе против него оказались не только греки, «азиатские выходцы и афонские прелазатаи», — они защищали Царство против Священства. В этом вопросе против Никона были и ревнители русской старины, «старообрядцы». И для них «Царствие» осуществлялось скорее в Царстве, чем в Церкви. Это и была тема раскола.

Тема раскола не «старый обряд», но Царствие.

4. Костомаров в свое время верно отметил: «Раскол гонялся за стариною, старался как бы точнее держаться старины; но раскол был явление новой, а не древней жизни». В этом роковой парадокс Раскола. Раскол не старая Русь, но мечта о старине. Раскол есть погребальная грусть о несбывшейся и уже несбыточной мечте. И «старовер» есть очень новый душевный тип. Раскол весь в раздвоении и надрыве. Раскол

рождается из разочарования. И живет, и жив он именно этим чувством утраты и лишения, не чувством обладания и имения. Раскол не имеет, потерял, но ждет и жаждет. В расколе больше тоски и томления, чем оседлости и быта. Раскол в бегах и в побеге. В расколе слишком много мечтательности, и мнительности, и беспокойства. Есть что-то романтическое в расколе, – потому и привлекал так раскол русских неоромантиков и декадентов.

Раскол весь в воспоминаниях и в предчувствиях, в прошлом или в будущем, без настоящего. Весь в истоме, в грезах и в снах. И вместо «голубого цветка» полусказочный Китеж. Сила раскола не в почве, но в воле. Раскол не застой, но иступление. Раскол есть первый припадок русской беспочвенности, отрыв от соборности, исход из истории. И совсем не «обряд», но «Антихрист» есть тема и тайна русского Раскола. Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией. Весь смысл и весь пафос первого раскольничьего сопротивления не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым «мелочам». Но именно в этой основной апокалиптической догадке. «Время близ есть». Все первое поколение «расколоучителей» живет в этом элементе видений, и знамений, и предчувствий, чудес, пророчеств, обольщений. Это были скорее экстастики, или одержимые, не педанты. «Видим, яко зима хочет быти: сердце озябло и ноги задрожали». Достаточно перечесать задыхающегося в волнении Аввакума. «Какой тут Христос. Ни близко. Но бесов полки». И не для одного Аввакума «Никонианская» Церковь представлялась уже вертепом разбойников. Это настроение становится всеобщим в расколе: «суетно кадило и мерзко приношение».

Раскол есть вспышка социально-политического неприятия и противодействия, есть социальное движение, но именно из религиозного самочувствия. Именно апокалиптическим восприятием происходившего и объясняется вся резкость или торопливость раскольничьего отчуждения. «Паническое изуверство», определяет Ключевский. Но паника была именно о «последнем отступлении».

Спрашивается, как создалось и сложилось такое впечатление. Чем был внушен и оправдан этот безнадежный эсхатологический диагноз: «Яко нынешняя церковь несть церковь, тайны божественные не тайны, крещение не крещение, писания лестна, учение несправедное, и вся скверна и неблагочестна».

Розанов однажды сказал: «Т и п и к о н с п а с е н и я , – вот тайна раскола, нерв его жизни, его мучительная жажда». Не следует ли сказать скорее: с п а с е н и е , к а к т и п и к о н . И не в том смысле только, что книга «Типикон» необходима и нужна для спасения. Но именно так: спасение и есть типикон, т. е. священный ритм и уклад, чин или обряд, ритуал жизни, видимое благообразие и благостояние быта.

Вот этот религиозный замысел и есть основная предпосылка и источник раскольничьего разочарования.

Мечта раскола была о здешнем Граде, о граде земном, – теократическая утопия, теократический хилиазм. И хотелось верить, что мечта уже сбылась, и «Царствие» осуществилось под видом Московского государства. Пусть на Востоке четыре патриарха. Но ведь только в Москве единый и единственный православный Царь (срв. у Арсения Суханова, в его «статейном списке», о его споре с греками).

И это ожидание было теперь вдруг обмануто и разбито.

«Отступление» Никона не так встревожило «староверов», как отступление Царя. Ибо именно это отступление Царя в их понимании и придавало всему столкновению последнюю апокалиптическую безнадежность. «Во время се несть царя; един бысть православный царь на земли остался, да и того, не внимающего себе, западные еретицы яко облацы темнии, угасиша христианское солнце. И се, возлюбленнии, не явно ли антихристова прелесть показывает свою личину» (диакон Феодор, не позже 1669 г.).

Кончается и Третий Рим. Четвертому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, кончается священная история. История впредь перестает быть священной, становится безблагодатной. Мир оказывается и остается отселе пустым, оставленным, Богооставленным. И

нужно уходить – из истории в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса. Священное Царствие оборачивается царством Антихриста.

Об Антихристе в расколе идет открытый спор от начала. Иные сразу угадывают уже пришедшего Антихриста в Никоне, или в царе. Другие были осторожнее. «Дело то его и ныне уже делают, только последний ет чорт не бывал еще» (Аввакум).

И к концу века утверждается учение о «мысленном» или духовном Антихристе. Антихрист уже пришел и властвует, но невидимо. Видимого пришествия и впредь не будет. Антихрист есть символ, а не «чувственная» личность. Писание толковать подобает таинственно. «Аще сокровенные тайны наречены, то тайно разумевати и подобает, мысленно, а не чувственно».

Здесь уже новый акцент. Антихрист открывается и в самой Церкви. «И своим богомерзким действием вместился в потир, и нарицается ныне Бог и агнец» (безымянное послание в Тюмень, около 1670 г.). Но диагноз не изменяется: «Настатие последнего отступления».

И первый вывод отсюда: перерыв священства в Никонианской церкви, прекращение тайнодействий, оскудение благодати. Но перерыв священства у никониан означал тем самым и прекращение священства вообще, и в самом расколе. И неоткуда было «восстановить» оскудевшую благодать. «Бегствующее священство» не было решением вопроса, а принятием «беглых попов» нового поставления предполагалось признание действительного и неиссякшего священства и у никониан. О священстве в расколе очень рано начинается разногласие и спор. Сравнительно скоро расходятся и разделяются «поповцы» и «беспоповцы». Но магистраль раскола только в беспоповстве. Не так показательны компромиссы и уступки. До конца последовательным был только вывод беспоповцев.

С настатием Антихриста священство и вовсе прекращается, благодать уходит из мира, и Церковь на земле вступает в новый образ бытия, в «бессвященнословное» состояние, без тайн и священства. Это не было отрицанием священства. Это

был эсхатологический диагноз, признание мистического факта или катастрофы: священство иссякло.

Этот вывод был принят не всеми. И степень наступившей безблагодатности рассчитывали по-разному. Крестить (и «перекрещивать», или «исправлять») могут по нужде ведь и миряне. Однако значимо ли и полно ли крещение без мира? Евхаристия во всяком случае невозможна: «По богословским числам, по исполнении 666 лет, жрание и жертва возмется». Но вряд ли возможна и исповедь, — осторожнее ограничиваться взаимным прощением, ибо некому давать разрешение. Особенно страстные споры вспыхивают о браке. Возможен ли еще брак как «тайна»? И возможны ли вообще чистый брак и нескверное ложе вне священнического благословения? Да и подобает ли брачиться в эти страшные дни Антихриста, когда надлежит стать скорее с мудрыми девами?!

В «бракоборном» решении была своя смелость и последовательность. Возникал и общий вопрос: как править службу без священников. И дозвоительно ли по нужде совершать или довершать некоторые тайны простецам и чернцам, неставленным.

Как подобает поступить? Хранить нетронутым и неизменным древний чин и обряд и править службу неставленным мирянам, по силе некоего «духовного» священства. Или вернее покориться и примириться с тем, что взята благодать.

Самый крайний вывод был сделан в т. наз. «нетовщине». Это был максимализм апокалиптического отрицания. Благодать взята и отнята вовсе. Потому не только тайны не совершаются, но и служба Божия вообще уже невозможна по книгам. Да и молитва в словах вряд ли уместна, разве еще воздыхать. Ибо все осквернено, даже вода живая. Спасаются теперь уже не благодатию, и даже не верой, скорее упованием и плачем. Слезы вменяются вместо причастия.

Здесь новая антиномия² Раскола. Когда благодать взята, все зависит от человека, от подвига или воздержания. Эсхатологический испуг, апокалиптическая мнительность, вдруг оборачивается своего рода гуманизмом, самоуверенностью, практическим пелагианством. И сам обряд получает в это исключительное

время оставленности особую важность. Ведь только быт и обряд теперь и остаются, когда благодать отходит и тайны оскудевают. Все становится в зависимость от дел, ибо только дела и возможны. Отсюда эта неожиданная активность Раскола в мирских делах, эта истовость в быту, – некий опыт спастись обломками древностного жития. Раскол смиряется перед оскудением благодати, но с тем большим иступлением и упорством держится за обряд. Благодать угасла и оскудела в расколе тоже, но раскол стремится своим человеческим усердием как-то возместить этот уход благодати. И этим выдает себя. Раскол дорожит и дорожится обрядом больше, чем таинством. Потому легче терпит безблагодатность, чем новый обряд. Ибо «чин» и «устав» представляют для него некую независимую первоценность.

И даже в бегстве от Антихриста Раскол стремится сорганизоваться в идеальное общество, хотя у иных и возникало недоумение, возможно ли это во времена последнего отступничества. Раскол уходит в пустыню, исходит из истории, поселяется за границами истории. «Во единых токмо пустынях и скитах Бог живет, тамо обратил есть лице свое». Раскол строится всегда как монастырь, в «киновиях» или в скитах, – стремится быть неким последним монастырем или убежищем среди порченного и погибающего мира. В этом отношении особенно характерен Выговский³ опыт, эта раскольничья Филадельфия, «благочестивая Утопия раскола».

Выговское общежитие строилось уже вторым поколением раскольников, именно по началу строжайшей общности (чтобы и до полмедницы не было своего), и в настроении эсхатологической собранности: «Ничим же пекущиеся о земных, зане Господь близ есть при дверех».

И это был, кажется, самый высокий подъем в истории Раскола. «Ибо в сей выговской пустыни ораторствовала проповедница, просияша премудрые Платоны, показашася преславнии Демосфени, обретошася пресладкии Сократи, взыскашася храбрыи Ахилесы» (Иван Филиппов).

Выговская пустынь была не только значительным торгово-промышленным центром, – сам Петр очень ценил

работу выговцев по рудному делу на Повенецких и Оло-
нецких заводах. Выговское «всепустынное собрание» было
действительно большим культурным очагом, особенно при
жизни Андрея Денисова, этого самого тонкого и культурно-
го из всех писателей или богословов раннего Раскола, «хи-
трого и сладостного словом». Денисов весь в Апокалипсисе
(срв. его «плачевное» слово «О невесте Христовой», т. е. о
Церкви, сущей в странствии и в скорбях). Но он не теряет от
того ясности мысли, у него чувствуется большой умственный
темперамент. Денисов был не только начетчиком. Его нужно
признать богословом. «Поморские Ответы» – богословская
книга, и умная книга. На Выгу была хорошо подобранная и
богатая библиотека. Здесь изучали Писание, отцов, «словес-
ные науки». Сам Андрей Денисов «сократил Романдоллюллия
философию и богословие» (очень ходкая книга, если судить
по числу сохранившихся списков). Особенно интересно, что
братья Денисовы, Андрей и Семен, взялись усердно за пере-
работку Четых-Миней, чтобы противопоставить свой новый
свод агиографическому труду Дмитрия Ростовского, ко-
торый слишком многое брал с западных книг. Работали на
Выгу и над богослужебными книгами. Здесь были иконные и
другие мастерские.

Всего меньше можно говорить о «дебелом невежестве»
выгорецких раскольников. У них в пустыне был культурный
уголок. И, однако, это было только убежище, где укрывались
до времени от пришедшего гнева, в нетерпеливом ожидании
последнего срока. И вся деловитость, и весь этот «религиозно-
демократический пафос» здесь от покинутости. В безблаго-
датной оставленности беспопoveц знает, что зависит он сам от
себя, и должен потому стать самонадеянным. Это был тихий
уход из истории. И был другой и мятежный уход, «новоизобре-
тенный путь самоубийственных смертей...» В проповеди само-
уморения скрещиваются разные мотивы: аскетический надрыв
(срв. «запощеванцы»⁴), «страх прелести Антихристовой», идея
огненного крещения («все просят второго неоскверняемого кре-
щения огнем», у тюменского попа Дометиана, 1679 г.).

Эта нововводная проповедь многих приводила в ужас и омерзение и в расколе. В этом отношении особо важно «Отразительнее писание» инока Евфросина (1691). Но Аввакум одобрил первых самосожигателей: «Блажен извол сей о Господе», и на его авторитет всегда ссылались. «В словемых Капитоновых, ученицех первое умыслися самоубийственных смертей изображение. Преже горения в Вязниках и в Понизовьи морение начася, от мужиков злоба сия зачася» (Евфросин). Капитон был грубый изувер, неистовый постник и железоносец, и о его «плутнях» и «неистовстве» еще в 1639 году был наряжен розыск. Его ученики и «сопостники» продолжали неистовствовать, — «богомерзкие пустынники». И в условиях этого аскетического надрыва и неистовства началась проповедь поста до смерти. Однако сразу же были приведены и другие доводы. «Законодавцем самоубийственных смертей» называют Василия Волосатого. «Исповеди и покаянию не учил, вся полагал во огни: очиститесь огнем и постом от всего греха, ту бо и сущим крещением креститесь». Не он один так учил. Некий поп Александрище тоже настаивал: «В нынешнее де время Христос не милостив, пришедших на покаяние не приемлет».

Среди первых «капитонов» был один иноземец, Вавила. Как записано о нем в «Винограде Российском», «бшае рода иноземческа, веры люторския, вся художественные науки прошед, в славней Парижстей академии учився довольна лета, языки же многими добре и всеизрядне ведый глаголати». В Россию он прибыл еще в 30-х годах, здесь принял Православие, «терпение всекрасный адамант показася».

Не то важно, что некие «богомерзкие пустынники» в надрыве додумались до самоуморения. Но их изуверная мысль была схвачена как-то на лету в самых разнородных слоях старообрядствующего раскола. И «смертоносная язва» сделалась сразу каким-то жутким мистическим поветрием. Это был симптом апокалиптического ужаса и безнадежности: «смерть одна спасти нас может, смерть». Выговская Пустынь была основана учениками Поморских морельщиков и зажигаемых. Весь Раскол в чувстве отчуждения и самозамыкания. Раскол ищет этой исключенно-

сти из истории и жизни. Он рвет связи, хочет оторваться. Всего менее это «старообрядчество» было хранением и воскрешением преданий. Это не был возврат к древности и полноте. Это был апокалиптический надрыв и прельщение, тяжелая духовная болезнь, одержимость. Раскольничий кругозор был узок.

Это был русский донатизм⁵. И здесь уместно вспомнить слова блаженного Августина. Поле – мир, а не Африка. И жатва есть конец века, а не время Доната. *Ager est enim mundus, non Africa, – messis finis saeculi, non tempus Donati* (Adv. litt. Petiliani, III, 2, § 3).

5. После Смуты участие иноземцев в русской жизни становится все более чувствительным. «За годы Смуты они настолько распространились по Московскому государству, что стали знакомы каждому русскому» (Платонов). И речь идет не только о «мастеровых людях», или о ратных, и не только о купцах и торговых посредниках. Мы встречаем иноземцев и там, где всего меньше ожидали бы их встретить.

В Оружейной палате, в сидение там боярина Б. М. Хитрово, мы находим «немецких» мастеров, работающих не только по парсунному, но и по иконному письму. И влияние западных гравюр в русской иконописи в середине века становится настолько сильным, что Никону уже силой приходилось отбирать эти нечестивые иконы «фряжского письма», – и отдавали их ему с явной неохотой, так поспели уже к ним привыкнуть и привязаться. Аввакум заодно с Никоном возмущался этими иконами, «неподобственными церковному преданию». Однако живописцы не захотели отказаться от этой так полюбившейся им «фрязи» (ср. Послание Иосифа-изуграфа к Симону Ушакову); и в конце века целые храмы расписываются по «заморским кунштам» (срв. в Ярославле или в Вологде), – чаще всего по голландским гравюрам, напр. по таблицам из знаменитой лицевой Библии Пискатора («*Theatrum Biblicum etc.*»), **затрепанный экземпляр которой не редкость найти как-нибудь невзначай в груде сырья на колокольне какой-нибудь уездной церкви.**

И другой пример глубокого западного влияния – в церковном пении. У Ртищева в Андреевском монастыре, и у Никона в Новом Иерусалиме мы видим «польских» певчих, которые поют «согласием органным»; Никон выписывает для своего хора композиции Мартина Мильчевского, знаменитого тогда директора капеллы рорантистов в Кракове. «И законы и уставы у них латинские, руками машут и главами кивают и ногами топчут, как де обыкли у латинников по органом» (отзыв Аввакума).

При Феодоре Алексеевиче для организации церковного пения приглашен был из Польши «иноземец», Н. П. Дилецкий (он управлял здесь, кажется, хором Г. Д. Строганова), и он откровенно вводит в оборот теорию и опыт «творцов пения римския церкви» (срв. его «Граматику пения мусикийского»; с польского оригинала для русского издания была приспособлена и переработана диаконом И. Тр. Корневым). Влияние Дилецкого было в Москве очень чувствительно, он создал здесь целую школу, «западническую» (срв. диака В. П. Титова, его «канты» и «псалмы», больше всего на слова Симеона Полоцкого и др.). Здесь перед нами не случайные и бессвязные факты, но именно связь фактов. И не то важно, что в XVII веке в московский оборот входят разные западные мелочи и подробности. Но изменяется сам стиль или «обряд жизни», изменяются психологические навыки и потребности, вводится новая «политес». Западное влияние все усиливается в самой церковной жизни. И главный путь этого влияния идет из Киева. «Западнорусский монах, выученный в школе латинской или в русской, устроенной по ея образцу, и был первым проводником западной науки, призванным в Москву» (Ключевский).

Впрочем, первое поколение «киевских старцев», вызванных на Север, еще не было западническим. Самым видным среди них был Епифаний Славинецкий, соединявший ученость и любовь к просвещению с подлинной иноческой кротостью, тихостью и благочестием. Это был человек келейного или комнатного, не общественного темперамента. И не мыслитель, скорее книголюб, словесник, переводчик. По отзыву

Евфимия, его ученика, «муж многоученый, не токмо грамматики и риторики, но и философии и самая теологии известный бысть испытатель и искуснейший рассудитель, и опасный претолковник греческого, латинского, славенского и польского языков». И зван он был в Москву скорее как переводчик, чем «для риторского учения». Переводил он много: Библию, особенно Новый Завет, богослужебные книги, отцов, и кое-что из мирских: напр., «Книгу врачейскую анатомию с латынска от книга Андреа Вессалия Брукселенска». Греческий Епифаний знал превосходно. Не знаем точно, где он учился. Но есть в нем что-то типичное для европейского эрудита-гуманиста того времени. Работал он всего чаще по западным изданиям, не по рукописям. Кажется, в молодости и он прельщался было «латинским мудрованием», но поборол этот соблазн через углубление своих греческих студий, и впоследствии к «силлогисмам латинским» относился с прямым осуждением (срв. его спор с Симеоном Полоцким). Во всяком случае, самого видного из своих учеников, чудовского инок Евфимия, Епифаний воспитал в исключительном, почти надрывном эллинизме. Ученик и учитель, оба они в словесном плену у греков, и переводили они «необыкновенною славянщиною, паче же реши еллинизмом» (отзыв Феодора Поликарпова).

Совсем другого духа и стиля были киевские и «литовские» выходцы позднейших приездов. Среди них самым типичным и влиятельным оказался Симеон Полоцкий (1629–1680). Это был довольно заурядный западнорусский начетчик, или книжник, но очень ловкий, изворотливый и спорый в делах житейских, сумевший высоко и твердо стать в озадаченном Московском обществе (он является здесь в 1664 году), вернее, при Московском дворе, как пиит или виршеслагатель, как ученый человек для всяких поручений. Сперва он учил приказных «по латиням», по неизбежому Альвару, – потом стал учителем царевичей, Алексея и Феодора. Он составлял речи для царя, писал торжественные объявления. Ему было поручено «соорудить» деяния соборов 1666–1667 годов. Ему поручали переводить полемические трактаты Паисия Лигарида.

Его собственная полемическая книга против раскольников, «Жезл правления», вышла не очень удачной, – схоластические и риторические аргументы всего менее могли убеждать тех, для кого книга должна была быть написана. Полоцкий весь в напыщенности и высокомерии, риторичен, многословен. В этом отношении особенно характерны сборники его проповедей или поучений: «Обед душевный» и «Вечеря душевная», изданные уже после его смерти (1682–1683). По черновым рукописям Симеона можно проследить, как он перерабатывал западные книги. Вот несколько имен. Иоанн Меффрет, мейсенский, проповедник XV века, – его книгу о Церкви, *Hortulus reginae*, царь Алексей дал для перевода старцу Арсению Сатановскому еще в 1652 году; Иоанн Фабер, Венский епископ начала XVI века, писавший против Лютера, *malleus haereticorum*; Иоанн Картагена, испанский богослов XVI века, писавший о таинствах христианской веры; Беллармин, Герсон, Бароний, Петр Бессий, Сальмерон, Иоанн Пинеда.

По латинским книгам Симеон составлял и свои учебные книжки. Так, книга Евангельской истории, «Житие и учение Христа Господа и Бога нашего», сокращена из свода Герарда Меркатора с дополнениями из книги знаменитого кембриджского платоника Генри Мора.

Полоцкий был по-своему благочестив, строг, но и молитвы его составление выходили напыщенными. Полоцкий был односторонним латинистом, греческого, видимо, вовсе не знал, – «ниже малейше что либо знаяше». «Книги латинские токмо чтяше, греческих же книг чтению не бяше искусен; того ради мудрствоваше латинская новомышления права быти» (Остен). Он всегда работал по латинским и польским книгам: «От измышлений Скотовых, Аквиновых, Анзельмовых и тем подобных», в этих обвинениях его противники были правы. И даже Библия была для него более привычна в латинском, а не в славянском тексте. «Белорусец» родом, учился он, кажется, в Киеве, – и был здесь учеником Лазаря Барановича, с которым остался близок на всю жизнь. От Барановича он получил вводное письмо к Памфилию Лигариду, когда тот переехал с юга в Москву. И в период

суда над Никоном Симеон особенно близок с Паисием, служит для него толмачем, – с латинского, конечно.

Паисий Лигарид (1609–1678), – образ очень показательный для московской растерянности XVII века. Воспитанник Коллегии святого Афанасия в Риме, учившийся с большим блеском, рукоположенный здесь западнорусским униатским митрополитом Рафаилом Корсаком, «готовый пролить кровь и отдать душу свою за католическую веру» (по впечатлению и отзыву Алляция), Паисий вернулся в Левант миссионером. От Пропанды он был послан и позже в Валахию. Здесь, однако, он встретился и сблизился с Иерусалимским патриархом Паисием, и с ним уехал в Палестину. Вскоре он становится Гасским митрополитом. Все время Лигарид играет двойную роль. Корыстолюбие было его главной страстью. Он старается убедить Пропанду, что остается ей верен, и выпрашивает восстановление прекращенной миссионерской стипендии. Ему не верят. Но не доверяют ему и православные, видят в нем опасного папешника. Он вскоре подпадает под запрещение. Он был под запрещением, когда приехал в Москву.

Во время суда над Никоном Константинопольский патриарх Дионисий, спрошенный о Паисии из Москвы, так отозвался о нем: «А Лигаридия лоза не Константинопольского престола, и я его православным не нарицаю, что слышу от многих, что он папешник и лукав человек».

Это не помешало Лигариду на «большом соборе» 1667 года сыграть решающую роль. Его использовала боярская партия для обоснования своей церковно-общественной позиции и программы (т. наз. «вопросы Стрешнева»). И Никон не совсем был неправ, когда в ответ обзывал самого царя «латинствующим», а бояр и архиереев «преклонившимися к латинским догматам». Говорили за них, во всяком случае, очевидные латинники, – Симеон и Паисий.

Наверху слагалась западническая обстановка. Сын и приемник царя Алексея оказался воспитанным уже вполне «з манеру польского». Поворот и даже перелом был очевиден. Разногласие вскрылось еще с начала века. «Овии к востоку зрят,

овии к западу», отмечал еще дьяк Иван Тимофеев. Немало было тогда и «пестрых». С усилением западного влияния возрастает и тревога о нем. Под конец века вспыхивает и открытый спор.

Повод к спору был очень характерный, разногласие вскрылось по вопросу о времени преложения Святых Даров на литургии. Тема спора была ограниченной. Однако в действительности это был спор о самых первых началах или принципах. Это было столкновение двух школ, двух типов мысли, двух религиозно-культурных направлений, как бы много ни было примешано в нем политических и личных страстей, и прямого недомыслия. Именно эта принципиальная сторона спора всего интереснее. И отдельные доводы спорящих сторон интересны не сами по себе, но поскольку они позволяют распознать движущие начала спора.

Западное мнение о тайносовершительной силе т. наз. «установительных слов» на литургии становится в XVII веке общепринятым и обычным на юге и на западе (срв. уже «Катехизис» Л. Зизания и «Учительное Евангелие» Транквиллиона, Виленские служебники еще 1617 г., «Лифос», Требник и короткий Катехизис Могилы, особенно же «Выклад» Феодора Сафоновича). «От Киевских новотворимых книг» это мнение распространяется и на Севере. Особенно настойчиво его распространяют и защищают здесь Симеон Полоцкий и его ученик Сильвестр Медведев. И уже в 1673 году об этом происходит диспут, или «разглагольствие», между Симеоном Полоцким и Елифанием Славинецким, в Крестовой у патриарха, и в присутствии патриарха и властей. Открытый спор вспыхивает позже, уже после смерти Полоцкого. Против Медведева выступает инок Евфимий и вновь прибывшие греки, «самобратие Лихудиевы». На их стороне стоит и патр. Иоаким.

«Хлебопоклонная ересь» была не столько причиной, сколько поводом для спора и стязания. Спор шел о влияниях, латинском или греческом. Лихуды были тоже людьми западного образования, учились в Венеции и Падуе, и вряд ли не были в свое время так или иначе связаны с Пропандой. Но в Москве они являются открытыми противниками латинизма,

достаточно принципиальными и осведомленными, — являются носителями греческой культурной идеи (срв. в житии преподобного Варлаамия Хутынского лихудиевой редакции характерное отступление о Фаворском свете, в паламитском смысле, — «безначальное испущение Божества»).

Даже Евфимий работал часто по западным и киевским книгам, и, напр., «Воумление» служащему иерею при Службенике он составил по Требнику Могилы и по соответственной статье Виленского службеника, тоже латинизирующей. Однако при всем том он оставался упрямым эллинистом.

Полоцкий и Медведев не только разделяли отдельные «латинские» мнения, но у них было нечто латинское в самом душевном складе или строе. В школе Полоцкого и Медведев стал точно «белорусцем». Киевляне стали открыто на латинскую сторону (срв. книгу инокa Иннокентия Монастырского). Стороны несколько раз обменялись полемическими памфлетами, содержательными и достаточно предметными, при всей бранчивости и грубости методов и тона спора. Латинская группа была побеждена и осуждена на соборе 1690 года. Медведев оказался запутан в стрелецком бунте 1691 года, был расстрижен и казнен.

Стороннему наблюдателю суровость патр. Иоакима может показаться преувеличенной и необоснованной. Была ли надобность раздувать этот «Сикилийский огонь» хлебопоклонного спора!

И вот, во-первых, — спор начат был с латинствующей стороны. Сказать точнее, с этой стороны началось наступление, — кажется, в связи с проектом открытия в Москве школы или «академии».

Во-вторых, в этом столкновении незримо, но вполне действительно, участвовали и подлинные латиняне, — современники о том прямо говорят.

В Москву приезжал не только Юрий Крижанич. В 80-х годах здесь образовалась уже сильная католическая ячейка. В 1690 году московские иезуиты были изгнаны именно в связи с «хлебопоклонными спорами». Впрочем, спустя не-

сколько лет деятельность иезуитов в Москве возобновляется и развертывается с несомненным успехом. «И римляне всякими способами промышляют в российском царстве чрез науку ввести своя ереси», – говорит современник. В эти годы двое иноземцев-католиков занимают очень видное и влиятельное положение в Московском обществе, – Павел Менезий, дипломат, ездивший послом к папе, и известный генерал Патрик Гордон. В самые последние годы XVII века иезуиты в Москве даже открывают школу в расчете на детей московской знати. Впрочем, в обстановке Петровских преобразований и войн эта школа не смогла укрепиться.

Во всяком случае, «ксенофобию» последних патриархов, Иоакима и Адриана, вполне можно понять и объяснить из слагавшейся тогда исторической обстановки. В Москве стало уже известно, что русские и киевские выходцы должны были за границей, во время обучения в тамошних иезуитских школах, принимать Унию. Правда, обычно они объясняли впоследствии, что действовали при этом вполне неискренно, «не сердцем, но едиными усты». Однако оставалось небезосновательное сомнение, когда же они бывали действительно неискренними, – принимая ли Унию или отрекаясь от нее. И, во всяком случае, как говорил современник, «а и те, что не падают, познавается в них останки езувическия». Дьякон Петр Артемьев перешел в католичество во время недолгой поездки по Италии, куда он сопровождал Иоанникия Лихуда.

Особенно характерна судьба Палладия Роговского. В свое время, уже будучи монахом и диаконом, он бежал из Москвы за рубеж, – по-видимому, уже присоединенный к Римской церкви местными иезуитами. Затем он учился у иезуитов в Вильне, в Нейссе, Оломоуце, наконец, и в Риме, в коллегии святого Афанасия, где он был рукоположен во иеромонаха. Из Рима он уезжал как миссионер, – и увозил с собой богатую богословскую библиотеку, составленную на средства Пропagанды и еще герцога Флорентийского. Однако уже в Венеции он просит греческого митрополита восприсоединить его к Православию. В Москве он обращается к патриарху с покаянным письмом. В то

же время московские иезуиты продолжают его считать своим и сочувствуют ему в его деликатном положении.

Палладию удалось восстановить к себе доверие в правящих церковных кругах, и после удаления Лихудов он был назначен ректором Академии. Палладий прожил слишком недолго, и заметного влияния оказать не успел. О действительном его умонастроении мы можем судить с полной очевидностью по его сохранившимся проповедям, – в них он вполне остается в кругу римской доктрины. Палладий был первым в ряду многих. И в Петровское время по всей России школьная сеть раскидывается в духе того же полуприкрытого романизма.

Еще раньше столкнулись в Москве с протестантизмом. Прежде всего, нужно припомнить долгие споры русских уполномоченных с протестантскими пасторами, при обсуждении предположенного брака датского королевича Вольдемара в 1644 году. В этом споре были затронуты разные вопросы с достаточной резкостью и полнотой. Во вторую половину века мы находим в обращении ряд памятников противопротестантской полемики, полусамостоятельных и переводных, что свидетельствует о жизненном характере этой полемической темы. Среди выходцев из-за рубежа попадались люди, которых не без поводов или оснований подозревали в кальвинских или люторских противностях. Таков был, например, некий Ян Белободский, приехавший из западного края, по-видимому, в надежде получить место в задуманной и предположенной к открытию Академии. Он был встречен очень недоброжелательно латинофонами из кружка Полоцкого, был разоблачен ими, а позже Лихудами.

В конце века «Немецкая слобода» не была уже так строго отделена и замкнута. Фантастическое дело Квирина Кульмана, осужденного и преданного сперва именно своими единоверцами, послужило лишним поводом взглянуть глубже в жизнь этой разнореческой колонии. Кульман был одним из тех мистических авантюристов, мечтателей и пророков, которых со времен Тридцатилетней войны все больше являлось в Европе. Кульман много странствовал по всей Европе и был в связи с разными мистическими и теософскими кругами. Он много писал. Из мисти-

ческих авторитетов он всего больше чтит Якоба Бема, (его книга «Neubegeisterter Bohme» вышла в 1674), – нужно отметить и влияние Коменского (его «Lux etenebris»). В Москву он приехал как-то неожиданно, – и начал проповедовать тысячелетнее царство, *monarchia Jesuelitica*. Сторонников он нашел не много. Но возбуждение было сильное. Кульман и сторонники его были обвинены в вольномыслии. В 1689 году двое, сам Кульман и Кондратий Нордерман, были сожжены в Москве.

6. Московское «невежество» XVII века не следует преувеличивать. Не хватало не столько знаний, сколько перспективы, культурной и духовной.

Во вторую половину века ставится и решается вопрос о школе. И подымается спор: должна ли эта школа быть славяно-греческой или латинской. Этот вопрос сразу же осложнялся и обострялся соперничеством заезжих греков и киевских выходцев. В общем, конечно, киевляне были выше этих греческих скитальцев, слишком часто только искателей приключений и выгод. Но завести они могли и хотели школу латинскую, – и не только по языку, но и по духу.

Греки же, даже и явные латинофроны, всегда подчеркивали решающее значение греческого языка. «Оставивше греческий язык и небрегуще о нем, от негоже имеете просвещение ваше в вере православной, оставили есте и мудрость», – говорил Паисий Лигарид. Правда, это скорее против русской старины, а не против латинства.

В 1680 году по поручению царя Феодора Симеон Полоцкий составил «привилегию» или проект учреждения в Москве Академии по типу Киевской и западных латинских училищ. Это должна была быть всеобъемлющая школа «всех свободных учений», от низшей грамматики «даже до богословии, учащей вещей божественных и совести очищения». Из «диалектов», кроме словенского и еллино-греческого, предлагалось изучать не только латинский, но и польский. И это должна была быть не только школа, но и некий учено-распорядительный центр с очень широкими полномочиями для наблюдения за культур-

ной деятельностью вообще. Академии предполагалось усвоить право и обязанность испытывать ученых иностранцев не только в знаниях, но и в вере. Конечно, и цензура книг. Особо строгая оговорка была сделана об учителях естественной магии и о богоненавистных гадательных книгах. С. М. Соловьев по этому поводу остроумно заметил: «Это не училище только, это страшный инквизиционный трибунал: произнесут блюстители с учителями слова: «виновен в неправославии», и костер запылает для преступника».

Составленная Полоцким «Привилегия» была встречена у патриарха суровой критикой, и переработана с эллинистической точки зрения, — только этот переработанный текст мы и знаем, о первоначальном же приходится догадываться.

«Привилегия», впрочем, утверждена не была. Академия была открыта позже, в 1687 году, скромно и без всякой «привилегии», или устава. Это была словено-греко-латинская школа. Открыли ее и вели в первые годы братья Лихуды. Они учили здесь по-гречески, прежде всего, затем риторике и философии, в обычном тогда схоластическом типе. До богословского класса Лихуды не продержались. После них школа запустела, заменить их было некому. Уже позже стал ректором Палладий Роговский, а блюстителем определен был Стефан Яворский.

Особого упоминания заслуживает школьный опыт митр. Иова в Новгороде. Здесь происходила своя борьба латинской «части» (т. е. партии) и «восточной» (архим. Гавриил Домецкий и иеродиакон Дамаскин). Школа в Новгороде была основана в греко-славянском типе, и учить в ней были позваны Лихуды. Латинский язык здесь не преподавался вовсе. В Новгороде подчеркивали расхождение с Москвой. С назначением Феофана Прокоповича архиепископом в Новгород эти Новгородские школы были упразднены.

С окончанием века наступает псевдоморфоза и в московском просвещении. Москва борется с наступающим из Киева латинофильством. Но нечего было противопоставить из своих залежавшихся и перепутанных запасов. Призываемые греки оказывались мало надежными, при всей их эрудиции. И побеждает Киев.

IV. ПЕТЕРБУРГСКИЙ ПЕРЕВОРОТ

1. В системе Петровских преобразований Церковная реформа не была случайным эпизодом. Скорее напротив. В общей экономии эпохи эта реформа была вряд ли не самой последовательной и принципиальной. Это был властный и резкий опыт государственной секуляризации («перенесение к нам с Запада, так сказать, еретичества государственного и бытового», – заметил однажды Голубинский).

Опыт этот удался. В этом весь смысл, вся новизна, вся острота, вся необратимость Петровской реформы. Конечно, у Петра были «предшественники», и реформа уже до него «подготавливалась». Однако эта подготовка еще не соизмерима с самой «реформой», – и Петр слишком мало похож на своих предшественников. Несходство это не только в темпераменте и не в том, что Петр «повернул к Западу». В западничестве он не был первым, не был и одиноким в Москве конца XVII века. К Западу Московская Русь обращается и поворачивается уже много раньше. И Петр застает в Москве уже целое поколение, выросшее и воспитанное в мыслях о Западе, если и не в западных мыслях. Он застает здесь уже прочно осевшую колонию киевских и «литовских» выходцев и выученников, и в этой именно среде находит первое сочувствие своим культурным начинаниям. Новизна Петровской реформы не в западничестве, но в секуляризации. Именно в этом реформа Петра была не только поворотом, но и переворотом. «Сочинил из России самую метаморфозис или претворение», по выражению современника. Так реформа была задумана, так она была воспринята и пере-

жита. Сам Петр хотел разрыва. У него была психология революционера. Он склонен был скорее преувеличивать новизну. Он хотел, чтобы все обновилось и переменялось, – до неузнаваемости. Он сам привык и других приучал о настоящем думать всегда в противопоставлении прошлому. Он создавал и воспитывал психологию переворота. И именно с Петра и начинается великий и подлинный русский раскол.

Раскол не столько между правительством и народом (как то думали славянофилы), сколько между властью и Церковью. Происходит некая поляризация душевного бытия России. Русская душа раздваивается и растягивается в напряжении между двумя средоточиями жизни, церковным и мирским. Петровская реформа означала сдвиг и даже надрыв в душевных глубинах.

Изменяется самочувствие и самоопределение власти. Государственная власть самоутверждается в своем самодовлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требует от Церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить Церковь внутрь себя, ввести и включить ее в состав и в связь государственного строя и порядка. Государство отрицает независимость церковных прав и полномочий, и сама мысль о церковной независимости объявляется и обзывается «папизмом». Государство утверждает себя самое как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества. Все должно стать и быть государственным, и только государственное попускается и допускается впредь. У Церкви не остается и не оставляется самостоятельного и независимого круга дел, – ибо государство все дела считает своими. И всего менее у Церкви остается власть, ибо государство чувствует и считает себя абсолютным. Именно в этом вбирании всего в себя государственной властью и состоит замысел того «полицейского государства», которое заводит и учреждает в России Петр.

«Полицейское государство» есть не только и даже не столько внешняя, сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория,

но и религиозная установка. «Полицизм» есть з а м ы с л построить и «регулярно сочинить» всю жизнь страны и народа, всю жизнь каждого отдельного обывателя, ради его собственной и «общей пользы» или «общего блага». «Полицейский» пафос есть пафос учредительный и попечительный. И учредить предлагается не меньшее что, как всеобщее благоденствие и благополучие, даже попросту «блаженство». И попечительство обычно слишком скоро обращается в опеку.

В своем попечительном вдохновении «полицейское государство» неизбежно оборачивается против Церкви. Государство не только ее опекает. Государство берет от Церкви, отбирает на себя, берет на себя ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа. И, если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации («*vicario nomine*»), и только в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно сударственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды. Не столько ценится или учитывается истина, сколько годность, – пригодность для политико-технических задач и целей. Потому само государство определяет объем и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении. И потому на духовенство возлагается от государства множество всяческих поручений и обязательств. Духовенство обращается в своеобразный служилый класс. И от него требуется именно так и только так о себе и думать. За Церковью не оставляется и не признается право творческой инициативы даже в духовных делах. Именно на инициативу всего более и притязает государство, на исключительное право инициативы, не только на надзор.

«Полицейское» мировоззрение развивается исторически из духа Реформации, когда тускнеет и выветривается мистическое чувство церковности, когда в Церкви привыкают видеть только эмпирическое учреждение, в котором организуется религиозная жизнь народа. С такой точки зрения и церковность подпадает и подлежит государственной централизации. И «князю земскому» усваивается и приписывается вся полнота прав или

полномочий и в религиозных делах его страны и народа. Такая новая система церковно сударственных отношений вводится и торжественно провозглашается в России при Петре, в «Духовном Регламенте». Смысл «Регламента» очень прост и слишком ясен. Это есть программа Русской Реформации.

2. «Регламент» был общим делом Феофана Прокоповича и самого Петра. В Феофане Петр нашел понятливого исполнителя и истолкователя своих пожеланий и мыслей, не только услужливого, но и угодливого. Феофан умел угадывать и договаривать не только недосказанное, но и недодуманное Петром. И умел не только досказывать, но и подсказывать. В «Регламенте» многое подсказано Феофаном. Но не всегда сразу сообразишь, где здесь подсказ и где чтение в мыслях.

По форме и по изложению «Регламент» всего менее регламент. Это «рассуждение», а не уложение. И в этом именно его исторический смысл и сила. Это скорее объяснительная записка к закону, нежели сам закон. Но для Петровской эпохи вообще характерно, что под образом законов публиковались идеологические программы. «Регламент» есть в сущности политический памфлет. В нем обличений и критики больше, чем прямых и положительных постановлений. Это больше, чем закон. Это манифест и декларация новой жизни. И с намерением под таким памфлетом и почти сатирой отбирались и требовались подписи у духовных властей и чинов, — и притом в порядке служебной покорности и политической благонадежности. Это было требование признать и принять новую программу жизни, — признать новый порядок вещей и принять новое мировоззрение. Это было требование внутреннего перелома и приспособления.

Петровское законодательство вообще отличалось попечительным резонерством. И само доказательство превращалось в своеобразное средство приневоливания и принуждения. Не позволяется возражать против внушительных указных «понеже». Правительство спешит все обдумать и рассудить наперед, и собственное рассуждение обывателей оказывается тогда ненужным и лишним. Оно может означать только некое неблагонадежное

недоверие к власти. И составитель «Регламента» поторопился все рассудить и обосновать наперед, чтобы не трудились рассуждать другие, чтобы не вздумали рассудить иначе.

Петровский законодатель вообще слишком любил писать желчью и ядом («и кажется, писаны кнутом», — отзывался Пушкин о Петровских указах). В «Регламенте» много желчи. Это книга злая и злобная. В ней слишком много брезгливости и презрения. Отвращение в «Регламенте» сказывается еще больше, чем прямая ненависть. И чувствуется в нем болезненная страсть разорвать с прошлым — и не только отвалить от старого берега, но еще и сломать самый берег за собой, чтобы и другой кто не надумал вернуться.

Петр в России хотел церковное управление организовать так, как было оно организовано в протестантских странах. Такое переустройство не только отвечало его властному самочувствию, и не только требовалось логикой его общей идеи власти или «воли монаршей». Оно соответствовало и его личному религиозному самочувствию или сомнению. В своем мировоззрении Петр был вполне человеком реформированного мира, хотя в быту и сохранял неожиданно много привычек или прихотей московской старины. И было что-то нескромное и нечистое в его прикосновении ко святыне, — не говорим уже о припадках его кощунственного буйства, в которых изливались тайные подполья его надорванной души. Есть что-то демоническое во всей обстановке Петровской эпохи.

Феофан составил «регламент» именно для такой «коллегии» или «консистории», какие для духовных дел учреждались и открывались в реформированных княжествах и землях. Это должно было быть государственное, не церковное учреждение, — орган власти и управления Государева в церковных делах. В самом «Регламенте», в объяснение того, «что есть Духовное Коллегиум», Феофан ссылается не на церковные примеры и не на каноны. Он называет Синод, Архиепископство, разные иные «дистрикты», в частности «коллегии», учрежденные Петром. Феофан обычно аргументирует от соображений государственной пользы. И необходимость введения коллегиального начала в церковное управление

Феофан доказывает в «Регламенте» именно доводами от государственной безопасности. «Велико и се: что от соборного правления не опасатися отечеству мятежей и смущения, яковые происходят от единого собственного правителя духовного. Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй Государь, самодержцу равносилный или и болший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство». Особенно неудобно судить и сводить злых «единовластителей» духовных, – ведь для этого нужен «собор Вселенский». Феофан и не скрывает, что стремится подорвать и пресечь «высокое мнение» о церковных предстоятелях в народе. Нужно, чтобы не было на них «лишней светлости и позора». И нужно для этого показывать подчиненность духовного чина. «А когда еще видит народ, что соборное сие Правительство монаршим указом и сенатским приговором установлено есть, то и паче пребудет в кротости своей, и весьма отложит надежду иметь помощь к бунтам своим от чина духовнаго». Феофан подчеркивает и напоминает: «Коллегиум правительское под державным Монархом есть и от Монарха уставлено». И все предостерегает, как бы кто, под видом ревности церковной, не восстал на «Христа Господня». Ему доставляет явное удовольствие эта соблазнительная игра словами: вместо «Помазанника» называть Царя «Христом». Удивляться ли, что встревоженные противники отозвались на это: уже скорее Антихрист! Впрочем, не один Феофан так говорил, и не он из киевлян первый начал в Москве эту недостойную игру священными словами.

Возвеличение царской власти и доказательство ее беспредельности, – вот любимая тема Феофана. С наибольшей резкостью и полнотой он высказался по этому вопросу в «Правде воли Монаршей». Почти одновременно с «Регламентом» Феофан составил еще одну любопытную книжечку под таким неуклюжим, но очень характерным заголовком: «Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии понтифексами или архиереями многобожного закона; а в законе христианством хри-

стианстии государи могут ли нарешиися епископи и архиереи, и в каком разуме» (1721). На этот последний вопрос Феофан не колеблется ответить утвердительно. «И на сие ответствуем, что могут не только Епископами, но и Епископами Епископов нарешиися». Феофан опять двусмысленно играет словами. Ведь «епископ» значит буквально «надсмотритель». И вот «Государь, власть высочайшая, есть надсмотритель совершенный, крайний, верховный и вседействительный, то есть имущий силу и повеления, и крайнего суда, и наказания, над всеми себе подданными чинами и властями, как мирскими, так и духовными. И понеже и над духовным чином государское надсмотрительство от Бога уставлено есть, того ради всяк законный Государь в Государстве своем есть воистину Епископ Епископов». Здесь софистическая игра многозначными словами. И создается впечатление, что и христианские епископы так называются только по своей надзирающей должности, а не по своему сану или достоинству. Так Феофан и думал в действительности.

Феофан разделял и исповедовал типическую доктрину века, повторял Пуффендорфа, Гроция, Гоббса. Это были, в известном смысле, официозные идеологи Петровской эпохи. Феофан почти веровал в абсолютность государства, — есть только «в л а с т ь», и вовсе нет никакой особой духовной власти («папешский се дух»). Он исходит из известного реформационного принципа или постулата: *cujus regio, ejus regio*. Государь, и именно как государь (Landesherr), есть «хранитель обеих скрижалей», *custos utriusque tabulae*. И ему принадлежит вся полнота власти над его землей и на его земле, «верховенство над землею» (Landeshoheit), всеобъемлющее *jus territorii*. И Церковь ведь внутри этой его земли.

Очень нетрудно и в подробностях обнаружить близость русского Регламента к тем «регламентам» или «церковным уставам» («Kirchenordnungen»), каких много было составлено после Реформации в разных княжествах для вновь введенных местных «генеральных консисторий».

Иностранцы сразу поняли, что в России проводится и инсценируется именно Реформация. Очень характерно замеча-

ние Буддея об упразднении русского патриаршества Петром: *quod et ea ratione fecit, ut se ipsum caput supremumque ecclesiae in Russia gubernatorem declararet*. Это в книге: *Ecclesia romana cum ruthenica irreconciliabilis* (1719), написанной по вызову Феофана и по справкам, от него доставленным.

Самарин верно заметил о Петре: «Он не понимал, что такое Церковь, он просто ее не видел, и потому поступал, как будто бы ее не было». Источник церковных «реформ» Петра именно в этом религиозном неведении и нечувствии.

Нужно различать замысел и исполнение. Петровская реформа в целом не удалась. «Духовный Регламент» есть только программа реформы. Именно программа, не итог. И не вся программа была исполнена, не вся оказалась исполнима. Сбылось сразу и больше, и меньше, чем что было задумано.

«Реформация» осталась внешним насилием, — она заставила церковное тело сжаться, но не нашла симпатического отзвука в глубинах церковного сознания. Феофан был насильником, но не стал вождем. Да, в своем эмпирическом составе и в историческом образе жизни Русская Церковь была глубоко встревожена и сотрясена этой «реформацией». И временами, при преемниках Петра, государственное «попечение» о Церкви оборачивалось откровенным и мучительским гонением, — под предлогом государственной безопасности и борьбы с суеверием. Но никогда Петровская реформа не была скреплена или воспризнана церковным согласием или волей. Петровская реформа проходила совсем не без протестов. Нужно было немало мужества, чтобы свой протест и даже свое мнение высказать самому ближнему своему, — в этот век розысков и доносов. И еще больше мужества и смелости было нужно, чтобы положить свой протест на бумагу. Вот почему историку протест и недовольство слышится скорее как некий невнятный, хотя и бурный шорох беспокойной стихии, нежели как словесное обличение. Однако это недовольство питалось вовсе не только слепым пристрастием к старине, но и действительной ревностью о вере. И ведь многие вполне принимали политическую реформу Петра и готовы были идти с ним, но не могли и не хотели принять его Реформацию. Таков был, прежде

всего, Стефан Яворский, — он с равной искренностью торжествовал в своих «предиках» или «казаниях» славные подвиги и виктории Петра и обличал незакономерные или несправедливые вторжения мирских властей в церковные дела, как и нарушение самим царем церковных уставов. Именно поэтому Петр и терпел от него дерзкие слова. Стефан был до конца уверен в своем праве и должности обличать и печаловаться. Он не мог забыть до того, чтобы забыть, что он поставлен благодатью Божией, а не только «от державного Монарха», чтобы почувствовать себя только государевым приказчиком или служилым человеком. Во всяком случае, не из пристрастия к чужой для него Московской старине, и не из рабского пристрастия к «папешским» образцам Стефан противился и спорил с самим Петром и с Феофаном. Он не стоял за старину, он был за Реформу. Но он был за Церковь и против «Реформации». И Стефан был не один.

Фактически установился в России некий «цезарепапизм» в духе Реформации. Филарет Московский говорил, что задуманную с протестантского образца обер-консисторию «Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод». Это верно, конечно; Синод и «Коллегиум» различаются не только по имени. И, однако, в принципе замысел Петровской реформы не был ни оставлен, ни забыт, ни отменен. «Регламент» остался актом государственного законодательства только, и не имел никакого канонического достоинства. Но не был отменен, хотя бы о нем вспоминали впоследствии и без охоты. Члены Синода при вступлении в должность продолжали приносить по установленному еще при Петре особому формуляру верноподданническую присягу, и в ней исповедовали и провозглашали самого Монарха Всероссийского и Государя своего Всемиловитейшего «крайним судиею Духовной сей Коллегии» (этот формуляр присяги был скорее оставлен, чем отменен, только в 1901 году). Синод действовал всегда именно как имперское присутственное место, «своею от Царского Величества данною властью», — «по указу Его Императорского Величества».

Этот фактический «цезарепапизм» никогда не был освоен, принят или признан самим церковным сознанием или со-

вестью, хотя отдельные церковные люди и деятели ему поддавались, нередко даже вдохновлялись. Мистическая полнота Церкви не была повреждена.

Петровская Реформация разрешилась протестантской псевдоморфозой церковности. Создается опасная привычка называть или, скорее, прикрывать вещи именами, им заведомо не соответственными. Начинается «вавилонское пленение» Русской Церкви.

Духовенство в России с Петровской эпохи становится «запуганным сословием». Отчасти оно опускается или оттесняется в социальные низы. А на верхах устанавливается двусмысленное молчание. Лучшие замыкаются внутри себя, — уходят во «внутреннюю пустыню» своего сердца, ибо во внешнюю пустыню в XVIII веке уходить не дозволялось. Эта запуганная скованность «духовного чина» есть один из самых прочных итогов Петровской реформы. И в дальнейшем русское церковное сознание долгое время развивается под этим двойным торможением — административным приказом и внутренним испугом.

3. Феофан Прокопович (1681–1736) был человек жуткий. Даже в наружности его было что-то зловещее. Это был типичский наемник и авантюрист, — таких ученых наемников тогда много бывало на Западе. Феофан кажется неискренним даже тогда, когда он поверяет свои заветные грезы, когда высказывает свои действительные взгляды. Он пишет всегда точно проданным пером. Во всем его душевном складе чувствуется нечестность. Вернее назвать его дельцом, не деятелем. Один из современных историков остроумно назвал его «агентом Петровской реформы». Однако Петру лично Феофан был верен и предан почти без лести, и в реформу вложил весь с увлечением. И он принадлежал к тем немногим в рядах ближайших сотрудников Петра, кто действительно дорожил преобразованиями. В его прославленном слове на погребение Петра сказалось подлинное горе, не только страх за себя. Кажется в этом только и был Феофан искренним, — в этой верности Петру, как Преобразователю и герою.

У Феофана были свои преимущества. Он был умен и учен. Он был образован, был истым любителем и ревнителем всякого «просвещения». К науке относился он почти что с подобострастием. Он много знал, много читал, любил читать, — и из своих не скудных, но чаще несправедливых прибытков довольно щедро тратился на соби́рание библиотеки. Она вышла очень богатой и составлена умело (по позднейшей описи в ней 3192 названия). И вот вся эта бесспорная ученость отравлена и обесположена какой-то внутренней бесчестностью мысли. «Христианство хорошо известно было уму его, он знал его отчетливо и полно; но оно не было господствующим началом жизни его; хитрый и дальновидный, он умел находить себе счастье, не справляясь с совестью» (Филарет Черниговский). Не он один. В те времена «совесть» вообще не почиталась уместной, не то что обязательной для мужей государственных.

Феофан учился и доучивался в латино-польских школах, потом в Риме, в коллегии святого Афанасия. Кажется, что в Риме он учился под чужим именем и бежал оттуда до окончания курса, без видимого повода, *sine ulla causa, cum scandalo omnium*. Во всяком случае, вернулся он в Киев открытым и возбужденным противником «папезского духа». Как преподаватель Киевской академии, Феофан в курсах пиитики и риторики еще не отступает от прежних принятых руководств, пиитику читает по Я. Понтану и Ю. Скалигеру. Однако он сразу же показывает себя решительным противником установившихся польского риторических манер и приемов проповедничества, и впоследствии, в «Регламенте», очень едко и зло отзываясь об этих «казнодеишках легкомысленных», польских и киевских. Сам Феофан проповедовал по-иному. На кафедру он всходил всего чаще для того, чтобы проповедовать Петровскую реформу. В своих проповедях он сразу сходит или на панегирик, или на памфлет, или вдается в злободневную политическую сатиру. Так и в «Регламенте» он очерчивает «должность» проповедника. «Проповедали бы проповедники твердо, с доводов Священного Писания, о покаянии, о исправлении жития, о почитании властей, пачеже самой высочайшей власти Царской,

о должностях всякого чина». Вместо польских казнодеишков Феофан советуе читать Златоуста.

Романистическую ученость, это «привиденное и мечтательное учение», Феофан отвергает с какой-то ненавистью. С великим раздражением говорит он всегда об этих «неосновательных мудрецах», об этих «скоморохах», *ludimagistri*. В особенности его возмущают киевские романисты, – «школярики, латиною губы примаравшие». Эта мнимая ученость опаснее самого невежества, ибо притязательнее. Сам Феофан весь в Реформации и в «новой» учености, в теориях XVII века.

Сохранились его догматические «трактаты», читанные им в Киевской академии. Изданы они были уже только после его смерти и в Германии, уже в 70-х годах (полное издание под редакцией и с дополнениями Самуила Миславского, сперва Киевского ректора, позже митрополита, в Лейпциге, в 1773–1775 гг.). В «Регламенте» Феофан говорит о верной постановке богословского преподавания. «Чел бы учитель богословский священное писание, и учился бы правил как прямую истую знать силу и толк писаний; и вся бы догматы укреплял свидетельством писаний; а в помощь того дела чел бы прилежно Святых отец книги, да таковых отец, которые прилежно писали о догматах, за нужду распръ в церкви случившихся, с подвигом на противные ереси». И еще деяния соборов. Можно пользоваться и новейшими книгами иноверных авторов, но под непременною условием проверки свидетельством Писания и преданием отцов, даже и в изложении тех догматов, где нет у нас с «иноверцами» прямого разногласия. «А однак доводом их не легко верить, но посмотреть, естли таковое в писании или в книгах отеческих слово, и тую ли имеет силу, в яковой они приемлют». Конечно, под «иноверцами» Феофан понимает здесь «римлян», и все его предосторожности против «римского» богословия. «Да и то беда, что панове школярики, что ни услышат от папешских поговорок, высоко ставят, и мнят быти непогрешительное».

Сам Феофан «новейшими» и «иноверными» книгами пользовался обильно и охотно; но это были книги протестант-

ские. В своих богословских лекциях Феофан всего ближе к Аманду Поланскому (Amandus Polanus a Polansdorf, базельский реформатский богослов, – *Syntagma theologiae christianae* вышла в Ганновере, в 1609). Часто чувствуется пользование сводом И. Гергарда (*Loci communes*, первое издание в 1610–1622 гг.). В отделе о Святом Духе Феофан почти только повторяет Зерникава. Всегда под рукой у него «Диспутации» кард. Беллармина, – и не только для опровержения.

Феофана нужно назвать эпигоном¹, но компилятором он не был. Материалом он владеет вполне и перерабатывает или приспособляет его по-своему. Он был хорошо начитан и свободно разбирался в современной богословской литературе, особенно протестантской. Были у него и личные связи с немецкими богословами.

И вот что приходится сразу же сказать. Феофан не то что примыкает, он принадлежит к протестантской схоластике XVII-го века И его сочинения вполне умещаются в истории немецкого реформированного богословия. Не будь на Феофановых «трактатах» имени русского епископа, их автора всего естественнее было бы угадывать в среде профессоров какого-нибудь протестантского богословского факультета. Все здесь пронизано западным духом, воздухом Реформации. Это чувствуется во всем, – в привычках мысли, в выборе слов. Перед нами даже не западник, но попросту западный человек, иностранец. И не даром всего легче Феофану было именно с иностранцами, с иностранными министрами, с учеными немцами из Академии Наук. На православный мир смотрел он со стороны. И воображал его себе как сколок с Рима. Православной жизни он просто не чувствовал. Он весь в западных спорах. В этих спорах он до конца с протестантами.

В системе Феофана, строго говоря, нет учения о Церкви. Определение Церкви он дает явно недостаточное. «Бог восхотел верных Своих, восстановленных через Христа, объединить в некое гражданство или республику, что и называется Церковью, – *in quandam certam republcam seu civitatem compingere, quae dicitur ecclesia*, – чтобы тем лучше свои познавали своих,

взаимно помогали друг другу, сорадовались, и с помощью Божией защищались против врагов».

Феофан не чувствует, не замечает мистической реальности Церкви. Для него это словно только некий союз христианской взаимопомощи и единомыслия. Отсюда становится понятна и вся его церковно-политическая программа и деятельность.

Начинает свою систему Феофан трактатом о Писании как о первоисточнике вероучения, самодостоверном и самодостаточном. Он идет здесь близко за Гергардом, у которого отдел о Писании как бы заменяет отдел о Церкви. Феофан ревниво отстаивает полноту и самодостаточность Писания против римских авторов. В Писании заключена и исчерпана вся полнота необходимых истин и веры. И только Писание есть в богословии и в самой вере *principium cognoscendi*. Только Писание обладает авторитетом, как Слово Божие. Человеческие домыслы и рассуждения могут иметь не больше, чем силу довода или «аргумента», и никак не могут возрасти до меры «авторитета». Писание подлежит толкованию и разбору. Надежнее всего толковать Писание само через себя, чтобы сторонним и человеческим пособием не снизить уровня достоверности. Соборы имеют подчиненное право толкования. Даже *consensus patrum* есть для Феофана только *humanum testimonium*. Это только историческое свидетельство о бывшем, о церковных мнениях определенной эпохи. Задача богослова сводится для Феофана к сопоставлению и распределению текстов. В этом смысле, вслед за своими западными руководителями, Феофан говорит о «формальном» характере и смысле богословской науки. При всей своей ненависти к римской «схоластике» Феофан сам остается схоластическим богословом, как и большинство протестантских богословов XVII века и раньше, начиная еще с Меланхтона. И при всем своем знакомстве с «новой» философией (читал Декарта, Бэкона, Спинозу, Лейбница, Вольфа) Феофан все же ближе к Суаресу, за которым шло так много протестантских продолжателей. Феофан нигде так и не выходит из зачарованного круга западной школьно-богословской полемики, в которой окоченевают и вся трагическая проблематика Реформационных споров.

Из специальных «трактатов» Феофана особенно важны и интересны VI и VII, – о человеке невинном и падшем. На ту же тему Феофан писал и по-русски: «Распря Павла и Петра о иге неудобноносимом» (писано еще в 1712 г., но издано только в 1774 г., в Собрании сочинений Феофана). И именно учение Феофана об оправдании в этой книжице подало первый повод его противникам заговорить о его «церковных противностях», что де заражен он «язвой калвинскою», что вводит он-де в мир российский мудрования реформатские. Для таких упреков и подозрений было достаточно оснований. Феофан исходит из самого строгого антропологического пессимизма, почему для него заранее обесценивается вся человеческая активность в процессе спасения. Именно поэтому он ограничивает и значимость богословского рассуждения. Человек разбит и опорочен грехопадением, пленен и опутан грехом. Пленена и обессилена сама воля. «Оправдание» Феофан понимает вполне юридически – *justificatio forensis*. Это есть действие благодати Божией, которым кающийся и уверовавший во Христа грешник туне приемлется и объявляется правым, и не вменяются ему грехи его, но вменяется правда Христова (*gratis justum habet et declarat, non imputatis ei peccatis ejus, imputata vero ipsi justitia Christi*). Феофан подчеркивает, что «совершается» спасение верой, и дела человека не имеют никогда с о в е р ш и т е л ь н о й силы.

Нет надобности вдаваться в подробный разбор Феофановой системы. Гораздо важнее почувствовать ее внутренний общий стиль. И здесь не может быть спора или колебания в выводе: «Да, Феофан был действительно протестантом» (А. В. Карташов).

Об этом не раз заговаривали современники. Об этом писал Феофилакт Лопатинский (в книге «Об иге Господнем благом») и особенно Маркелл Родышевский. Оба жестоко пострадали за свою смелость. Феофан был изворотлив и ловок и сумел отвести от себя богословский удар. Возражения несогласным под его пером как-то незаметно превращались в политический донос, и Феофан не стеснялся переносить богословские споры на суд Тайной Канцелярии. Самым сильным средством самозащиты, – но и самым надежным, – было напомнить, что в данном вопросе мнение

Феофана одобрял или разделял сам Петр. Тогда под обвинением оказывалась особа самого Монарха, и обвинитель Феофана оказывался повинен в прямом оскорблении Величества, что подлежало уже розыску и разбору Тайной Канцелярии, а не свободной богословской дискуссии. «Сам Петр Великий, не меньше премудрый, как и сильный монарх, в предиках моих не узнал ереси». Эта ссылка на Петра не была только отводом. Ибо и в действительности Петр был ведь во многом согласен с Феофаном.

Борьба с «суеверием» начинается уже при Петре, начинается самим Петром, открыто объявляется в «Регламент». И Феофан против «суеверий» писал всегда с особым вкусом. В этом отношении очень характерна его трагедокомедия: «Владимир, Славенороссийских стран князь и повелитель, от неверия тьмы в свет евангельский приведенный Духом Святым». Это – злая и злобная сатира на «жрецов» и на жреческие «суеверия», полная самых прозрачных намеков на современность. К духовному чину вообще Феофан относился с неприкрытым презрением, особенно к великороссийскому духовенству, в кругу которого чувствовал себя всегда пришельцем и иноземцем. Феофан был типическим «просветителем». Он не скрывал своего отвращения от обрядности, от чудес, от аскетических подвигов, от самой иерархии. И со всеми этими «забобонами» боролся с упрямством заносчивого резонера. В этой борьбе он был, если и не искренним, во всяком случае – откровенным. «Лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свещницы, кадильницы и тому подобныя забавы», – правда, это из дружеского и интимного письма.

Суеверий в русской жизни и в быту было тогда действительно слишком много. Но ведь Феофан и сам Петр хотели бороться с ними не столько во имя веры, сколько во имя здравого смысла и «общего блага».

До самого воцарения Елизаветы Петровны протестантизм в России был как бы под неким особым и преимущественным покровительством государственной власти и даже государственных законов. Петровское правительство, и не только по соображениям государственной пользы и терпимости, слишком часто

готово бывало отождествить интерес протестантов со своим, старалось создать впечатление, что Православие есть некий своеобразный, умеренный и ритуалистический протестантизм, что Православие и протестантизм легко согласимы, – *facillime legitimeque uniantur*, как доказывал петербургский академик Колий, друг Прокоповича, в книге под характерным названием: *Ecclesia graeca lutheranisans* (Любек 1723). Впоследствии Екатерина II утверждала, что нет «почти никакого различия» между Православием и лютеранством, – «*le culte exterieure est tres different, mais l'Eglise s'y voit reduite par rapport a la brutalite du peuple*».

В Аннинское время, т. е. при Бироне, отношение власти к Церкви было особенно острым. «На благочестие и веру нашу православную наступили, но таким образом и претекстом, будто они не веру, но непотребное и весьма вредительское христианству суевение искореняют. О, коль многое множество под таким предлогом людей духовных, а наипаче ученых, истребили, монахов порасстригали и перемучили. Спроси ж за что. Больше ответа не услышишь, кроме того: суевер, ханжа, лицемер, ни к чему годный. Сие же все делали такую хитростию и умыслом, чтобы вовсе в России истребити священство православное и завести свою нововымышленную беспоповщину». Так вспоминал о времени Анны проповедник при Елизавете (Амвросий Юшкевич).

Сам Петр был недоволен Стефаном Яворским за поднятое им дело Тверитинова, за слишком резкую и прямую постановку вопроса о лютеранских противностях. «Камень Веры» не был издан при жизни Петра именно из-за резких в нем полемических выпадов против протестантов. Издана была эта книга впервые уже только в 1728 году, с дозволения Верховного Тайного Совета, под смотрением Феофилакта Лопатинского. Этим изданием «Камня» были многие задеты в Германии. В 1729 году в Иене был напечатан «апологетический» ответ Буддея, – молва приписывала этот ответ Феофану. В 1731 году против «Камня» писал Мосгейм. А на защиту Яворского стал в России доминиканец Рибейра, состоявший при Дуге Лирийском, после испанском. Спор запутался и осложнился, – оканчивали его уже в Тайной Канцелярии.

Указом 19 августа 1732 года «Камень Веры» был снова запрещен и изъят из обращения, все издание было схвачено и запечатано. «Враги наши домашние внутренние какую страгегему сочинили, чтобы веру православную поколебать, готовые книги духовные в тьме заключили, а другие сочинять под смертною казнию запретили. Не токмо учителей, но и учения и книги их вязали, ковали и в темницы затворяли, и уж к тому приходило, что в своем православном государстве о вере своей уста отворять было опасно: тотчас беды и гонения надейся» (Амвросий Юшкевич).

В свободное обращение книга Яворского была выпущена только в 1741 году, по Высочайшему повелению. Под гонением и запретом «Камень Веры» был именно потому, что в нем чувствовалась полемическая обращенность против Реформации. И, напротив, именно за это и дорожили книгой Стефана Яворского те из православных, кто к латинизмам Яворского никакой симпатии и влечения не имел. Таков был, например, Посошков. «И ради утверждения в вере и ради охранения от люторския и калвинския и от прочих иконоборцев напечатать книг колико надлежит Камень Веры, иже блаженные памяти Преосвященный Рязанский митрополит Стефан Яворский сочинил, и книг по пятишти в школу отослать; и чтобы тот многоценный Камень желающие пресвитерства затвердили его на память, чтобы о всяком ответе помнить изуст сказать». Посошков искренно тревожился и смущался об «иконоборной» опасности, о «люторском безумном мудровании», о «ветренной премудрости» лютеранской. Посошков был прямым ревнителем Петровских преобразований, но не считал нужным и возможным ради этого обновления и «общего блаженства» отречься от отеческой веры или заменять ее какой-то нововымышленной и легчайшей. Не мягче Феофана или самого Царя Посошков отзывается о религиозном невежестве и суеверии народа, даже и самого клира, о народной скудости и неправде, — и настаивает на повсеместном заведении школ, требует даже от соискателей диаконского сана «граматического разумения», приглашает иночествующих поступать в учение, «и в доспытацях подтверждатися». Одна-

ко, идеалом для Посошкова остается «духовное житие», но не мирское или светское. Потому и чувствовал он близость и доверие к Стефану Яворскому при всех его латинизмах. И у Стефана он находил много материала прежде всего.

Так складывались обстоятельства, что Стефан, богословствуя от Беллярмина, тем самым в действительности оберегал Русскую Церковь от вводимой в нее Реформации. И обстоятельства так сложились, что историческая судьба Русского богословия в XVIII веке решалась в порядке спора между эпигонами западной пореформационной римской и протестантской схоластики. В этом споре на время победил Феофан, но не сразу. До середины XVIII века даже во вновь заведенных школах, по некой исторической инерции, еще держатся прежние романистические киевские традиции. Очень не сразу входят в общий оборот новые идеи. Победил Феофан как эрудит. Это была победа школьно-протестантского богословия.

4. В Регламенте Феофан начертывает связную и резонированную программу нового школьного учения (весь раздел: «Домы училищные, и в них учителя и ученики, також и церковные проповедники»). «Когда нет света учения, нельзя быть доброму Церкви поведению, и нельзя не быть нестроению, и многим смеха достойным суевериям, еще же и раздорам, и пребезумным ересем».

Образцом или примером и для Феофана остается Киевская Академия. «Академию» он предлагает учредить и на Севере. Это должна быть единая и всеобщая школа, многолетняя и многостепенная, и все ступени должны быть вместе. Это общеобразовательная школа, с философским и богословским классами как завершением. При Академии должна быть открыта семинария, т. е. общежитие, «образом монастыря», — именно с этого и нужно начинать, по мнению Феофана. Он снова опирается здесь на западный пример или опыт, — «какие вымышлено не мало во иноземных странах», скорее всего он имел здесь в виду римскую коллегию святого Афанасия, где и сам учился. Образ жизни в такой семинарии должен быть замкнутый и от-

решенный, с наивозможным отдалением и отделением от окружающей жизни («не в городе, но в стороне»), от влияния родных и старой среды. Ведь только так и можно взрастить и образовать новую породу людей. «Таковое молодых человек житие кажется быти стужительное и заключению пленническому подобное: но кто обвыкнет так жити, хотя чрез един год, тому весьма сладко будет: как то и по себе и по других искусом ведаем».

Феофан сразу же и сделал попытку завести такую семинарию и уже в 1721 году открыл школу при своем доме на Карповке. Это была только начальная школа, учили в ней иноземцы (акад. Байер, известный Селлий). Со смертью Феофана эта школа была упразднена.

На Севере главным училищем становится Спасская Академия в Москве (в Заиконоспасском монастыре). Уже в 1700 или 1701 году она была перестроена по киевскому образцу в латинскую школу, под протекторатом Стефана Яворского. С основанием упрекал его патр. Досифей, что свел де он все на «латинския учения». И в то же время о нем сочувственно отзываются московские иезуиты, у которых тогда была заведена в Москве своя школа для сыновей московской знати. Ученики обеих школ находились в дружеских отношениях, устраивались совместные схоластические собеседования. Кажется, и сам Стефан одно время был с иезуитами в добрых отношениях.

Преподаватели в Академии были все из Киева. Из них особо нужно назвать Феофилакта Лопатинского. Позже он был архиепископом Тверским и при Анне Ивановне несносно страдал от лукавых человек. От самого Феофана всего больше, — его он винил и обличал в протестантизме. Феофилакт был человек больших знаний и смелого духа, но в богословии типичный схоластик. Преподавал он по Аквинату (его *Scientia sacra*, 1706–1710, в рукописи: срв. записки И. Кроковского); позже издал «Камень Веры».

Вообще сказать, школы в Великороссии заводятся и открываются в это время обычно только архиереями из малороссиян (был период, когда только малороссиян и было позволено ставить в архиереи и архимандриты), — и они учреждали всюду

именно латинские школы, по примеру и наподобие тех, в каких сами учились. Обычно и учителей привозили с собой или вызывали потом из того же Киева, иногда даже «польской породы». Бывало, что и учеников привозили с юга. Это было прямое переселение южноруссов или «черкасс»; на Севере оно часто так и воспринималось как иноземческое засилие. В истории духовной школы Петровская реформа означала именно «украинизацию», в прямом и буквальном смысле. Ученикам в Великой-россии эта новая школа представлялась вдвойне чужой, – как школа «латинских учений» и как школа «черкасских» учителей. Знаменский в своей замечательной книге о духовных школах в XVIII веке так говорит об этом: «Все эти приставники были для учеников в собственном смысле слова люди чужие, наезжие из какой-то чужой земли, какой тогда представлялась Малороссия, с своеобразными привычками, понятиями и самою наукой; со своей малопонятной, странною для великорусского уха речью и притом же они не только не хотели приноровиться к просвещаемому ими юношеству и призвавшей их стране, но даже явно презирали великороссов как дикарей, надо всем смеялись и все порицали, что было не похоже на их малороссийское, а все свое выставляли и навязывали как единственно хорошее». И о многих из этих пришельцев прямо известно, что они и оставались навсегда в российском диалекте необычны, а употребляли наречие малороссийское. Только в Екатерининское время положение изменилось. Но к этому времени уже подросли поколения местных великороссийских латинистов. Школа оставалась латинской. «Колония» окрепла, но колонией не перестала быть.

Не слишком сильно сказать: «Та культура, которая со времен Петра живет и развивается в России, является органическим и непосредственным продолжением не московской, а киевской, украинской культуры» (кн. Н. С. Трубецкой). Одну только оговорку здесь нужно сделать. Эта культура была слишком искусственна и слишком насильственно вводилась, чтобы говорить об «органическом продолжении».

В конструкции новой школы была большая неясность и невязка. По заданию это была школа, прежде всего, «сослов-

ная», и для «духовного чина» принудительная, — детей духовных набирали сюда силой, как рекрутов, под угрозой солдатчины, острога и телесного нещадного взыскания. В Малороссии, напротив, эта школа носила характер всесословный; да и духовенство не обособлялось там в особое сословие, вплоть до Екатерининских времен. Кроме Киевской Академии, в этом отношении очень характерен Харьковский коллегийум, преобразованный в 1726 году из семинарии, основанной еще в 1722 году Белгородским епископом Епифанием Тихорским, при большой материальной помощи князей Голицыных. Иногда называли его даже Тихорианской Академией. Богословский класс здесь был открыт уже в 1734 году.

Во всяком случае, заводить новые школы обязаны были архиереи, и на местном иждивении, монастырском или церковном. Учреждались эти школы с профессиональным расчетом, «в надежду священства», для созидания и воспитания новой породы духовенства.

Однако по программе это были общеобразовательные школы, богословие изучалось в одном только последнем классе. И вот до этого последнего класса, через многолетний и многотрудный курс, доходили только немногие из взятых в науку; большинство выбывало из семинарий так и не коснувшись богословских учений вовсе. Уходили прежде времени не только худшие («за невзятием науки» или «за непонятием учения»). Слишком часто именно лучших отзывали «в светскую команду», в надежду других профессий или просто «в приказный чин». Ведь в продолжение всего XVIII века это была единственная уже налаженная и раскинутая школьная сеть.

Раскинуть и развернуть сразу и вдруг всю эту сеть многостепенных школ оказалось невозможно, как то и следовало предвидеть. Прежде всего, негде было сыскать и собрать потребное число учителей, к тому довольных и достаточно искусных, в особенности «для совершеннейших учений», т. е. богословского и философского. Во всяком случае, из 26 семинарий, открытых до 1750 года, только в четырех в этом году уже был класс учений богословских, и еще в четырех — класс

философский. Даже в столичной Александро-Невской семинарии преподавание наладилось далеко не сразу, все также за неимением и неумением учителей. Очень трудно было набирать и учеников, хотя уклонение от явки в школу и приравнялось к воинскому дезертирству. В полицейском государстве не различают учение и службу. Само учение есть уже служба или повинность. На ученика (даже совсем малолетнего) в это время смотрят именно как на служащего человека, отбывающего повинность и обязанного исполнять все предназначения своего звания под страхом собственно даже не дисциплинарного, а уголовного наказания. Потому даже совсем неуспевающих от отбывания учебной службы освобождают с крайней неохотой (разве окажется детина непобедимой злобы, свирепый, до драки скорый), и вместо учения в таком случае сдают в солдаты. «Семинаристы были в этом отношении чем-то вроде церковных кантонистов». Неявившихся, убылых и беглых полагалось разыскивать и приводить силой, иногда даже в кандалах, – «для обучения и употребления над ними изображенного в Духовном Регламенте искушения». И все это все-таки не останавливало побегов. Бывало, что чуть ли не полсеминарии разбегалось, и в ученических списках эпически значилось: *semper fugitiosus*.

Это паническое бегство и укрывательство учеников не было олицетворением темноты, лени или мракобесия в духовном чине. Причина этого запираательства была не в том невежестве или суеверии духовенства, о котором так красноречиво умели декламировать Петр и Феофан. Причина кроется в том, что эта новая школа была чужой и чуждой, была какой-то неожиданной латино-польской колонией в родной земле, и даже с самой «профессиональной» точки зрения не без основания могла показаться только бесполезной.

«В латинской грамматике, да в каком-нибудь «обхождении политичном, до семинарии относящемся», практический ум не видел никакого проку и вовсе не находил резонов менять старые, привычные средства к приготовлению на церковные должности у себя дома на новые, непривычные и сомнительные. Еще далеко не было доказано, кто больше был обыкновен-

но приготовлен к священнослужительству, псалтырник ли, с детства служивший при церкви и практически изучивший чтение и пение, и устав, или латынник из школы, заучивший только несколько вокабул и «латинския флексии» (Знаменский).

От славянского языка почти что отвыкали в этой латинской школе, – ведь даже тексты Писания на уроках чаще приводились по-латыни. Грамматика, риторика и пиитика изучались латинские, российская риторика присовокупляется к ним только поздно. И не трудно понять потому, что и родители с таким недоверием отсылали детей «в эту проклятую серимарию на муку», а дети предпочитали попасть хоть в острог, лишь бы избыть этой учебной службы. Ибо создавалось гнетущее впечатление, что в этой нововводной школе меняют, если еще и не веру, то национальность.

В Петровское время не столько усваивались «общечеловеческие начала» европеизма, сколько попросту вводилась западная рутина. Вводилась мерами принуждения и средствами слишком часто морально унижающими, что в особенности чувствовалось при той «всеконечной скудости», т. е. прямой нищете, которые преобладали в школах и в начале следующего века, – духовное юношество, говорил уже о своем времени Филарет Московский, «более терпением и неутомимостью, нежели обилием пособий приготавливалось к служению Церкви, в самых обыкновенных степенях весьма важному».

Правда, во вторую половину века положение несколько смягчается, выдвигается другой и более показной, более педагогический идеал. Вводится в программу даже французский язык. Этот идеал в жизни слишком мало отразился. Само учреждение школ было бесспорным и положительным приобретением. Однако это перенесение латинской школы на русскую почву означало разрыв в церковном сознании. Разрыв между богословской «ученостью» и церковным опытом. И это чувствовалось тем очевиднее, что молились ведь еще по-славянски, а богословствовали уже по-латыни. Одно и то же Писание в классе звучало на интернациональной латыни, а в храме на родном языке. Вот этот болезненный разрыв в самом

церковном сознании есть, быть может, самый трагический из итогов Петровской эпохи. Создается некое новое «двоеверие», во всяком случае: двоедушие. «Вступивши однажды в немцы, выйти из них очень трудно» (Герцен).

Строится западная культура. Даже богословие строится западное.

В XVIII веке под именем науки разумелась обычно ученость, «эрудиция». И вот эта школьно-богословская эрудиция русских латинских школ XVIII века изнутри церковной жизни и быта воспринимается (и не без достаточного основания) как нечто внешнее и ненужное, что совсем не вызвано органическими потребностями самой церковной жизни. Эта эрудиция не была нейтральной. Изучение богословия по Феофану приучало все вопросы ставить и видеть по-протестантски. Заодно с эрудицией перенималась и психология, «реформировался» и сам душевный склад. В этом вряд ли не самая мощная причина того недоверия и того упрямого равнодушия к богословской культуре, которые и до сих пор еще не изжиты в широких кругах церковного народа и самого клира. В этом причина и того тоже еще не изжитого отношения к богословской науке, как к иностранному и западному изобретению, навсегда чуждому для православного Востока, которое так трагически мешало и мешает оздоровлению русского религиозного сознания и освобождению его от предрассудков старины и новизны.

Это исторический диагноз, не оценка. «Примечено и во многих семинаристах, которые, обучаясь латинском языку и наукам, вдруг почувствовали в себе скуку» (из очень любопытного «вопля купецких и разночинческих детей», поданного в Твери архиеп. Платону Левшину в 1770 г., о заведении вновь русского учения). Эта «скука», а часто даже «скорбь» (т. е. повреждение в рассудке), рождались от душевного ушиба и надрыва. Не только при самом Петре, еще больше после него, для недоверия и подозрений было подано слишком достаточно и поводов, и оснований. Наука применялась против суеверий, а под этим одиозным окриком «суеверие» слишком нередко понимались именно вера и всякое

благочестие. Ведь то было в «век Просвещения». В борьбе с этими суевериями делеческий утилитаризм Петровского времени предупреждает пышное вольнодумство и либертинаж Екатерининского. В борьбе с «суевериями» сам Петр был даже решительнее Феофана, ибо грубее, – Феофан все-таки не был мастеровым. В этом отношении особенно показательно Петровское законодательство о монастырях и монашестве. В монашестве Петр видел одно только плутовство и тунеядство, – «когда к греческим императорам некоторые ханжи подошли, а паче к их женам». «Сия гангрена и у нас зело было распространяться начала». В России монашество Петр находил вполне неуместным уже по климатическим условиям. Наличные монастыри он полагал обратить в рабочие дома, в дома призрения для подкидышей или для военных инвалидов, монахов превратить в лазаретную прислугу, а монахинь в прядильщицы и кружевницы, выписав для того мастериц из Брабанта. «А что говорят молятся, то и все молятся. Что же прибыль обществу от сего».

Особенно характерен запрет монахам заниматься книжным и письменным делом. Это из «правил» о монашестве, приложенных к Регламенту. «Монахам никаких по кельям писем, как выписок из книг, так и грамоток советных, без собственного ведения настоятеля, под жестоким на теле наказанием, никому не писать и грамоток, кроме позволения настоятеля, не принимать, и по духовным и гражданским регулам чернил и бумаги не держать, кроме тех, которым собственно от настоятеля для общедуховной пользы позволяется. И того над монахи прилежно надзирать, понеже ничто так монашеского безмолвия не разоряет, как суетная их и тщетная письма».

По поводу этого запрета очень верно заметил в свое время Гиляров-Платонов. «Когда Петр Первый издал указ, запрещающий монаху держать у себя в келлии перо и чернила, когда тот же государь указом повелел, чтобы духовный отец открывал уголовному следователю грехи, сказанные на исповеди: духовенство должно было почувствовать, что отселе государственная власть становится между ним и народом, что она берет на

себя исключительное руководство народною мыслию и старается разрушить ту связь духовных отношений, то взаимное доверие, какое было между паствою и пастырями».

Правда, в то же время Петр хотел заняться и обучением монахов, прежде всего истинному разуму Писания. Сперва было предположено всех молодых монахов (т. е. ниже 30 лет) собрать в Заиконоспасскую Академию для занятий (Указ 1 сент. 1723 г.). И это должно было вызвать только новое беспокойство. Это можно было понять только так, что и на монахов распространяется учебно-служилая повинность (это было вполне в духе «реформы»), да еще в латинских школах. Несколько позже Петр проектировал переустроить монастыри вообще в рассадники просвещенных деятелей, а в особенности для полезных переводов.

Новая школа была воспринята прежде всего как некий государственный захват и вмешательство. И новые «ученые» монахи латино-киевского типа, каких только и хотели готовить Петр и Феофан (срв. в «объявлении» 1724 г.), навязывавшие и вбивавшие в недоуменные и встревоженные головы эту безжизненную латинскую науку, вряд ли могли кого примирить с упразднением и закрытием старых и богомольных обителей, с замолканием в них службы Божией (срв. позже об этом откровенное суждение молодого Паисия Величковского).

Петровское правительство вымогало принятие самого религиозно-психологического сдвига. Именно от этого вымогательства религиозное сознание в XVIII веке так часто съеживалось, сжималось, укрывалось в молчание, в отмалчивание и замалчивание вопросов для самого себя. Утрачивался единый и общий язык, терялась та симпатическая связь, без которой взаимное понимание невозможно. И этому еще более содействовали те насмешки и издевательства, в которых так любовно изощрялись русские культуртрегеры и просветители XVIII века. В истории русского богословия и русского религиозного сознания вообще все эти противоречия и ушибы XVIII века отозвались и сказались с большой силой и болезненностью.

5. В школьном преподавании прямое влияние Феофана сказалось не сразу. Сам он преподавал в Киеве недолго и учеников не оставил. Его «система» осталась не окончена, его записки были приготовлены к печати и изданы уже только много позже. В школьный обиход Феофанова система входит приблизительно в середине века (в Киеве, при митр. Арсении Могилянском, с 1759 года). В первую половину века богословское преподавание всюду продолжается в прежнем романистическом типе (Феофилакт, Гедеон Вишневский и отчасти даже Кирилл Флоринский в Москве; Иннокентий Поповский, Христофор Чарнуцкий, Иосиф Волчанский, Амвросий Дубневич в Киеве; здесь же уместно назвать и Арсения Мацеевича). В новых семинариях богословие изучают обычно по конспектам Иоасафа Кроковского или Феофилакта, т. е. по Аквинату. Философия в это время преподается всюду перипатетическая², *Philosophia Aristotelic-Scholastica*, и обычно по тем же учебникам, что у польских иезуитов.

Почти одновременно в богословском преподавании переходят от Аквината к Феофану, и в философии от схоластического Аристотеля к Вольфу, — учебник Баумейстера надолго становится обязательным и общепринятым (обычно в издании Н. Бантыш-Каменского, *Baumeisteri Elementa philosophiae*, М., 1777, но в Киеве уже с 1752 года). Наступает господство латино-протестантской схоластики. Школа остается латинской по языку, метод преподавания и учебный быт не изменяются. Кроме Феофановых записок еще пользуются непосредственно протестантскими системами и сводами: Гергардом, Квенштедтом, Голлазием, Буддеем. И в том же стиле составляют компиляции, «сокращения» и «извлечения» из этих протестантских пособий, как перед тем из романистических. Немногие из этих компиляций были изданы: лекции Сильвестра Кулябки, Георгия Конисского или Гавриила Петрова изданы не были. Уже поздно появился ряд компендиев³: *Doctrina* Феофилакта Горского (в Лейпциге, 1784) — по Буддею и Шуберту; *Compendium* Иакинфа Карпинского (Лейпц., 1786); *Compendium* Сильвестра Лебединского (СПб., 1799; М., 1805); и уже в 1802 г. компендий Ирины Фальковского, — все

по Феофану. Во всех этих книгах и компендиях напрасно искать свободного движения мысли. Это были книги для заучивания, недвижимое «предание школы», груз эрудиции.

XVIII век был веком эрудитов и археологов (скорее филологов, чем историков). И это сказывается и в преподавании. Все значение учебного искусства XVIII века именно в этом накоплении и собирании материала. Даже в провинциальных семинариях лучшие ученики читают много. Читают древних историков и нередко отцов, чаще в латинских переводах, чем по-гречески. Ибо греческий язык не причислялся к «ординарным», т. е. главным, предметам преподавания и не был даже обязательным (срв. в уставе Московского университета пожелание, «чтобы обучать греческому языку»). Уже только в 1784 году было обращено внимание на преподавание греческого языка, «в рассуждении, что книги священные и учителей православной нашей греко-российской Церкви на нем писаны». Скорее, впрочем, по политическим видам, в связи с известным «Греческим проектом», — почему и предлагалось учиться говорить. Прямого практического последствия это напоминание не имело, и даже у такого ревнителя, как Платон Московский, в его любимой и очень им опекаемой Троицкой семинарии по-гречески обучалось желающих человек 10–15 всего-навсего. Сам Платон учился по-гречески уже после школы. От семинаристов он надеялся добиться именно способности говорить на «просто-греческом» наречии и умения читать по «эллино-гречески». Этого он добивался: у него в семинарии писали даже греческие стихи. И в Троицкой семинарии, как и в Спасской Академии, переводили отцов — с греческого и с латинского, а также и другие книги. Обязательным греческий язык был сделан только при преобразовании 1798 года, вместе с еврейским.

Из русских эллинистов XVIII века нужно назвать, прежде всего, Симона Тодорского (умер архиепископом Псковским), большого знатока языков греческого и восточных, ученика знаменитого Михаэлиса. Учениками Тодорского были в Киевской Академии Иаков Блонницкий и Варлаам Лящевский, — оба работали потом над Славянской Библией для нового издания («Елизаветин-

ская Библия» вышла в 1751 году, издание было повторено подряд в 1756, 1757 и 1759). Это не была легкая задача. От справщиков требовался подлинный филологический такт и чутье. Нужно было решить, какие издания взять за основание для сверки – принята была Полиглотта Вальтона, пользовались и Комплютенским изданием. Не сразу решено было, как быть в случаях ошибочного перевода в прежних и привычных изданиях.

Возникала даже мысль, не печатать ли сплошь и полностью оба перевода параллельно, прежний и вновь исправленный. В печатной Библии дан только большой указатель сделанных перемен. Правила по тексту Семидесяти. Феофан был против сличения перевода не только с еврейским, но и с другими греческими текстами, «каковые в Восточной Церкви в обычное употребление не вошли». Этот довод будут повторять столетием позже ревнители «обратного хода».

Иаков Блонницкий был одно время учителем в Твери и в Москве. Библейской sprawy до конца не довел, тайно ушел на Афон, прожил там десять лет, в болгарском Зографе, продолжая свои грамматические занятия по-славянски и по-гречески.

Положительной стороной нового богословского преподавания был его библейский реализм, стремление взять и понять священный текст в его конкретной связи и даже в исторической перспективе. В экзегетике XVIII века был очень силен аллегоризм, моралистический и назидательный. Но все же Библия воспринималась прежде всего как книга Священной Истории. Уже начинает слагаться церковно-историческая апперцепция⁴.

В 1798 году церковная история уже вводится в план преподавания. За неимением «классической» (т. е. учебной) книги ее предлагалось преподавать по Мосгейму, Бингаму или по Лангию. В Московской Академии в 60-х годах много занимаются историческими переводами. Так, Павел Пономарев (ректор с 1782, впоследствии архиепископ Тверской и Ярославский) перевел *Memoires Тиллемона*, но перевод встретил цензурное препятствие. Иероним Чернов (префект с 1788) издал свой перевод Бингама. Мефодий Смирнов (ректор в 1791–1795 гг., потом архиепископ Тверской) начинал свой богословский курс

историческим введением. Уже в 1805 году вышла его книга: *Liber historicus de rebus in primitiva sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia christiana*, – первый очерк церковной истории в России. По типу и стилю эта книга всецело принадлежит XVIII-му веку. В Московском университете много лет подряд преподавал Петр Алексеев, архангельский протоиерей, член Российской академии, человек слишком передовых взглядов. Его главный труд, «Церковный словарь», т. е. объяснение церковных вещей и терминов, выдержал три издания (М., 1773; 3 изд. 1819). В 1779 году он приступил к изданию «Православного Исповедания;» была уже отпечатана вся первая часть и 30 вопросов из второй, но затем все издание было остановлено – «за некие смелые присовокупленные примечания». Был остановлен впоследствии и его собственный «Катехизис».

Нужно назвать еще имена Вениамина Румовского (скончался в 1811 г., в сане архиепископа Нижегородского), известного довольно широко как автора «Новой Скрижали» (впервые в Москве, 1803), – кроме того, он перевел и «Евхологий» Гоара, – и еще Ириней Клементьевского (в сане архиепископа Псковского скончался уже в 1818 г.), известного своими толковательными книгами, также и отеческими переводами с греческого.

К влиянию старопротестантской схоластики очень рано присоединяется новое веяние, – веяние пиетизма⁵. В этой связи еще раз нужно назвать имя Симона Тодорского (1701–1754). После Киевской Академии, как сам он о себе сообщает, «отъехал за море в Академию Галлы Магдебургския». Галле был тогда главным и очень бурным центром пиетизма (срв. изгнание оттуда Вольфа в 1723 г.). Тодорский учился здесь восточным языкам, языкам Библии всего больше. И для пиетизма этот повышенный интерес к Библии очень характерен, в нем довольно неожиданно амальгамируются филологические и моралистические мотивы (срв. Collegium philobiblicum, основанный А. Г. Франке в Лейпциге; сам Франке был профессором еврейского языка). Одно время Тодорский был даже учителем в знаменитом «Сиротском доме» пиетистов в Галле. Именно здесь и тогда перевел он книгу Иоанна Арндта «Об истинном Хри-

стианстве» (издана в Галле в 1735 г.). Кроме того, он перевел «Анастасия проповедника руководство к познанию страданий Спасителя» и неизвестного автора «Учение о начале христианского жития». Все эти книги были запрещены и изъяты из русского обращения в 1743 году, с тем чтобы и впредь таких книг на диалект российский не переводили.

Из Галле Тодорский вернулся домой не сразу. «А оттуду выехавши, полтора года между езуитами пробыл на разных местах». Затем где-то в Венгрии учительствовал у православных греков. В Киеве он был снова только уже в 1739 году.

Во вторую половину века пиетическое и сентиментальное мнение становится очень чувствительным, оно скрещивается с мистическим влиянием масонства. В духовных школах влияние этого мечтательного морализма было очень заметно. Всего заметнее оно было, вероятно, в Москве, во времена Платона. Самое «вольфианство» было сентиментальным, – с основанием называют систему Вольфа «догматикой сентиментального человека».

В самом строе или организации духовных школ за весь век существенных изменений не происходило, хотя лицо века и очень менялось не раз. В начале Екатерининского царствования была образована небольшая комиссия «об учреждении полезных духовных училищ в епархиях». Она состояла из Гавриила, тогда епископа Тверского, Иннокентия Нечаева, епископа Псковского, и Платона Левшина, еще иеромонаха. Это было в 1766 году. Комиссия не нашла нужным изменять латинский тип школы и проектировала только внести большую полноту, единообразие и последовательность в школьную систему (и в программы). Предполагалось расчленить последовательные ступени обучения, выделить четыре семинарии с расширенным курсом (в Новгороде, Санкт-Петербурге, Казани и Ярославле), а Московскую Академию возвести на степень «духовного университета», с универсальным курсом. Ясно был поставлен вопрос о необходимости повысить социальный уровень и обстановку духовного чина («установление к большему учащихся ободрению и к лучшему ученого духовенства содержанию» и т. д.). Во всем проекте чувствуется новый дух, – оттенены ин-

тересы общего развития, предлагается смягчение дисциплины и нравов. Предлагается «вперять в учеников благородное честолюбие, которым бы они, яко пружиною, были управляемы в поступках». Предлагается введение новых языков. Очень характерно предложение вверить все духовные школы попечению двух протекторов, светского и духовного, чтобы придать школам большую независимость. Становилось ясно, что нельзя действительно реформировать духовную школу без «улучшения» и обеспечения духовенства. На это указывала в своих предположениях уже Комиссия 1762 года о церковных изменениях (в которой руководящее место занимал Теплов).

Практического последствия проект Комиссии 1766 года не имел. Но в том же году был послан за границу для ученых занятий ряд молодых людей из духовных воспитанников. Они были распределены между Геттингеном, Лейденом и Оксфордом. В связи с возвращением заграничных стипендиатов из Геттингена в 1773 году еще раз был возбужден вопрос об открытии, под смотрением Синода, в Москве Богословского факультета, где бы вернувшиеся специалисты могли быть употреблены в преподавании. В 1777 году был разработан подробный план факультета. Но и на этот раз дело не двинулось. В свое время при учреждении Московского университета, в 1755 году выделение богословия было оговорено: «Хотя во всяком Университете, кроме Философских Наук и Юриспруденции, должны также предлагаться быть Богословския знания, однако попечение о Богословии справедливо оставляется Святейшему Синоду» (Проект п. 4).

Из Геттингенских стипендиатов только один был определен в духовно-школьную должность. Это был Дамаскин Семенов-Руднев, впоследствии епископ Нижегородский и член Российской Академии. В Геттингене, будучи там в должности инспектора при младших студентах, он учился не богословию, но филологии и истории, переводил Нестора по-немецки. Впрочем, слушал богословские лекции и даже издал Феофанов трактат «Об исхождении Святого Духа» с дополнениями и приложениями (1772). По возвращении он принял монашество, был профессором и ректором Московской Академии. Даже по

Екатерининским временам это был «либеральный» архиерей, воспитавшийся в началах вольфианской философии и естественного права. Поговаривали, что митр. Гавриил «внушил ему оставить все германския бредни, толпившиеся в его голове, а приняться лучше за исполнение обетов иночества».

Из учившихся в Лейдене один, Вениамин Багрянский, был впоследствии епископом Иркутским (†1814). Приблизительно в те же годы подымался вопрос о преобразовании Киевской Академии в Университет с изгнанием монахов и подчинением светским властям на общем основании (мысль Разумовского, Румянцева, пожелания Киевского и Стародубского шляхетства в Комиссии 1766–1767 гг.) или об открытии новых факультетов (предложения Киевского генерал-губернатора Глебова в 1766 г.). Академия осталась по-старому, но преподавание в ней светских предметов и новых языков, «для общежития необходимых», было в ближайшее время усилено (впрочем, французский язык преподавался уже с 1753 г.). Очень характерно, что в управлении митр. Самуила Миславского (ученого издателя и продолжателя Феофана, 1731–1796), кандидатов в учительские должности посылали доучиваться в Виленском Университете или в Слуцк, в тамошний протестантский конвент (впрочем, и в Московский университет).

Духовно-школьная реформа 1798 года тоже не затронула начал школы. Были возведены в достоинство «Академий» семинарии в Петербурге и Казани, с некоторым расширением и восполнением преподавания, – были открыты новые семинарии, – в программах еще раз кое-что было обновлено.

Среди деятелей церковного просвещения XVIII века самым значительным и ярким был, конечно, митр. Платон Левшин (1737–1811). Это был «свой Петр Могила для Московской Академии», очень удачно сказано о нем (С. К. Смирновым). Платон был типический человек своего времени, этого пышно-го, мечтательного и смутного века. В его образе сгустились и отразились все противоречия и недоумения эпохи. Plus philosophe que pretre, отзывался о нем Иосиф II; этим именно Платон привлекал и Екатерину. Во всяком случае, он был достаточно «про-

свещенным», и о «суевериях» отзывался именно в духе времени. При всем том, Платон был человеком вполне благочестивым и молитвенным, был большой любитель церковного пения и устава. Человек горячий и твердый сразу, прямой и мечтательный, слишком легко возбудимый и настойчивый, он всегда был открыт и откровенен – с собой и другими. Долго при Дворе он не мог удержаться, и влияния сохранить тоже не умел.

Выдвинулся Платон всего больше как проповедник, – это снова в стиле той риторической эпохи. Даже придворных он умел заставить вздрогнуть и прослезиться. Но в проповедях Платона очень живо чувствуется вся искренность и напряженность его личного теплого благочестия. В искусственных формах красноречия все же чувствуется упругость воли и убеждения. Монашество Платон принял (уже будучи учителем риторики в Лаврской семинарии) по внутреннему убеждению и влечению. «По особой любви к просвещению», говорил он сам. О монашестве Платон рассуждал довольно своеобразно. Весь смысл монашества для него в том, что это есть безженное пребывание. «О монашестве рассуждал, что оно не может возложить более обязательства на христианина, как сколько уже обязывало его Евангелие и обеты крещения». Еще более его увлекала любовь к уединению – не столько ради молитвы, сколько ради ученых упражнений и дружбы. Платон сознательно избрал путь церковный. Он отрекся от поступления в Университет как и от других светских предлагаемых ему состояний. Он не хотел теряться в напрасной суете мирского жития. Есть черты своеобразного руссоизма в его стремлении даже из Москвы уйти в Лавру, и там он строит свой дружеский приют – Вифанию.

Платон был великим и увлеченным ревнителем учености и просвещения. У него была своя идея о духовенстве. Он хотел создать вновь ученое и культурное духовенство через гуманитарную школу. Он хотел поднять и возвысить духовный чин до социальных верхов, – в век, когда его старались снизить и растворить в «третьем роде людей» и даже в безликой податной массе. Вот почему Платон так заботился применить обучение и воспитание в духовных школах ко вкусам или понятиям

«просвещенного» общества. Особенно много сделал он для Троицкой Лаврской семинарии. И в истории Спасской академии время Платона было время расцвета. Новым созданием Платона была Вифанская семинария, учрежденная по образцу Лаврской в 1797 году, но открытая уже только в 1800-м.

Идеалом Платона было просвещение ума и сердца, – «чтобы в добродетели преуспевали». Это был сентиментальный искуc и оборот церковного духа. Под влиянием Платона обозначился новый тип церковного деятеля. Эрудит и любитель просвещения, Платон не был мыслителем, ни даже ученым. Он был именно ревнитель или «любитель» просвещения, – очень характерная категория XVIII века.

Платон был больше катехизатором, чем богословом. Однако его «Катехизисы», беседы, «или первоначальное наставление в христианском законе», веденные им в Москве еще в молодые годы (в 1757 и 1758 гг.), обозначили перелом и в истории самого богословия. Его уроки с великим князем, изданные в 1765 году под именем «Православного учения или сокращенной христианской Богословии», были первый опытом богословской системы по-русски.

«Легкость изложения – лучшее в этом сочинении», – замечает Филарет Черниговский. Эта двусмысленная похвала не совсем справедлива. Платон был не столько оратором, сколько именно учителем, – о просвещении думал он больше и прежде, чем о красноречии, – «о витийственном и испещренном слоге я никогда много не заботился». У него есть твердая воля убедить и просветить, отсюда выразительность и ясность его речи: «ибо правды лице само по себе прекрасно, без всяких притворных прикрасов». В этом отношении очень показательна его полемика со старообрядцами, в которой его «просвещенная» мягкость и уступчивость не предохраняют от поверхностных упрощений (срв. вряд ли удачный замысел т. наз. «единоверия»).

Во всяком случае, то верно, что «Катехизисы» Платона недостаточно содержательны. Платон стремился сблизить богословие с жизнью. И в духе времени он рассчитывал сделать это, растворяя богословие в нравоучение, в некий эмоционально-

моралистический гуманизм. «Разные системы богословия, ныне в школах преподаваемые, пахнут школами и мудрованием человеческим». Все это в силе той эпохи, когда вместо «веры» предпочитали говорить об «умонаклонении к добру». Платон ищет живого и жизненного богословия. Его можно найти только в Писании. И в толковании Писания всего больше нужно остерегаться натягивания и принуждения, – «отыскивать буквальный смысл» и не злоупотреблять исканием таинственного смысла, «где его нет». Нужно сопоставлять тексты между собой, чтобы Писание объяснялось прежде всего через себя. «Держись при том лучших толкователей», – Платон разумел при этом и отцов; влияние Златоуста (и Августина) у самого Платона очень явно. О догматах Платон торопится сказать покороче. И его доктринальное «богословие» очень мало отличается от неопределенного и моралистически эмоционального лютеранизма того времени. Очень недостаточно показан всюду сакраментальный смысл церковности и слишком переразвиты нравственные приложения (схоластический *usus*). Очень неточно определение Церкви: «собрание человеков, во Иисуса Христа верующих» (в другом месте добавлено: «и по закону Его живущих»), – и это очень характерная неточность.

Платон весь в новой России и в западном опыте, он не был достаточно церковен при всем своем благочестии. В этом его ограниченность, что не ослабляет и не отменяет действительной важности других заслуг. Важное значение имело и то, что Платон обратился и обратил внимание к изучению русской церковной истории (срв. исторические работы еще Никодима Селлия, ум. 1746), и первый издал очерк этой истории (уже только в 1805 году). Много позже это сочувственное возвращение в историческое прошлое привело и к углублению церковного самосознания.

Особенно ясно историческая ограниченность Платона сказывается в его отношении к русскому языку. Сам он по-русски не только проповедовал, но и издал «богословию». Однако для школьного употребления его книгу переводили латыни. Так было, например, в Тульской семинарии.

Платон заботился об улучшении преподавания родного языка в младших классах (введение русской грамматики и риторики, по Ломоносову, сверх латинских). И все-таки боялся, что простое обучение русской грамоте и письму может помешать успешности латинских учений.

«Самая большая вольность против латыни, до какой только могли дойти в Троицкой семинарии в богословских лекциях уже к концу XVIII столетия, состояла в том, что в их латинский текст стали вставлять тексты Священного Писания по славянской Библии без перевода на латинский язык» (Знаменский). Первым решился на это Мефодий Смирнов уже в 90-х годах.

Редкие пробы делались и раньше. Когда Платон был назначен в Тверь (в 1770 г.), он застал здесь в богословском классе преподавание по-русски. Это новшество ввел здесь в 1764 г. ректор Макарий Петрович (родом угорский серб, из Темешвара, но учившийся в Киеве и в Москве, одно время проповедник и префект Московской академии, 1734–1766 гг.). Книга Макария была издана после его смерти («Церкви восточные Православное учение, содержащее все что христианину своего спасения ищущему, знать и делать надлежит» Спб., 1783). Макарий и школьные диспуты переводил на русский, старался превратить их в собеседования с инакомыслящими, притом и на отеческой основе («куда чтение Святых отец принадлежит»). Макарию следовал и его преемник Арсений Верещагин (из Московской Академии, позже архиепископ Тверской).

С назначением Платона все это было отменено и восстановлен латинский порядок.

Много позже, уже в 1805 году, при обсуждении нового плана духовной школы, Платон резко высказался против перехода в преподавании на русский. Он боялся падения учености и особенно ученой чести. «Наши духовные и так от иностранцев почитаются почти неучеными, что ни по-французски, ни по-немецки говорить не умеем. Но еще нашу поддерживает честь, что мы говорим по-латыне и переписываемся. Ежели же латинскому учиться так, как греческому, то и последнюю честь

потеряем, поелику ни говорить, ни переписываться не будем ни на каком языке. Прошу сие оставить».

В этом рассуждении очень ясно сказывается, насколько внимание Платона ущемлено школьной традицией и как мало он чувствует церковные потребности.

Между тем самое слабое место духовной школы XVIII века было именно в ее латинском характере. Несколько позже Евгений Болховитинов, сам тоже человек просветительного века, с полным основанием говорил так: «Нынешний наш курс до самой философии отнюдь не есть курс наук, а курс только латинской литературы».

В XVIII веке о русском языке преподавания говорили всюду с какой-то странной неуверенностью, как о несбыточной мечте, и вряд ли не опасной. Осталось неисполненным смелое пожелание, объявленное в грамоте об учреждении Харьковского Коллегиума (16 марта 1731): «А учить всякого народа и звания детей православных, не токмо пиитики, риторики, но и философии и богословии с л а в я н о - г р е ч е с к и м и л а т и н с к и м языки, такожда стараться, чтобы такая науки вводить на собственном Российском языке».

Латинский язык и здесь был преобладающим.

Когда в 1750 году в Киеве митр. Арсений Могилянский распорядился «Православное Исповедание» читать по-русски, это распоряжение было принято как напрасная уступка слабости и незнанию. Основной богословский курс продолжали читать все-таки по-латыни, «сохраняя чистый латинский штиль и оберегаясь грубого простого наречия».

Не для школьного употребления была издана по-русски уже в самом начале нового века «Система христианского богословия» архим. Ювеналия Медведского (3 части, М. 1806). В этом упорном школьном латинизме, прежде всего, действовал, конечно, западный пример, – впрочем, уже с некоторым опозданием. Последствием была отсталость русского языка. «Русский научно-богословский язык, образчик которого можно видеть, например, в тезисах для публичных диспутов в Московской Академии, был до того мало развит, что стоял

несравненно ниже даже языка наших старинных переводчиков Святых отцов и оригинальных богословских произведений Древней Руси» (Знаменский). «Кто какие аргументы говорил, кто какой именно фундамент подложил своей опугны, как сольвован от дефендента и его учителя всякий аргумент». Доходило до того, что ученики не умели сразу писать по-русски, а должны были выразить свою мысль по-латыни, а затем перевести. Даже русские объяснения учителей ученики записывали по-латыни и с изрядной примесью латинских слов. «От сего происходили священники, которые довольно знали латинских и языческих писателей, но мало знали писателей священных и церковных» (замечание Филарета Московского).

И даже это не было самым худшим. Еще хуже тот неорганический характер всей школьной системы, при котором преподавание богословское не было и не могло быть оживляемо непосредственным воздействием или опытом церковной жизни. Не следует уменьшать объем и значительность ученых и даже учебных достижений XVIII века. Во всяком случае, это был очень важный культурно-богословский опыт. И по всей России раскинулась довольно сложная школьная сеть. Но все это «школьное» богословие было в собственном смысле беспочвенным. Оно возшло и возросло на чужой земле. Точно надстройка над пустым местом, и вместо корней сваи.

Богословие на сваях – вот итог XVIII века.

6. Массонство было событием в истории русского общества, – того нового общества, которое родилось и сложилось в Петровском переполохе. Это были люди, потерявшие «восточный» путь, и потерявшиеся на западных. Вполне естественно, что новый путь они нашли с западного перекрестка.

Первое Петровское поколение было воспитано на началах служилого утилитаризма. Новый культурный класс складывается из «обратившихся», т. е. принявших реформу. Именно этим приятием или признанием и определяется в то время принадлежность к новому «классу». И новые люди привыкают и принимают все свое существование осмысливать в одних только

категориях государственной пользы и общего блага. «Табель о рангах» заменяет и символ веры, и само мировоззрение.

Сознание этих новых людей экстравертировано⁶ до надрыва. Душа теряется, растеривается, растворяется в этом горячем прибое внешних впечатлений и переживаний. В строительной сутолоке Петровского времени некогда было одуматься и опомниться. Когда стало свободнее, душа уже была растречена и опустошена. Нравственная восприимчивость притупилась. Религиозная потребность была заглушена и заглохла. Уже в следующем поколении начинают с тревогой говорить «о повреждении нравов в России». И скорее не договаривают до конца. То был век занимательных авантюр и наслаждений повсюду.

История русской души в XVIII веке еще не написана. Мы знаем из нее только отрывочные эпизоды. Но и в них так ясно слышится и отдается эта общая усталость, и боль, и тоска.

От лучших людей Екатерининского времени мы знаем, какой опаляющий искус приходилось им проходить в поисках смысла и правды жизни, в этот век легкомыслия и беспутства, через стремнины холодного безразличия и самого жгучего отчаяния. Для многих из них вольтеризм было подлинной болезнью, нравственной и душевной.

Во вторую половину века начинается духовное пробуждение. Это было пробуждение от тяжелого духовного обморока. Не удивительно, что слишком часто оно походило на истерику. «Пароксизм совестливой мысли», – говорил об этом масонском пробуждении Ключевский.

Но это не был только пароксизм. Вся историческая значительность русского масонства была в том, что это была психологическая аскеза и собирание души. В масонстве русская душа возвращается к себе из Петербургского инобытия и рассеяния. Это был не только эпизод, но этап в истории нового русского общества. К концу 70-х годов масонское движение охватывает почти что весь тогдашний культурный слой, – система масонских лож своими побегими насквозь прорастает его, во всяком случае.

В истории русского масонства было много споров, разделений, колебаний. Первые русские ложи были, в сущности,

кружками деистов, исповедовавших разумную мораль и естественную религию, стремившихся к моральному самопознанию (таковы были ложи первого Елагина союза, – срв. еще «Конституции» Андерсона). Сперва не было различия и разделения между «фармазонами» и «вольтеристами». Мистическая струя пробивается несколько позже (срв. искание «высших степеней» у Рейхеля, так наз. «система слабого наблюдения»). Но именно кружок московских розенкрейцеров⁷ и был самым важным и влиятельным из русских масонских очагов того времени.

Масонство есть некий орден, прежде всего, – светский и тайный, с очень строгой дисциплиной, не только внешней, но и внутренней. Именно эта внутренняя дисциплина или аскеза (не только здравая душевная гигиена) и оказалась всего важнее в общей экономии масонского действия, – тесание «дикого камня» сердца человеческого, как говорили тогда. И в этой аскезе воспитывался новый тип человека. С этим типом мы встречаемся в следующую эпоху, в «романтическом» поколении, – сейчас уже бесспорно, что у романтизма вообще были «окультурные истоки».

Это было сентиментальное воспитание русского общества, – пробуждение сердца. В масонстве впервые будущий русский интеллигент опознает свою разорванность, раздвоенность своего бытия, и начинает томиться о цельности и тянуться к ней. Это и с к а н и е, тоска и тяга повторяются позже в поколении 30-х (и 40-х), в частности, у славянофилов. Психологически славянофильство вырастает именно из Екатерининского масонства (и совсем не из усадебного быта).

Масонская аскеза вбирает в себя очень разные мотивы. Здесь было и рассудочное равнодушие стоического типа, и утомление житейской суетой, и докетическая брезгливость, иногда «прямая любовь к смерти» («похоронный экстаз»), и подлинная трезвость сердца. В масонском обиходе была разработана сложная методика самонаблюдения и самообуздания. «Умереть на кресте самоотвержения и истлеть в огне очищения», – так определял задачу «истинного франк-масона» И. В. Лопухин. Борьба с самостью и рассеянием, собирание чувств и помыслов, отсечение страстных желаний, «образование серд-

ца», «насилование воли». Ибо корень и седалище зла именно в этой самости, в этом своеволии.

«Ни о чем столько не прилежи, как чтобы быть в духе, в душе и в теле совершенно без я».

И в этой борьбе с самим собой снова необходимо избегать всякого своеволия и самолюбия. Не искать или избирать для себя крест; но нести его, если и когда он дан. Не столько устраивать свое спасение, сколько надеяться на него и радостно смиряться под волю Божию. Масонство проповедовало строгость и ответственность жизни, нравственную самодеятельность, нравственное благородство, воздержанность и бесстрастие, самопознание и самообладание, «добродетель» и «тихую жизнь» – «посреди сего мира, не прикасаясь сердцем к суетам его». Нужно высвободить в самом себе «внутреннего человека» из-под засилия плотяности, «совлечься ветхого Адама», – «ищи в самом себе истину». Но масонство требовало не только личного совершенствования, а еще и деятельной любви, – «первое явление, начало и конец царства Иисусова в душе». И филантропическая деятельность русских масонов того времени достаточно хорошо известна.

Мистическое масонство было внутренним противодействием Просветительному духу. В «теоретическом градусе» весь пафос оборачивался против «измышлений слепотствующего разума», против «лжемудрований Волтеровой шайки». Ударение переносится на интуицию. Это был второй полюс XVIII века. Этот скептический век был вместе и веком пиетическим. Фенелон в это время был популярен не меньше самого Вольтера. И «философия веры и чувства» для этой эпохи не менее характерна, чем сама «Энциклопедия». То была эпоха сентиментализма⁸.

Сентиментализм с масонством связан органически. Сентиментализм не был только литературным направлением или движением. Это было сперва именно мистическое движение, это был религиозно-психологический сдвиг. И его истоки нужно искать в испанской, голландской и французской мистике XVI и XVII веков.

Это было воспитание души в мечтательности и чувствительности, в какой-то постоянной задумчивости, и в некой «святой меланхолии» (срв. душевный путь молодого Карамзина, позже – развитие Жуковского). И не всегда это бывало собиранием души. Привычка слишком пристально следить за самим собой гораздо чаще оказывалась квиетивом воли. Люди тех поколений легко и часто заболели «рефлексией», и в сложении типа «лишнего человека» вряд ли не всего сильнее повлияло именно это «сентиментальное воспитание». В «святой меланхолии» всегда есть некий привкус скептицизма.

Люди тех поколений привыкали жить в элементе воображения, в мире образов и отражений, – и не то они провидели тайны, не то грезили наяву. Не случайно в эту эпоху повсюду пробуждается с таким напряжением творческая фантазия, вся эта сила поэтической пластики и лепки. «Прекрасная душа» становится парадоксально впечатлительной, вся вздрагивает и трепещет от всякого малейшего шороха в бытии. С конца XVII века уже сильны апокалиптические предчувствия. Для эпохи типично т. наз. «пр о б у ж д е н и е» («Erweckung») именно в массах. Теоретическая апелляция к сердцу уже вторично свидетельствует о его пробуждении. «П р и б о й б л а г о д а т и », *Durchbruch der Gnade*, как говорили пиетисты, – это было, прежде всего, непосредственное переживание, дар опыта.

С такой мечтательностью «бесстрашие» вполне совместимо. В тогдашнем мистицизме была сдержанность воли, но не было трезвости сердца и воображения. Так выросло новое душевное поколение. Не случайно розенкрейцер А. М. Кутузов перевел «Нощные мысли» Юнговы (*The Complaint or Night-thoughts*). Это не только исповедь сентиментального человека, но и мистический путеводитель этого нового пробужденного и чувствительного поколения. «Тогда же два раза прочитал я как б л а г о в е с т и е , не как поэму, «Юнговы ночи», – вспоминал один из людей того времени.

Следует оговорить, эта меланхолическая «философия вздохов и слез» была только преображенным гуманизмом. «Будь человеком, ты будешь богом, и притом наполовину

создавшим самого себя», – O be a man, and thou shalt be a god! And half self-made.

Только человек призван не к внешней активности, но к внутренней, к «серафическим грезам», – «не для обширного знания и не для глубокого понимания создано человечество, а для удивления и для благоговейных чувств». То был призыв ко внутреннему собиранию. «Наши внешние действия стеснены, – властвовать надо не над вещами, а над мыслями, – охраняй как можно лучше свои мысли, им внемлет Небо». Такое настроение становилось психологическим заслоном против вольнодумства. О Шварце рассказывают, что на своих лекциях очень часто занимался он именно разбором «вольнодумческих и безбожных книг», – Гельвеция, Спинозы, Руссо, – и рассеивал «сии восстающие мраки». Как вспоминает А. Ф. Лабзин, «простое слово Шварца исторгало из рук многих соблазнительные и безбожные книги, и поместило на их место Святую Библию».

В мистическом обороте была богатая литература, печатная и рукописьменная, всего больше переводная (срв. деятельность «Типографической Компании», открытой в Москве с 1784 года, и тайных типографий). Здесь были, прежде всего, западные мистики недавнего прошлого. Всего больше читали Бема, Сен-Мартена, еще Иоанна Масона. С. И. Гамалея перевел всего Бема (перевод не был издан). Переводили Вал. Вейгеля, Гихтеля, Пордеча. Очень много было переведено «герметических» авторов: Веллинг, Кирхвегер, Vividarium chemicum, «Химическая псалтырь» Пена, Хризомандер, Р. Р. Флудд. Кроме того, довольно пестрый подбор книг, старых и новых, – Макарий Египетский, Августина избранные сочинения, Ареопагитики, даже Григорий Палама, книга «О Подражании», Иоанна Арндта «Об истинном христианстве», Л. Скуполи, Ангел Силезий, Бениан, Молинос, Пуарет, Гион, Дузетаново «Таинство Креста». В ложах читали много, и предписывался строгий порядок или последовательность чтения, под смотрением и ведением мастеров. Но не меньше читали и сторонние люди. Издания московских масонов расходились хорошо.

Так вдруг и сразу рождавшаяся русская интеллигенция получила целую систему мистических возбуждений и включилась в западную мистико-утопическую традицию, в ритм пореформационного мистицизма. Приучались и привыкали читать квиетических мистиков и пиетистов, отчасти же и отцов (у Елагина в его последние годы целая система отеческого чтения, – кажется, в противовес Шварцу).

Культурой сердца масонство не исчерпывалось. В масонстве есть своя метафизика, своя догматика.

Именно в своей метафизике масонство было предвосхищением и предчувствием романтизма, романтической натурфилософии. И опыт московских розенкрейцеров (а потом Александровского масонства) подготовил почву для развития русского шеллингизма, прораставшего от тех же магических корней (срв., прежде всего, образ кн. В. Ф. Одоевского). В этой магической мистике, в этой «божественной алхимии», особенно важны два мотива. Во-первых, живое чувство мировой гармонии или всеединства, мудрость земли, мистическое восприятие природы. «Всегда у нас перед очами Отверста книга естества. В ней пламенными словесами Сияет мудрость Божества».

Во-вторых, острое антропоцентрическое самочувствие, – человек есть «экстракт из всех существ». Натурфилософия не была случайным только эпизодом или каким-то наростом в масонском мировоззрении, – это была одна из основных его тем (срв. «Пастырское Послание» графа Гаугвица, 1785, в переводе А. Петрова). Это было пробуждение религиозно-космического чувства, – «натура есть дом Божий, где живет сам Бог». Это было пробуждение поэтического и метафизического чувства природы (срв. оживание природы в «сентиментальном» восприятии того же XVIII века). Однако в последнем счете эта масонская мистика тяготеет к развоплощению. Символическим истолкованием весь мир настолько истончается, что почти перерождается в некую тень.

Догматически масонство означало, в сущности, возрождение платонизированного гностицизма, обновившегося уже со времен Ренессанса. Основным было здесь понятие п а д е н и я , – «искор-

ка света», плененная во тьме. Для масонства очень характерно это острое чувство не столько греха, сколько именно нечистоты. И разрешается оно не столько покаянием, сколько воздержанием. Весь мир представляется поврежденным и больным. «Что есть мир сей! Зеркало тленности и суеты». Отсюда жажда исцеления (и исцеления космического). Этой жаждой, прежде всего, и возбуждается «искание ключа к таинствам натуры».

Среди Екатерининских масонов самостоятельных писателей или мыслителей не было. Шварц, Новиков, Херасков, Трубецкой, А. М. Кутузов, Ив. П. Тургенев, Ф. Ключарев, И. Вл. Лопухин, Зах. Карнеев, Гамалея, – все они только подражатели, переводчики, эпигоны. Этим, впрочем, нисколько не умаляется их влияние. В 80-х годах весь Московский университет стоял, собственно, под знаком масонства. «Набожно-поэтическое» настроение сохранилось и в Университетском Благородном пансионе, учрежденном позже.

Оригинальное претворение все это мистическое веяние получило только в творчестве Г. С. Сковороды (1722–1794). Он сам вряд ли состоял когда-либо в масонских ложах, но с масонскими кругами был близок. Во всяком случае, он принадлежит к тому же именно мистическому типу. Всего ближе созвучен он именно с немецкой мистикой XVI–XVII в.в., с Валентином Вейгелем больше, чем с Я. Бёме. Вместе с тем у него очень сильны эллинистические мотивы. Ковалинский в своем «житии» Сковороды перечисляет его любимейших писателей: Плутарх, Филон иудеянин, Цицерон, Гораций, Лукиан, Климент Александрийский, Ориген, Нил, Дионисий Ареопагитский, Максим, – «а из новых относительно к сим». Патристические воспоминания скрещиваются у Сковороды с мотивами платонического Ренессанса. Очень сильно у Сковороды влияние латинских поэтов, в том числе и новых, напр., Мурета, которого он часто только переводил. В этом можно видеть влияние школы. Впрочем, его поэтика, которую он составил для Переяславской семинарии, показалась совсем непривычной. Во всяком случае, в латыни Сковорода был сильнее, чем в греческом. Это отмечает и Ковалинский: «говорил весьма исправно и с особливою чистотою

латинским и немецким языком, и довольно разумел еллинской». Латинский его стиль легок и прост, а в греческом он и вообще не тверд. Любопытно, что пользуясь Плутархом в двойном греко-латинском издании, он читает именно латинский перевод. Эллинизм Сковороды не был прямым и непосредственным, и его филологическое вдохновение преувеличивать не приходится. Библию он всегда приводит по Елизаветинскому изданию, а вся его мистическая филология попросту взята у Филона.

Как слагалось мировоззрение Сковороды, сказать трудно. Не знаем в точности, где бывал он и с кем встречался он за границей. Вероятно, что уже в Киеве он вошел во все эти стоические, платонические и пиетические интересы. В образе Сковороды особенно характерно его странничество, его безытность («сердце гражданина всемирного»), почти что прозрачность. Особенно сильно чувствуется в этом аскетический пафос, собирание мыслей, погашение волений (как ненасытности), уход из «пустоши» этого мира в «сердечные пещеры». Мир Сковорода воспринимает и толкует в категориях платонизирующего символизма, — «он всегда и везде при своем начале, как тень при яблоке».

Тень и след, его любимые образы. Для Сковороды основным было именно это противопоставление двух миров: видимого, чувственного и невидимого, идеального, — временного и вечного.

Сковорода всегда с Библией в руках («глава же всем Библия», — замечает Ковалинский). Но Библия есть для него именно книга философских притч, символов и эмблем, некий иероглиф бытия. «Мир символический, сиречь Библия», — говорит сам Сковорода. Об историческом понимании Библии он отзывался резко: «Сии исторические христиане, обрядные мудрецы, буквальные богословы». Он ищет «духовного» разумения, видит в Библии руководство духовного самопознания. Любопытно, что к монашеству Сковорода относился совершенно отрицательно. «В монашестве, — говорит Ковалинский, — видел он мрачное гнездо спершихся страстей, за неимением исхода себе, задушающих бытие смертоносно и жалостно».

Странничество Сковороды в известном смысле было именно его уходом из Церкви, из церковной истории («потенциал сектанта» у Сковороды признавал даже ЭРН), – и возвращением к «натуре», своего рода пиетический руссоизм. У него была уверенность к природе: «Вся экономя во всей природе исправна».

Масонский опыт дал много новых и острых впечатлений рождавшейся тогда русской интеллигенции. Вполне сказывается это уже в следующем поколении, на грани нового века. Этот опыт был опытом западным. И в последнем счете этот бесцерковный аскетизм был пробуждением мечтательности и воображения. Развивается какая-то нездоровая искаженность духа, мистическое любопытство. Вторая половина века вообще отмечена каким-то мечтательным и мистическим подъемом и в народных массах. Это было время развития или возникновения всех основных русских сект, – хлыстовства, скопчества, духовборства, молоканства. В Александровскую эпоху эти два потока, верхний и низовой, многообразно скрещиваются. Тогда вскрывается их внутреннее сродство, – общим было именно это «томление духа», иногда мечтательное, иногда экстатическое.

Следует отметить еще, что уже в Екатерининское время создаются в России крепкие поселения или колонии немецких сектантов разных типов, – гернгутеров, менонитов, «моравских братьев». Их влияние в общей экономике душевной жизни эпохи до сих пор не было достаточно распознано и учтено, – хотя в Александровское время оно было совершенно очевидным. Большинство из этих сектантов принесли с собой именно эту апокалиптическую мечтательность, часто и прямой адвентизм, склонность к иносказаниям и «духовному» толкованию Слова Божия.

Любопытно, что поселение гернгутеров в Сарепте было одобрено особой комиссией, при участии Димитрия Сеченова, митр. Новгородского, рассматривавшей и догматическое учение «евангельских братьев;» и Синод признал, что это братство в своей догматике и дисциплине более или менее приспособляется к порядкам первоначальных христианских общин (на это благоприятное заключение Синода есть прямая ссылка в именном Указе 11 февраля 1764 г. о переселении братьев).

Синод не признал удобным открыто разрешить переселенцам миссионерскую деятельность среди инородцев, как они того настойчиво просили; это и было им разрешено неформально. Впрочем, эта деятельность большого развития не получила.

Отношение Екатерининского масонства к Церкви было двойственным. Во всяком случае, внешнего благопочтения масоны никогда явно не нарушали. Многие из них исполняли все церковные «должности» и обряды. Иные прямо настаивали на совершенной неизменности и неприкосновенности чинов и обрядов, «наипаче религии Греческой». Однако привлекал их православный обряд богатством и пластичностью своих образов и символов. Масоны ценили в Православии именно эту традицию символов, уходящую своими корнями все в ту же античную древность. Но всякий символ есть для них только прозрачный знак, путеводная помета, – и нужно восходить к означаемому. Это значит: от видимого к невидимому, от «исторического» христианства к духовному или «истинному», из видимой Церкви в Церковь «внутреннюю». Такой «внутренней Церковью» масоны и считали свой орден, и в ней были свои обряды и «тайны». Это снова александрийская мечта об эзотерическом круге избранников и посвященных, хранящих тайные предания, – истина открывается только немногим и избранным, в порядке чрезвычайного озарения. В масонских ложах бывали членами и духовные лица, – правда, очень редко.

Когда в 1782 году московские масоны открыли свою «переводческую семинарию» (т. е. составили особую группу своих стипендиатов), в нее кандидатов они выбирали из провинциальных семинарий, по сношению с местными архиереями.

При розыске 1786 года митр. Платон нашел Новикова образцовым христианином. Но мерило у Московского митрополита не было очень твердым.

7. Конец века был не похож на начало.

Начинался XVIII век попыткой Реформации в Русской Церкви. При Екатерине был предложен и проект «реформы» в духе Просвещения (срв. пункты обер-прокурора Мелиссино в 1767

году, при составлении Синодального наказа для Законодательной комиссии, не имевшие, впрочем, практического движения).

Но кончается XVIII век монашеским возрождением, несомненным напряжением и подъемом духовной жизни. Восстанавливаются и оживают запустелые или разоренные монастырские центры: Валаам, Коневец и другие. Любопытно, что об этом монастырском восстановлении очень ревнует митр. Гавриил Петров. Этот великолепный и важный Екатерининский архиерей (которому сама императрица посвятила свой перевод Мармонтелева «Велисария») про себя был строгим постником, молитвенником и аскетом, и не только в замысле, но и в жизни. И его именно тщанием было издано славяно-русское Добротолюбие в переводе старца Паисия и его учеников (первое издание в Москве, 1793; перевод сделан с греческого Венецианского издания 1782 года и был пересмотрен в Александро-Невской Академии и в Троицкой лавре).

Так на рассеяние Просветительного века Церковь отвечает собиранием духа.

На общем фоне XVIII века ярко выделяется образ святителя Тихона. В этом образе много совсем непривычных и неожиданных черт.

Тихон Задонский (1724–1782) по своему душевному складу был человеком уже этой новой, послепетровской эпохи. Учился и потом учил в латинской школе (в Новгороде и в Твери). Кроме отцов читал и любил новых западных писателей. Особенно любил он «Арндта прочитывать». И вряд ли случайно его главная книга носит то же название, что и книга Арндта: «Об истинном христианстве». Другая книга святителя Тихона «Сокровище духовное, от мира, собираемое», как указывал еще Евгений Болховитинов, очень близка по содержанию к латинской книжечке Иосифа Галла, англиканского епископа времен Карла I, *Meditatiunculae Subitaneae eque renata subortae*, изданной позже и в русском переводе: «Внезапные размышления, произведенные вдруг при воззрении на какую-нибудь вещь» (Москва, 1786). В самом языке святителя Тихона очень чувствуется новое время. И в оборотах неред-

ки латинизмы, что, впрочем, только усиливает выпуклость и выразительность речи. У святителя Тихона был великий дар слова, художественного и простого сразу. Он пишет всегда с какой-то удивительной прозрачностью. Вот эта прозрачность больше всего и удивляет. В образе святителя Тихона поражает эта его легкость и ясность, его свобода, – и не только от мира, но и в мире. Это легкое чувство странника и пресельника, ничем не завлеченного и не удерживаемого в этом мире, – «и всяк живущий на земли есть путник».

Но эта легкость завоеванная, достигнутая в болезненном искусе и подвиге. В прозрачности Тихонова духа особенно резко видно, как набегают на него черные волны тяжелой скуки или уныния. «Комплекции он был ипохондрической и часть холерики была в нем», – говорит о Святителе Тихоне его келейник. И эта особенная подверженность унынию, эта особая искушаемость тоской, какая-то безбытная обнаженность души, – все это совсем не обычно в русском подвиге. Все это напоминает скорее «темную ночь» по Иоанну от Креста, *Noche oscura*, *Noche del Espiritu* (срв. и у Таулера, также у Арндта). Временами Тихон впадал в какое-то беспомощное оцепенение, скованность и неподвижность, когда кругом темно и пусто, и безответно. Иногда он не мог себя заставить выйти из келии. Иногда он пробовал как бы физически убежать от тоски, перемены места. Весь дух Тихона переплавлен в этом искусе. Но искус этот не оставил следов или рубцов. Только очистилась и обнажилась первородная светлость души.

И это не был только личный подвиг. Испытания святителя Тихона не были только ступенью его личного восхождения. В своем монастырском уходе Тихон оставался пастырем и учителем. Он оставался в мире своей чуткостью и состраданием. Он писал для этого мира, свидетельствовал о Спасителе погибающему миру и не ищущему спасения. Это был апостольский отклик на безумие вольнодумного века. Это была первая встреча с новым русским безбожием (срв. известный рассказ о заушении Святителя помещиком вольтерьянцем). Это тонко почувствовал Достоевский, когда хотел именно Тихона проти-

вопоставить русскому нигилизму и в этом противопоставлении вскрыть мистическую проблематику веры и безбожия.

И еще одна черта, характерная для Тихона: он писал (чаще диктовал) всегда во вдохновении, под наитием. Келейник его так об этом рассказывает: «Как я от уст его слышал, да и по моему замечанию, когда что-либо я писывал у него, слово его столь иногда скоротечно из уст его проистекало, что я не успевал писать. А когда не столь Дух Святой в нем действовал, то от непространных его мыслей, или от задумчивости, отсылал он меня в свою келлию, а сам, став на колена, а иногда крестообразно распростерт, маливался со слезами Богу о ниспослании Вседействующего. Призвав же паки меня, начнет говорить так пространно, что я не успевал иногда рукой водить пера».

Святитель Тихон постоянно читал Писание и одно время подумывал взяться за перевод Нового Завета «на нынешний штиль» с греческого. Считал полезным заново перевести «Псалтирь» с еврейского. Из отцов всего больше он любил Макария Египетского, Златоуста, Августина.

У Тихона мы встречаем все эти подражательные идеи об Искупительном «удовлетворении», различение формы и материи в таинствах («вещь» и «совершение», как он переводил) и т. д. Это его дань школе и времени. Гораздо важнее, что и в самом его опыте мы находим некоторые западные черты. Разумею, прежде всего, его постоянное сосредоточение в памяти и размышлении о страстях Христовых. Он и видел Христа, «все-го ураненного, всего уязвленного, умученного, окровавлена». И призывал всматриваться в Его страдания. «Он великой был страстей Спасителевых любитель, и не точию умозрительно, но все почти страсти Его святые были изображены у него на картинах» (картины, писанные на парусине). Есть особенная настойчивость и некий импрессионизм у Тихона, когда он говорит об Уничижении и Страстях.

И с тем большей силой чувствуется в его опыте обновление Византийских созерцаний. Эти светозарные видения, озарения Фаворского света, пафос Преображения, предчувствие Воскресной весны.

Эта мысль о Воскресении мертвых всегда у него обновляется. И именно под образом весны. «Весна есть образ и знамение воскресения мертвых». То будет вечная весна богозданного мира. «От сей чувственной весны да возведет вера ум твой к прекрасной и желаемой весне, юже обеща преблагий Бог в Писании своем святом, в которой тела от начала мира усопших верных из земли, яко семена, силою Божию прозябнувше, восстанут и облекутся в новый, прекрасный вид, в ризу бессмертия одеются, примут венец доброты от руки Господни». Это не будет идиллия апокатастазиса. Напротив: почерневшее от грехов естество еще более обличится в своей сухости и черноте, и паче скарднейший вид возымеет. Вечность не для всех равна: есть вечность блаженная и есть вечность плачевная. У святителя Тихона эти Фаворские видения бывали очень часто, иногда даже повседневно: разверзались небеса и загорались сиянием нестерпимым. Иногда видел Свет он и в келии своей, и сердце его увеселялось от этих созерцаний.

Напряженная собранность духа сочеталась у Тихона Задонского с какой-то исключительной силой милующего внимания и любви. О любви к ближним, о социальной правде и милосердии он говорит не мягче и не слабее Златоуста.

Святитель Тихон был большим писателем. В его книгах увлекает эта легкость и пластичность образов. В особенности книга «Об истинном христианстве» имела историческое значение. Это не догматическая система, скорее мистическая этика, или аскетика. Но это был первый опыт живого богословия, и опытного богословия, – в отличие и в противовес школьной эрудиции, без подлинного опыта. Не много общего у Тихона Задонского и у старца Паисия Величковского, – по душевному типу они мало похожи, но дело у них было одно. Старец Паисий (1722–1794) не был самостоятельным мыслителем; и был вообще скорее только переводчиком, чем даже писателем. Однако, в истории русской мысли у него есть свое место, и видное место.

Есть что-то символическое в том, что, совсем юноша, он уходит из Киевской Академии, где учился, странствует и идет

в Молдавские скифы, и дальше на Афон. В Киеве он твердо отказывается и перестает учиться, ибо не хочет учиться той языческой мудрости, какой только и учили в Академии: «Слыша бо в нем часто воспоминаемых богов и богинь еллинских и басни пиетическия, возненавидех от души таковое учение» (здесь разумеется, очевидно, просто чтение древних авторов, — Паисий не пошел в Академии дальше синтаксиса, «точию грамматическому учению латинского языка отчасти научился бех»). Это было в ректорство Сильвестра Кулябки; по преданию, Паисий упрекал его за то, что в Академии мало читают отцов. Из латинской школы Паисий уходит в греческий монастырь. Это не был уход или отказ от знания. Это был возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия. Паисий, был, прежде всего, устройтелем монастырей — на Афоне и в Молдавии. И в них он восстанавливает лучшие заветы Византийского монашества. Он как бы возвращается в XV век. И не случайно так близок был старец Паисий к преподобному Нилу Сорскому: он возобновляет и продолжает именно его прерванное дело (литературная зависимость старца Паисия от преподобного Нила вполне очевидна). Это было возвратное движение русского духа к Византийским отцам.

Еще на Афоне Паисий начал собирать и проверять славянские переводы аскетических памятников. Это оказалось трудной работой, — по неискусству древних переводителей и еще более по нерадению переписателей. Очень нелегко оказалось собрать и греческие рукописи. Нашел Паисий нужные ему книги не в больших обителях или скитах, но в небольшом и удаленном ските святого Василия, недавно перед тем устроенном пришельцами из Кесарии Каппадокийской. И там ему объяснили, «яко книги сия самым чистым еллино-греческим языком суть написаны, егоже ныне кроме ученых лиц едва кто от Греков мало что разумеет, множайши же и отнюдь не разумеют; того ради и книги таковые мало не в всесовершенное приидоша забвение».

С переселением в Молдавию переводческая работа старца Паисия становится планомерной особенно в Нямецком мо-

настыре (с 1779 г.). Паисий очень ясно понимал все трудности переводческого дела и всю необходимость глубокого знания языков для этого. В первое время он опирался на молдавские переводы. Он собирает у себя большой кружок писцов и переводчиков, посылает своих учеников учиться по-гречески даже в Бухарест. И сам с большим увлечением входит в эту литературную работу. «Како же писаше, удивлятися подобает: немошен бо телом отнюд бяше, и во всем правом боку бяху ему раны: на одре убо, идеже почиваше, окрест облагаше себе книгами: ту положени бяху словари разноречии, Библия Греческая и Словенская, Грамматика Греческая и Словенская, книга из нея же превод творяше, посреди же свещи: сам же аки малое отроча, седа согнувшеся всю ночь писаше, забывая и немощь тела и тяжкия болезни и труд».

Старец был очень строг к своим переводам, боялся их широко распространять, — «аки по всему храмлющи и несовершенни».

Переводили у него и с латинского.

Нямецкий монастырь становится при старце Паисии большим литературным центром, очагом богословско-аскетического просвещения. Литературная деятельность органически здесь сочеталась с духовным и «умным деланием». О старце Паисии писатель жития замечает: «ум же его всегда соединен бе любовию с Богом, свидетель сему слезы».

И в тот век душевной раздвоенности и разорванности проповедь духовного собирания и цельности получала особую значительность. Издание словено-русского Добротолюбия было событием не только в истории русского монашества, но и в истории русской культуры вообще. Это был сдвиг и толчок.

Интересно сравнить. Феофан Прокопович был весь в ожиданиях и в новизне, в будущем, в прогрессе. И старец Паисий, — он весь в прошлом, в преданиях, в предании. Но именно он был пророком и предтечей.

Возврат к истокам был открытием новых путей, был обретением новых кругозоров.

V. БОРЬБА ЗА БОГОСЛОВИЕ

1. Вся значительность Александровского времени в общей экономии нашего культурного развития еще не была опознана и оценена до сих пор.

Это был момент очень взволнованный и патетический, период великого творческого напряжения, когда с такой смелой наивностью была испытана и пережита первая радость творчества.

Иван Аксаков удачно говорит об этом своеобразном моменте русского развития, когда вдруг именно поэзия на время становится каким-то бесспорным историческим призванием, — «имеет вид какого-то священнодействия».

Во всем тогдашнем поэтическом творчестве чувствуется какая-то особая сила жизни и независимость, «торжество и радость художественного обладания...»

Это было пробуждение сердца.

Но сразу же приходится продолжить: еще не пробуждение мысли.

И воображение еще не было обуздано, еще не было закалено в умном искусстве, в интеллектуальной аскезе. Потому так легко и так часто люди того поколения впадают в прелесть, в мечтательность или визионерство. То была эпоха мечтаний вообще, эпоха грез и вздохов, видений, провидений и привидений.

Для всей эпохи так характерно именно эти расторжение ума и сердца, мысли и воображения, — не столько даже безвольность, сколько именно эта безответственность сердца. «Эстетическая культура сердца, заменявшая нравственные правила тонкими чувствами» (слова Ключевского).

Именно в этом изъяне сердца вся слабость и немочь пиетизма. И русская душа проходит через этот искус или соблазн пиетизма в начале прошлого века.

Это была вряд ли не самая высшая точка русского западничества. Екатерининская эпоха кажется совсем примитивной по сравнению с этим торжествующим ликом Александровского времени, когда и сама душа точно отходит в принадлежность Европе, – это случилось не раньше «Русского Путешественника», во всяком случае. Розанов удачно заметил однажды: «в Письмах русского путешественника впервые склонилась, плакала, любила и понимала русская душа чудный мир Западной Европы, тогда как раньше, в течение века, она смотрела на него тусклыми, ничего не фиксирующими глазами». А в следующих поколениях уже крепнет «славянофильская» оппозиция, не столько национально-психологическая, но и культурно-творческая. Западничество Александровского времени не было денационализацией в прямом смысле. Напротив, то был скорее период националистического подъема. И, однако, душа становится в это время точно Эоловой арфой¹.

В этом отношении так характерен образ Жуковского, с его гениальным диапазоном сочувственных и творческих перевоплощений, с его напряженной чуткостью и отзывчивостью, с его свободным и непосредственным языком. Но Жуковский был и остался навсегда (в своих лирических медитациях) именно западным человеком, западным мечтателем, немецким пиетистом, всегда смотревшим «сквозь призму сердца, как поэт». Потому именно он умел так изумительно переводить с немецкого. Это сама немецкая душа сказывалась по-русски.

Очень характерно, что этот приступ мечтательности разыгрывается в самой батальной обстановке. Ведь в начале XIX века чуть ли не вся Европа становится театром военных действий, обращается в некое подобие вооруженного лагеря. То было время великих исторических переломов и переделов, исторических гроз и сотрясений, время нового некоего переселения народов.

Отечественная война и Наполеон, «нашествие Галлов и с ними двадесять язык».

Все было вокруг точно заряжено беспокойством. Сам ритм происшествий был лихорадочным. Сбывались тогда самые несбыточные опасения и предчувствия. Душа в недоумениях двоилась между ожиданием и страхом. Сентиментальная впечатлительность скрещивается с эсхатологическим нетерпением. Очень многим казалось тогда, что живут они уже внутри сомкнувшегося Апокалиптического круга. «Не тихое утро России, но бурный вечер Европы», – сказал однажды Филарет.

Искус этих горячечных лет был слишком трудным испытанием для мечтательного поколения людей с таким неустойчивым и слишком легко возбудимым воображением. И возбуждалась какая-то апокалиптическая мнительность.

Общим становится чувство какого-то совсем осязательного водительства Божия, как бы снимающего или растворяющего в себе отдельные человеческие воли. Идея Провидения получает в сознании тех поколений некий суеверный и магический отблеск. Человек не верит больше в свою собственную дееспособность.

Отечественная война многими была пережита и осмыслена именно как Апокалиптическая борьба, – «суд Божий на ледяных полях». И низложение Наполеона было истолковано как победа над Зверем. «Всюду и во всем было чувствуемо присутствие чего-то высшего и всесильного. Я почти уверен, что Александр и Кутузов Его прозрели, и что даже самому Наполеону блеснул гневный лик Его» (Вигель).

Дух мечтательного отвлечения и отрешения от «внешнего» или «наружного» в христианстве сочетается в тогдашнем самочувствии с самым несдержанным чаянием именно видимого наступления Царствия Божия на этой здешней земле.

Нужно помнить, – Романтика и Просвещение равно стоят под знаком хилиазма. Мечтательный утопизм романтической эпохи был отчасти еще и наследием от XVIII века, с его верой в близкое и скорое осуществление конечных идеалов. Век Разума или Царствие Божие, – но под разными именами все ожидали вновь золотого века.

Дева Астрейя вернется.

Земной Рай снова откроется. «Тогда сойдет на землю истинный Новый Год».

Верно понять и представить психологическую историю тех времен и поколений можно только в этой перспективе возбужденных, социально-апокалиптических ожиданий, в обстановке всех этих тогдашних и вселенских ошеломляющих событий и свершений. Это была полоса теократического утопизма.

2. Император Александр с правом может быть признан эпонимом своей эпохи. Он типичен для нее, — по своему душевному складу и стилю, по своим вкусам и намерениям..

Александр был воспитан в началах сентиментального гуманизма. Отсюда переход к мистической религии сердца не был далек или труден. И от начала Александр привыкал жить в элементе грез и ожиданий, в некой умственной «мимике», в натяжении и в мечтах об «идеале». То было уже в 1804 году, это патетическое братание двух монархов над гробом Великого Фридриха.

Во всяком случае, в круг «мистических» интересов Александр вошел много раньше, чем «пожар Москвы просветил его сердце». Сперанский из Перми напоминал Государю об их беседах на мистические темы, в которых видно было, что «предмет их сообразен с сердечными чувствами» императора. Сильнее было, впрочем, влияние Родиона Кошелева² (1749–1827), старого масона, лично связанного с Лафатером³, Сен-Мартеном⁴, Эккартсгаузен⁵, и особенно князя А. Н. Голицына.

В 1812 году Александр составил для любимой сестры своей, Екатерины Павловны, очень характерную записку «О мистической литературе». Он повторяет здесь или пересказывает скорее чужие советы и чужую программу. Но сразу чувствуется, что он ее уже освоил, уже втянулся в этот стиль, привык к нему, что у него уже сложились определенные личные вкусы и пристрастия. На первое место здесь выдвинуты Франсуа де Саль, Тереза⁶, книга Подражаний, Таулер⁷.

Отечественная война была для Александра только каталитическим ударом, разрешившим давнее напряжение.

В самый канун Наполеонова вторжения он впервые читает Новый Завет, и в нем всего более был взволнован именно Апокалипсисом. В Ветхом Завете тоже его привлекали пророческие книги, прежде всего. И с тех пор и навсегда стал он доверчив и любопытен ко всякого рода толкованиям и толкователям неразгаданного и символического «Откровения». Именно этим его привлекали Юнг-Штиллинг⁸, Крюденер⁹, пастор Эмпейтайз¹⁰, Оберлин¹¹, «моравские братья»¹², квакеры¹³, гернгутеры. Позже именно для толкования Апокалипсиса были вызваны в столицу из Балты два священника, Феодосий Левицкий и Феодор Лисевич (они сами считали себя «двумя свидетелями верными» из Откровения). Кажется, и самого Фотия имп. Александр готов был слушать именно потому, что и он толковал Откровение, прорекал и грозился от Апокалипсиса и всех пророк. В тогдашней исторической обстановке не так странно было поверить, что приближается конец.

Александр не любил и не искал власти. Но он сознавал себя носителем священной идеи и с волнением радовался об этом. Здесь именно источник его мечтательно-политического упрямства (скорее, чем упорства). В тех поколениях многие чувствовали на себе знак особого предназначения.

В таком настроении был задуман и заключен Священный Союз. Этот замысел предполагал такую же веру во всемогущество благородного Законодателя, изобретающего или учреждающего вселенский мир и всеобщее блаженство, что и политические теории Просветительного века. Этой идеи не нужно было подсказывать Александру. Он сам ее подслушал в хитросплетении событий. «Искупитель Сам внушил нам мысль и правила, нами объявленные».

Священный Союз был задуман как некое предварение Тысячелетнего царства. «Но всякому тому ощутительно, кто хочет видеть: что сей акт нельзя не признать иначе, как предуготовлением к тому обещанному Царствию Господа на земли, которое будет яко на небеси» (слова Голицына).

Акт «Братского Христианского Союза» подписан был «в лето Благодати 1815-ое», 14/26 сентября. И, конечно, вряд ли

случайно был для того избран день Воздвижения, по восточному календарю. Акт Священного Союза от Синода было предложено выставить всюду на стенах, в храмах городских и сельских. И ежегодно в день Воздвижения надлежало его перечитывать вновь с амвона, вместе с данным тогда же манифестом, – «дабы всем и каждому исполнить обет служения Единому Господу Спасителю, изреченный в лице Государеве за весь народ».

Именно во исполнение этого обета и было устроено особое соединенное министерство, «Министерство духовных дел и народного просвещения» (Указ от 14 октября 1817 года), – «величайший государственный акт, какой только от самого введения христианской веры был постановлен» (Сперанский). Строго говоря, это было министерство религиозно-утопической пропаганды. Соединенное министерство учреждалось с тем, «дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения». Иначе сказать, это был замысел религиозного возглавления или сосредоточения всей культуры, – «спасительное согласие между верою, ведением и властью». Этот последний элемент синтеза всего более характерен. Замысел был – согласить «веру» с «ведением» силой «власти».

Новое министерство было в значительной степени личным ведомством князя Голицына. Это был личный режим больше, чем ведомство. И с «падением» Голицына и самое «сугубое министерство» было упразднено, отдельные ведомства были опять разъединены и восстановлены в своей раздельности.

Кн. А. Н. Голицын (1773–1844), быть может, самый характерный человек эпохи, самый отзывчивый и выразительный, во всяком случае. Его впечатлительность была почти что болезненной. Он страдал прямым мистическим любопытством. Это был человек Просветительного века, уже не в ранней молодости вдруг обратившийся сердцем. Но чувствительность вновь обратившегося сердца сочеталась с нечувствительностью и некой сухостью ума. Мечтательность и властность в религиозном темпераменте кн. Голицына как-то неожиданно сплавлялись в живое целое, – вельможность остро проступает в самой его сентиментальности. Человек доверчивого и

впечатлительного сердца, Голицын умел и хотел быть диктатором. Он и был действительным диктатором немало лет. И эта своего рода «диктатура сердца» была очень навязчивой и нетерпимой, – фанатизм сердца бывает в особенности страстен и легко сочетается с презрительной жалостливостью. Голицын обратился в «универсальное христианство», в религию сердечного воображения и опытов сердца, – этим только он и дорожил в христианстве. Отсюда его интерес к сектантским «обращениям» и «пробуждениям», – сущность религии именно здесь, казалось ему, явлена без напрасных оболочек. Во «внешнем» богопочтении и в церковности он ценил и понимал только символику, только эту чувствительно-таинственную внушительность обряда. В этих пределах Голицын был вполне искренним и чутким. Это был человек ищущий до конца дней своих. И для этого типа благочестия дух пропаганды или прозелитизма очень характерен. Голицын нашел самого себя именно в должности министра.

«Сугубое министерство» явилось вместе с тем новым звеном в развитии церковной реформы Петра Великого, в осуществлении того нового церковно-политического режима, который был заведен тогда. Еще раньше Голицын, силой личной близости и личного благоволения к нему Государя, как друг и «наперсник Царев», успел, в должности Синодального обер-прокурора, поставить себя в положение главноначальствующего в «синодальном ведомстве». Правда, в отдельных случаях он становился на защиту Церкви от государственных притязаний (отклонение мысли Сперанского о предоставлении права развода светской власти). Теперь, с учреждением министерства, его явочный успех закрепляется всей силой регулярного закона. Синод формально вводится в систему государственной администрации «духовных дел», как особое «отделение греко-российского исповедания». В учредительном манифесте это так было выражено. «Само собою разумеется, что к оному (т. е. министерству) присовокупятся и дела Святейшего Правительствующего Синода с тем, чтобы министр духовных дел и народного просвещения находился по делам сим в таком же точ-

но к Синоду отношении, в каком состоит министр юстиции к Правительствующему Сенату, кроме однако же дел судных».

Основное в замысле «сугубого министерства», как и во всей концепции Священного Союза, это – религиозное главенство или верховенство «князя», властвующего и управляющего не только «Божией милостью», но и Божией властью. Как сказано в «трактате» Священного Союза, «исповедуя таким образом, что Самодержец народа Христианского, коего Они и их подданные составляют часть, не иной подлинно есть, как Тот, Кому принадлежит Держава». Интересно с этим сопоставить характерный проект определения из «Уставной грамоты» Новосильцева: «Как Верховная глава православной греко-Российской церкви, Государь возводит во все достоинства духовной иерархии» (ст. 20).

И это был шаг вперед, дальше Петра и Феофана. Петровское государство подчинило себе Церковь скорее извне, и во имя мирского задания, ради «общего блага», вымогало терпимость к обмирщению жизни. При Александре государство вновь сознает себя священным и сакральным, притязает именно на религиозное главенство, навязывает собственную религиозную идею. Сам обер-прокурор как бы «вступает в клир Церкви», в качестве «местоблюстителя внешнего епископа» (так приветствовал Голицына, при его назначении, Филарет, будущий митрополит Московский). И это была «великая химера универсального христианства», по язвительному замечанию Де-Местра¹⁴. Император Александр исповедовал некое смешанное христианство, и во имя этой «всеобщей» религии и притязал властвовать и управлять. Тем самым и всем исповеданиям в Российской империи внушалось применяться к этой всеобщей идее, приспособляться к своему частичному месту в системе. «Сугубое министерство» должно было если и не соединить, то объединить все исповедания или «церкви» не только за общим делом, но и в каком-то едином вдохновении.

В этом отношении очень показателен замысел храма Христа Спасителя, развернутый Витбергом в очень сложный и многозначный символический проект. «Не здание хотелось мне воздвиг-

нуть, но молитву Богу». Этот храм должен был быть не только православным, он должен был воплотить и выразить «мысль всеобъемлющую». Как говорил сам Витберг, «самое посвящение его Христу показывало его принадлежность всему христианству».

Режим «сугубого министерства» был жесток и насильствен. «Мистицизм» облекался при этом всей силой закона, со всей решительностью санкций против несогласных или только уклончивых. В преступление вменялось и простое несочувствие идеям «внутреннего христианства», и при том – как противление видам правительства.

Вот одна из статей тогдашнего цензурного устава. «Всякое творение, в котором, под предлогом защиты или оправдания одной из церквей христианских, порицается другая, яко нарушающее союз любви, всех христиан единым духом во Христе связующей, подвергается запрещению». По силе такой статьи оказывалось непозволительным разбирать протестантские взгляды с православной точки зрения, – это уже бывало запрещаемо и раньше, при Петре и при Бироне.

Режим Священного Союза означал закрепощение совести и духа. Эта была самая притязательная форма этатизма¹⁵, – этатизм теократический. И «сугубое министерство» слишком часто оказывалось «министерством затмения», как о нем отзывался Карамзин. Но вот именно в этой очень спутанной и двусмысленной исторической обстановке начинается пробуждение.

Государство стремится усилить и обострить религиозные потребности в массах. «Стремления князя Голицына, – говорил о нем еще Чистович, – наклонялись к тому, чтобы вывести русский народ из того усыпления и равнодушия в деле веры, какое казалось ему почти повсюдным, пробудить в нем высшие духовные инстинкты, и чрез распространение священных книг ввести в него живую струю внутреннего понимания христианства».

«Время свободного существования Библейского Общества, – говорит тот же историк, – было с самого начала XVIII столетия единственным, когда светское общество с живым и напряженным интересом устремилось к религиозным предметам, выдвинуло на первый план интересы духовно-нравственного развития народа».

Проповедь «внутреннего» христианства не проходила бесследно. Это был призыв к самостоятельности, религиозной и нравственной. И во всяком случае, это было диалектическое выравнивание просветительского обмирщения предыдущего века. Тогда сознательно старались отеснить духовенство в социальные низы, растворить его в «среднем роде людей» (срв. обсуждение этого вопроса в Екатерининской комиссии). Теперь выдвигается идеал ученого и просвещенного духовенства, которому место именно на верхах. И в программу нового режима входит дать носителям религиозной идеи и вдохновения побольше места или участия во всей системе народно-государственной жизни. Дисциплина при Петре, воспитание при Екатерине, теперь знаком эпохи становится творчество.

В тогдашнем мистическом синкретизме¹⁶ были и римско-католические элементы. Ж. Де-Местр в известном смысле сам принадлежал к истории тогдашнего русского мистицизма.

В молодости он прошел через масонский опыт, в своем мировоззрении многим был обязан Сен-Мартену, и в русские годы продолжал думать, что масонство не опасно для веры и государства в странах не католических. Очень опасным считал он, напротив, библейское движение, которое он мог наблюдать в живом действии именно в России. И эти впечатления сказались на его теократическом синтезе. Как удачно заметил Гойо, когда Де-Местр писал свою книгу «О папе», он думал о двух странах, о Франции и о России. В кругах русской знати его влияние очень чувствовалось (срв. его письма к гр. А. К. Разумовскому, тогда министру, о народном образовании).

И вообще в первые годы нового века сильно чувствовалось влияние иезуитов. Достаточно припомнить имена аббатов Николя и Розавена. На короткое время иезуитам удалось даже достигнуть учреждения особого учебного округа для своих школ в империи, с Полоцкой академией в качестве административного центра (1811–1820). На юге Одесса становится очагом прозелитизма, и в ней «благородный институт», вскоре преобразованный в Ришельевский лицей, – директором был здесь Николь.

Однако уже в 1815 году иезуиты были удалены из обеих столиц, а в 1820 и вообще из пределов империи, и их школы закрыты или преобразованы. Латинское влияние этим, впрочем, не было остановлено вполне. Александровская эпоха вся в противоречиях, вся в двусмысленности и двуличии. Все двойится в жизни и в мыслях. И впервые завязывается открытый (хотя и не свободный) религиозно-общественный спор.

То было начало новой эпохи, бурной и значительной.

3. Мистическое напряжение чувствуется в обществе с самого начала века. Оживают и вновь открываются масонские ложи. Возобновляется мистическое книгоиздательство. Это было возрождение Новиковских традиций. Вновь выступают и продолжают действовать люди, сложившиеся еще тогда: Лопухин, З. Карнеев, Кошелев, И. Тургенев, Лабзин.

Для начала века всего характернее деятельность Лабзина (1766–1825). Уже в 1800 году он, тогда конференц-секретарь Академии Художеств, открывает в Санкт-Петербурге ложу «Умирающего Сфинкса». Это был замкнутый и обособленный кружок розенкрейцеров. Сам Лабзин был в свое время восторженным слушателем Шварца. При Павле он переводил с немецкого историю Мальтийского ордена (совместно с А. Вахрушевым, изд. 1799–1801 гг.). Теперь он повторяет московский опыт 80-х годов.

Лабзин действительно сумел повторить типографический опыт того времени. Уже в 1803 году он возобновляет издание мистических переводов, Юнга-Штиллинга и Эккартсгаузена больше всего. Это были его главные авторитеты или «образцы», – и еще Бёме¹⁷ и Сен-Мартен, отчасти же и Фенелон¹⁸. В 1806 году Лабзин предпринимает издание «Сионского Вестника». В эти годы общая политическая обстановка еще не была благоприятна для такого издательства. Лабзин принужден был приостановить свой журнал. Лабзин сам указывает образец, которому следовал, – это были «Христианский магазин» Пфеннигера и Эвальда «*Christliche Monatsschrift*».

Действительный размах мистическое книгоиздательство вообще получает у нас уже только после Отечественной вой-

ны, в связи с деятельностью Библейского общества. «Сионский Вестник» возобновляется уже только в 1817 году, «по Высочайшему повелению», но снова не надолго.

На эти «мистические книги» был тогда достаточный спрос. Эти книги были тогда в руках у многих (мы можем о том судить по признаниям и воспоминаниям современников). Для той эпохи характерно, что мистицизм становится общественным течением и одно время даже пользуется правительственной поддержкой. Создается мистическое силовое поле. И в биографиях людей того времени мы обычно встречаем «мистический» период или хоть эпизод.

Проповедь Лабзина была проста и типична. Это смесь квиетизма и пиетизма, – проповедь «пробуждения» или «обращения» прежде всего.

Это был призыв к самонаблюдению и раздумью. И все внимание было сосредоточено именно на этом моменте «обращения». Это был единственный «догмат», который в новом учении признавался существенным. Отречение от горделивого Разума в богословии приводило к агностицизму¹⁹ (иногда почти что к афазии²⁰). Весь религиозный опыт расплывался в какую-то зыбь пленительных и томительных переживаний. «В Священном Писании мы вовсе не видим никаких условий со стороны понятий о вещах Божественных». Разуму с его понятиями противопоставляется Откровение. Но не столько Откровение историческое или писанное, сколько «внутреннее», т.е. некое «озарение» или «иллюминация». «Священное Писание есть не мой наставник, указующий знаками на живого учителя, обитающего в сердце».

Не так важны догматы и даже видимые таинства, сколько именно эта жизнь сердца. Ведь «мнениями» нельзя угодить Богу. «Мы не найдем у Спасителя никаких толков о догматах, а одни только практические аксиомы, поучающие, что делать и чего удаляться». И потому все разделения между исповеданиями от **гордости разума**. **Истинная Церковь шире этих наружных делений** и состоит из всех истинных поклонников в духе, вмещает в себя и весь род человеческий. Это истинно-

вселенское или «универсальное» христианство расплывается в истолковании Лабзина в некую сверхвременную и сверхисторическую религию. Она одна и та же у всех народов и во все времена, и в книге Натуры и в Писании, и у пророков, и в мистериях и мифах, и в Евангелии. Единая религия сердца.

У каждого есть свое тайное летосчисление, своя эра, – от дня рождения или обращения, от дня рождения или вселения Христа в сердце.

Для всей этой мистики очень характерно резкое различие ступеней или степеней, и эта несдержанная стремительность и торопливость в искании или приобретении каких-то «высших» степеней или посвящений. Только «низший класс людей едва оглашенных» довольствуется обрядовым благочестием в исторических церквях.

В этой мистике мечтательность и рассудочность странно сплетаются, есть в ней прекраснодушное упрощение всех вопросов, чрезмерная прозрачность и ясность. «Его разум представлял все ясно и просто, основывал все на законах необходимости, и на законе, соединяющем видимое с невидимым, земное с небесным. Итак, думал я, есть наука религии, – это было для меня большое и важное открытие» (М. А. Дмитриев в своих воспоминаниях о Лабзине).

О Лабзине мнения расходились. Многих привлекало и примиряло с ним его резкое и решительное выступление против вольтеррианства и всякого вольнодумства. Это отмечает о нем даже Евгений Болховитинов: «Многих отвратил если не от развращения жизни, то от развращения мыслей, бунтующих против религии». Филарет признавал за Лабзиным чистоту намерений. «Он был добрый человек, только с некоторыми особенностями в мнениях религиозных».

Другие судили о нем гораздо резче и совсем непримиримо. Иннокентий Смирнов считал переводческую деятельность Лабзина вполне вредной и опасной, и у него были единомысленники. Фотий видел в Лабзине одного из самых главных начальников ересей. Действительно, Лабзин был очень нескромен, настойчив и навязчив в своей пропаганде. Он не был терпим, у него был

пафос обращения. И он имел успех. В его ложу входили, кажется, и духовные лица (называют двух архимандритов, Феофила и Иова). В ложу Лабзина входил и Витберг. Любопытно, что именно для Лабзинской ложи «Умиряющего Сфинкса» был написан Херасковым известный гимн «Коль славен», этот типичный образец мистико-пиетического стихосложения того времени.

Другим очень стильным представителем тогдашних «мистических» настроений был Сперанский (1772–1834). Как и Лабзин, это был в сущности человек еще предыдущего века. Оптимист и резонер Просветительной эпохи в нем чувствуется очень остро. Современников Сперанский удивлял и даже пугал своей крайней от всего отвлеченностью. Он был силен и смел только в элементе отвлеченных построений, схем и форм, а в жизни сразу уставал и терялся, не всегда умел соблюсти даже нравственный декорум. От своей природной рассудочности Сперанский не только не освободился через многолетнее чтение мистических и аскетических книг, но в этом искусстве медитаций его мысль стала еще суше, хотя бы и тверже. Он достиг не столько бесстрастия, сколько бесчувствия. В этой рассудочности вся сила Сперанского, и в ней же его немочь. Он стал неподражаемым кодификатором и систематиком, он мог быть бесстрашным реформатором. Но его мысли не живут. Они часто бывают яркими, но остаются и тогда ледяными. И всегда есть что-то нестерпимо риторическое во всех его делах и речах. В его ясности и прозрачности было что-то оскорбительное, потому его никто не любил, да и сам он вряд ли кого любил. Это был очень умышленный и надуманный человек. Он слишком любил симметрию, верил во всемогущество уставов и во всеисилие форм (в этой оценке сходятся Филарет и Ник. И. Тургенев). При всей смелости своего логического проектирования Сперанский самостоятельных идей не имел. Его ясный ум не был глубоким. Его мировоззрение было каким-то беззвучным, вялым, в нем не хватает именно мужества или живости. Само страдание он воспринимает как-то мечтательно. Сперанский не был мыслителем.

И тем характернее, что человек такого типа и стиля был увлечен и вовлечен в мистический водоворот. Сперанский был

из духовного звания, прошел обычный курс духовной школы, потом был учителем и даже префектом в той же Александро-Невской главной семинарии, где учился. Но богословием заинтересовался он только позже. Около 1804 года он сближается с И. В. Лопухиным и под его руководством вдается в мистическое чтение. В эти годы он читает всего больше «теософические» книги, – Бёме, Сен-Мартена, Сведенборга²¹. Только позже, уже в ссылке, в Перми и в Великополье, переходит он к «мистическому богословию», т. е. к квиетической мистике, отчасти и к отцам, переводит книгу «О Подражании». В то же время он учится по-еврейски, чтобы читать Библию по-еврейски, – еще позже начинает учиться по-немецки, уже в Пензе.

Для Сперанского очень характерно типическое тогда различие «внешнего» и «внутреннего», скорее даже разрыв между ними. К истории Сперанский был более чем равнодушен, об «историческом» и «внешнем» христианстве отзывался неприязненно и резко: «Сие обезображенное христианство, покрытое всеми цветами чувственного мира». Своему школьному другу, П. А. Словцову, он писал однажды: «Искать в Священном Писании наших бесплодных и пустых исторических истин и суесловного порядка нашей бедной пятичувственной логики, это значит ребячиться, забавлять себя безделками учености или литературы». Библия для Сперанского была книгой притч и таинственных символов, книга скорее мифическая или «теоретическая», чем историческая. Такое восприятие Библии очень характерно для всего тогдашнего мистицизма и пиетизма вообще. У Сперанского удивляет его рассудочное визионерство, игра схем, даже не образов. Любопытно, что к Юнг Штиллингу и к апокалиптике вообще Сперанский относился сдержанно, – в апокалиптике для него было слишком много жизни и истории.

Сперанский был масоном. Но он примкнул не к розенкрейцерам, а к «сциентической» системе Фесслера. Де-Местр считал Сперанского «почитателем Канта», без достаточных к тому оснований. Вызов Фесслера очень характерен. Видный масонский деятель, реформатор немецкого масонства на более рационалистических и критических основаниях, он был вы-

зван Сперанским для занятия кафедры во вновь тогда открытой Санкт-Петербургской духовной академии. Сперанский подчеркивал впоследствии, что Фесслер был вызван «по особому Высочайшему повелению». Вызван он был на кафедру еврейского языка, который и преподавал раньше во Львове (там его слушал Лодий, который и указал на него Сперанскому). Но с прибытием его Сперанский открыл в нем отличные сведения философские, и кроме еврейского языка ему была вверена и кафедра философская, «протектором» которой считался Сперанский.

Даже старый и официальный биограф Сперанского, барон Корф, догадывался, что были и скрытые виды в вызове Фесслера. С тех пор стали доступны очень интересные заметки Гауеншильда, служившего одно время при Сперанском в Комиссии законов. Гауеншильд рассказывает о масонской ложе, учрежденной Фесслером в Петербурге, куда входил и Сперанский, – собиралась она в доме известного барона Розенкампа. «Предполагалось основать масонскую ложу с филиальными ложами по всей Российской империи, в которую были бы обязаны поступать наиболее способные из духовных лиц всех состояний. Духовные братья были бы обязаны писать статьи по известным гуманитарным вопросам, говорить проповеди и т. д., и эти бумаги должны были затем препровождаться в главную ложу». Гауеншильд напоминает, что при первом же с ним свидании Сперанский заговорил о «преобразовании русского духовенства». Можно думать, что именно с этим умыслом и был призван Фесслер и введен в Академию.

Фесслер был вольнодумцем, не мистиком. Он примыкал к идеям Лессинга²² и Фихте²³, задачу истинного масона он полагал в созидании новой гражданственности, в перевоспитании граждан для наступающего века Астреи. Московские розенкрейцеры встретили весть о Фесслере с негодованием и страхом: «Ибо это подкрадывающийся враг, отвергающий божество Иисуса Христа, а признающий его только великим мужем» (отзыв Поздеева в письме к гр. А. К. Разумовскому). Враждебно его встретили и в Петербурге. Однако и в его ложу вошли видные люди, – С. С. Уваров, А. И. Тургенев, ряд карпато-россов из Комиссии законов –

Лодий, Балудьянский, Орлай, лейб-медик Стоффреген, известный врач Е. Е. Эллизен, филантроп Помиан Пезаровиус, основатель «Русского Инвалида» и Александровского Комитета о раненых.

В Академии Фесслер преподавал недолго, – скоро был обнаружен его социнианский образ мысли. Конспекты его преподаваемого курса были найдены «темными». И вскоре Фесслер был перемещен на службу «корреспондентом» в Комиссию законов, а вслед за тем Сперанский, защищавший и его, и его конспекты, и бывший до тех пор самым деятельным членом «Комиссии духовных училищ», вовсе перестал приходить на собрания и даже просил его уволить. Это было в 1810 году. В 1811 году Фесслер должен был уехать в Поволжье, к тамошним гернгутерам. В 1818 он снова вернулся в Петербург в должности лютеранского генерал-суперинтендента, и пользовался здесь благосклонностью князя Голицына. Этот эпизод очень характерен для тогдашних смутных лет, – так ясно сказывается здесь вся сбивчивость и двусмысленность религиозных представлений.

4. В первые же годы Александровского царствования было начато преобразование духовных школ. Это было связано и с общим переустройством всей школьной системы, с открытием нового ведомства или министерства «народного просвещения» (в 1802 г.); и в 1804 году, 5 ноября, было опубликовано и введено в действие новое «учреждение» Университетов и прочих гражданских училищ. Первое «предначертание» нового устройства духовных училищ было составлено в 1805 году Евгением Болховитиновым (1767–1837), тогда викарным епископом Старорусским (в 1822 г. митрополит Киевский). Ему были переданы и отзывы, полученные с мест на вопрос о желательных усовершеншениях. Вполне отрицательно к самой мысли о преобразовании отнесся, кажется, только Платон Московский. Впрочем, и никто из спрошенных преосвященных не предложил большего, чем только отдельные поправки и изменения в пределах привычного порядка. Единственным исключением было мнение московского викария Августина (Виноградского), епископа Дмитровского, который предлагал разделить ступени преподавания и

построить Академию как школу одних только «вышних наук», хотя и не только богословских. Он же предлагал перенести Московскую академию в Троицкую лавру.

И сам Евгений был очень нетребователен в своих предложениях. Он предлагал освежить программу, ослабить засилие латыни в преподавании, оставив ее только для богословия и философии («да и оные лучше преподавать с переводом, как у нас всегда и поступали»). В том же смысле высказывалось тогда и правление Невской академии.

Евгений внес в свое начертание только одну интересную подробность, – впрочем, тоже скорее в старом вкусе. Он предложил образовать в окружных Академиях особое ученое (точнее, учено-административное) отделение, или «ученое общество», с довольно смешанными обязанностями и компетенцией, – «поощрять богословскую ученость», издавать и цензурировать книги, следить за прочими духовными школами, заботиться об учебных пособиях. Эта мысль перешла и в позднейший проект (срв. устав Московского общества истории и древностей Российских, открытого именно в 1804 году).

Евгений был и остался вполне человеком предыдущего века. По личным вкусам это был человек мирской. Он и не скрывал, что монашество принял ради служебного движения, и постриг свой описывал (правда, в дружеских письмах) с какой-то неопрятной развязностью («монахи, как пауки, опутали меня в черную ярусу, мантию и клобук»).

Евгений учился в свое время в Москве, был отчасти связан тогда и с «Дружеским обществом», – во всяком случае, лекции Штадена он предпочитал урокам Академии. Богословием и тогда он мало интересовался, – его предмет была история. В истории он оставался тоже только собирателем, – «ум регистратурный», по отзыву Иннокентия Борисова; «статистик истории», назвал его Погодин; «в Евгении сколько изумляет собою обширность сведений, столько же поражает бездействие размышляющей силы», – замечает Филарет Черниговский.

Евгений не был силен даже в критике. Он не пошел дальше любознательности, – он был антиквар и библиограф. И в

этих областях у него много бесспорных заслуг, но не в истории богословия. Не случайно впоследствии Евгений оказался в рядах ревнителей «обратного хода». Богословия он не любил и богословских интересов у студентов Киевской академии, в бытность там митрополитом, не поощрял. Он считал более надежным отвлечь лучшие силы в архивную работу и в библиографию. В свое время он увлекался новой литературой, читал Шефтсбери²⁴, Дидро и Даламбера, Руссо, любил Расина и Вольтеровы трагедии, любил трогательные романы и чувствительные повести, сам переводил Попа. Но к философии всегда относился с враждебной сдержанностью. Понятно, что он не мог быть достаточно подвижен и изобретателен в своих преобразовательных «предначертаниях». В дальнейшей работе по переустройству школьного дела Евгений уже не участвовал.

В 1807 году, ноября 29, был образован, по Высочайшему повелению, особый «Комитет о усовершенствии духовных училищ». В него вошли митр. Амвросий (Подобедов), епископ Феофилакт (тогда Калужский), князь А. Н. Голицын, Сперанский и два протоиерея, государев духовник и военный обер-священник. Решающую и руководящую роль в этом Комитете сыграл именно Сперанский.

Комитет закончил свои работы очень скоро, – уже через полгода общий план реформ получил Высочайшее утверждение под именем «Начертания правил о образовании духовных училищ». 26 июня 1808 года Комитет был распущен и учреждена была, в прежнем составе, уже постоянная «Комиссия духовных училищ», высший и почти независимый главный орган духовно-школьного управления. В этой стремительности уже чувствуется настойчивость Сперанского. Его влияние так явно в систематическом размахе и строгой геометричности всего плана духовно-школьной сети.

Вводится система ступеней, и они обособляются в отдельные учебные заведения. Это было прямой противоположностью старому порядку. Ступеней установлено было четыре, – считая снизу: приходские училища, уездные училища, (епархиальные) семинарии, академии, – за одно из оснований

деления взят здесь территориальный признак. Последовательные ступени сомкнуты в единство отношением подчинения. Вся школьная сеть разделена была на округа с Академией во главе или в центре. Таким образом, местные учебные заведения высвобождались от местной власти.

Весь этот план очень напоминает общую систему «народного просвещения» по уставу 1803–1804 года. И всего вернее, что в образец была принята Наполеоновская реформа (организация *Universite de France*, – Закон 10 марта 1806 г.). Это очень подходит ко вкусам Сперанского (срв., впрочем, об академических округах уже и в «предначертании» Евгения).

Прежде всего, нужно было обосновать независимое существование второй и параллельной сети школ. Главный довод был взят от особой цели духовных училищ. Сам «род просвещения» в соответствии с иной целью здесь особый. Эта школа должна готовить на служение Церкви, а не государству. Практически не меньшую убедительность имел уже сам факт долголетнего существования очень развитой духовно-школьной сети, тогда как гражданские училища еще только предстояло заводить вновь.

Одна неожиданная оговорка была сделана уже в первоначальном «Начертании» – семинарии должны готовить не только к священству, но и для медико-хирургической академии (если бы то понадобилось).

«Цель просвещения духовенства есть без сомнения твердое и основательное изучение Религии. К познанию Религии, основанной в догматах ее на Священном Писании и преданиях древних, нужно знать самые сии древние источники и части наук, непосредственно к ним принадлежащие. Части сии суть: изучение древних языков, и наипаче греческого и латинского, основательное познание языка славянского и славяно-русского, познание древней истории и особливо священной и церковной, познание лучших образцов духовной словесности, и, наконец, учение богословское во всех его отделениях. Из сего открывается, что главной целью духовного просвещения должна быть ученость (*eruditio*), собственно так называемая. Сие есть первое начало, на коем должны быть основаны Духовные училища».

Высшие ступени старой школы превращались в отдельную среднюю школу под именем семинарий. Курс семинарский распадался на три двухгодичных класса или «отделения», — низшее словесное, среднее философское, высшее богословское. Программа восполнялась введением наук исторических и математических.

Академия надстраивалась над всей старой системой совсем заново. По новому плану Академия есть очень сложное учреждение. Во-первых, — высшая школа. Во-вторых, — ученая корпорация или коллегия, — для этой задачи организовывалась особая «Конференция» с участием внешних членов, из числа любителей и покровителей просвещения. В-третьих, — административный центр, и для целого учебного округа (Правление, внутреннее и внешнее).

Высшая школа теперь впервые выделяется в самостоятельную учебную единицу. «По разделению сему духовные академии, не препинаясь в поприще, им предназначенном, первоначальным и так сказать стихийным обучением наук грамматических и исторических, займут в науках философских и богословских пространство, им приличное, и станут на чреде просвещения, высшему духовному образованию свойственной».

В составленном затем уставе в связи с этим было увеличено число преподавателей: по штату положено было 6 профессоров и к ним 12 бакалавров.

Комитет разработал только план преобразования, установил для него принципы и задания. Вновь учрежденная Комиссия, прежде всего, и должна была разработать Устав. В работах комиссии духовных училищ действительное участие Сперанский принимал недолго; за это время он успел обработать только часть Академического устава, раздел об учебной организации и управлении. Очень скоро он отстранился от работы в Комиссии. Академический устав был dokonчен и разработан Феофилактом, человеком умным и влиятельным (и «не по сану отважным», как отзывался о нем Платон), — он внес в работу Комиссии свою жизненную опытность, но вместе и не очень строгий, скорее светский дух. Отчасти он напоминает

Евгения, только его увлекала не история, а красноречие и эстетика, в духе того же предыдущего века.

Устав Академий был принят как пробный, и с 1809 года введен для испытания в Санкт-Петербургской Академии. Одна только Академия и была открыта в первую очередь. Еще Сперанский заметил: «Сколь тщательно собираемы и соображаемы были все предметы, к делу сему принадлежащие, но один опыт может положить на них печать достоверности». На основании опыта первого курса Санкт-Петербургской Академии (1809–1814) и замечаний ее тогдашнего ректора Филарета пробный Устав был еще раз исправлен, в 1814 году утвержден и опубликован, и тогда же введен для второй, в этом году открытой Академии, Московской, помещенной теперь в Лавре. Киевская Академия была открыта еще позже, только в 1819 году. Открытие Казанской Академии задержалось еще больше, она была открыта уже только в 1842 году. Главная причина такого постепенного устройства академических центров была в недостатке учителей и профессоров. Предупреждение Платона сбывалось, — людей не хватало. Учившие в дореформенной школе в редких случаях могли быть употреблены для новых: учить приходилось тому, чему сами не учились, — в Киеве и в Казани подходящих лиц вообще не нашли.

При всех своих невязках и пробелах новый Академический устав был несомненным успехом. Вместо служилой идеологии XVIII века вся система построена теперь на подлинной педагогической основе. И задача преподавания определяется теперь не в том, чтобы сообщить учащимся и заставить их запомнить или усвоить определенный объем сведений или познаний. «Добрая метода учения заключается в том, чтобы способствовать к раскрытию собственных сил и деятельности разума воспитанников: а посему пространные изъяснения, где профессеры тщатся более показать свой ум, нежели возбуждать ум слушателей, доброй методе противны. По сей же самой причине противно доброй методе диктование уроков в классе». Поэтому новый Устав особое значение придавал частым сочинениям и вообще письменным упражнениям учащихся на всех ступенях учебного плана. Вместе с тем поощрялось возможно обильное чтение

внеучебных источников. От этого постулата приходилось отступать довольно часто – ввиду недостаточности книг и учебных пособий. Это был общий и самый худший изъян нового Устава, – законодатель не посчитался в достаточной мере с состоянием средств, наличных для воплощения его идеала.

Очень важно было и то, что принципиально было осуждено засилие латыни. «Введение в училищах латинской словесности хотя в некотором отношении принесло им великую пользу, но исключительное в ней упражнение было причиною того, что во многих из них учение письмен словенских и еллинских, толικο для Церкви нашей необходимых, мало-помалу ослабевало». Впрочем, латинский все еще оставался языком преподавания, переходить на русский дерзали немногие и позже. Греческий оставался только предметом преподавания в ряду многих.

«Классические книги» еще долгое время по необходимости оставались прежние, а из вновь составленных не все бывали лучше бывших. Между тем новый Устав бесстрашно требовал, чтобы преподаватели и учебники «всегда держались на одной линии с последними открытиями и успехами каждой науки».

Кроме этих трудностей встретились сразу и другие. В 1809 году была открыта по новому Уставу Санкт-Петербургская Академия, и история первого в ней академического курса (1809–1814) была жизненным комментарием в отвлеченной программе преобразователей.

«То была особая милость Провидения, что первый курс Академии окончился благополучно», – говорил впоследствии Филарет, ректор с 1812 года. Он имел в виду дело Фесслера больше всего. Фесслер (1756–1839) преподавал в Академии достаточно, чтобы произвести впечатление и завязать связи, тем более, что был он оратор вдохновенный и умелый, говорил «языком пламенного, восторженного одушевления», вводил студентов в таинства современной немецкой философии, проповедовал «о блаженном ясновидении истины чрез внутреннее око ума». В своих позднейших воспоминаниях Фесслер причисляет сам к своему кругу из своих академических слушателей Павского (связь уже и по еврейскому языку) и Иродиона Ветринского²⁵.

«Фесслер прельщал студентов ученостью, – вспоминал Филарет, – но должно почитать благодеянием Провидения, что вскоре, по случаю некоторых распрей и запутанностей, удален от Академии, потому что, как дознано после, был человек опасного образа мыслей».

Не менее опасным было и мистическое веяние или поветрие.

Латинский плен мог смениться немецким или даже английским, вместо схоластики угрожало теперь засилие немецкой философии и пиетизма. Тень немецкой учености с этих пор надолго ложится на русское богословие к соблазну многих. Тем не менее, духовно-школьная реформа этих смутных лет внесла подлинное оживление в богословскую работу. Начинается творческое беспокойство и возбуждение. Болезнь была к жизни и росту, не к смерти или вырождению, – хотя и было то действительная болезнь, и из опасных.

Но среди крайностей мистических и философских увлечений, с одной стороны, и опасений или подозрений, с другой, постепенно обозначается узкий и горный путь церковного богословия.

То было время споров, столкновений, борьбы. И борьбы за богословие, – против тех, кто его боялся и не любил, кто боялся мысли и творчества.

Первое действие этой борьбы был спор о русской Библии.

5. Второе десятилетие нового века в России все проходит под знаком Библейского общества.

Это был как бы автономный отдел незадолго до того составившегося British and Foreign Bible Society (открыто в 1804 году). И открыто Российское Библейское общество было под внушением и с деятельным соучастием агентов Британского. Замысел и идеология были восприняты вполне.

Устав был утвержден 6 декабря 1812 года, первое общее собрание произошло 11 января 1813, и на нем председателем был избран кн. Голицын, тогда уже Синодальный обер-прокурор, а позже и Министр «сугубого министерства». Практически Библейское общество и превратилось во второй и не

столь официальный лик ведомства духовных дел, стало неким двойником «сугубого министерства». Общество было открыто под именем Санкт-Петербургского, в сентябре 1814 году переименовано Российским.

Сперва задача Общества была ограничена распространением Библии среди иностранцев и инославных, «оставляя неприкосновенным издание книг Священного Писания на славянском языке для исповедующих греко-российскую веру, принадлежащее в особенности и исключительно ведомству Святейшего Синода». Но уже в 1814 году Общество приняло на себя издание и распространение и славянской Библии, особливо и Нового Завета. Одновременно в состав совета Общества, где до того участвовали только светские лица, были введены в звании вице-президентов и директоров иерархи и другие духовные персоны, православные и инославные (даже Римско-католический митрополит Сестренцевич). В начале 1816 года было решено издание русской Библии.

Первая задача Библейских обществ, Российского и Британского равным образом полагалась в том, чтобы «приводить в большее употребление» Слово Божие, хотя бы и в прежних или чужих изданиях, с тем, чтобы каждый сам смог испытать спасительное его воздействие, и в этом непосредственном восприятии познать Бога, «как открывает Его Священное Писание». С этим и было связано твердое правило издавать священные книги «без всяких на оные примечаний и пояснений», чтобы не заслонить человеческим толкованием, всегда по необходимости частичным, универсальной многозначности самого Божественного Слова, неисчерпаемого и беспредельного. За этим стояла та же теория о «немых» знаках и о «живом Учителе, обитающем в сердце». В «библейской» идеологии всего резче сказывалось тогда влияние «общества друзей» (*Society of friends*), т. е. квакеров. Общение русских библейских деятелей с английскими в эти первые годы было очень тесным и живым. Особо нужно отметить миссионерские поездки английских миссионеров в области некрещеных инородцев (срв. английскую миссию за Байкалом для обращения бурят, или шотландскую миссионерскую

колонию в Каррасе, на Кавказской линии, от Эдинбургского общества миссионеров). Деятельность Общества развивалась очень быстро и с большим успехом, по всей Империи сразу же раскинулась сеть отделений. За первые десять лет работы было издано (и приобретено) книг на 43-х языках и наречиях в общем количестве 704 тысячи 831 экземпляр. Этот успех, впрочем, всего больше зависел от правительственной поддержки и даже инициативы. Российское Библейское общество, в отличие от Британского, вовсе не было общественным начинанием, и держалось совсем не общественным сочувствием или вниманием. Успех создавался именно административным внушением или приказом, «благовестие» слишком часто передавалось точно по команде. «Во всех обнаружилась ревность к Слову Божию и стремление просвещать сидящих в сени смертной. Губернаторы начали говорить речи, совершенно похожие на проповеди; городничие и градские головы, капитан-исправники с успехом распространяли Священное Писание и доносили о том по начальству в благочестивых письмах, переполненных текстами».

Во всем этом было много показной казенщины, казенной шумихи (своего рода «Потемкинские деревни»). Библейское Общество практически превращалось в особое «ведомство», и вырабатывалось особое ведомственно-библейское лицемерие, достаточно слащавое и неприятное. Однако не следует и преувеличивать эти темные стороны. Созидательные последствия библейской работы не менее очевидны и достоверны. И с Библейским обществом был сразу же связан ряд других «человеколюбивых» начинаний, отчасти тоже английского образца, но тем не менее живых и нужных. Особого упоминания требует издательская деятельность княгини С. С. Мещерской, обычно переводившей или приспособлявшей для народного чтения брошюры или памфлеты, изданные т. наз. **Religious-Tract-Society**, основанного в 1799 году (т. наз. «Мейеровские» брошюры, от имени книгопродавца Мейера, бывшего и корреспондентом Британского Библейского общества в Санкт-Петербурге). Можно спорить о степени доступности и пригодности этих брошюр, «сочиненных некоторою благочестивой дамою», для «простого народа» (впро-

чем, было издано и кое-что оригинальное – выборки из Святителя Тихона и из проповедей митр. Михаила). Но принципиальную важность этого начинания вряд ли можно оспаривать. То же приходится сказать и о заведении школ по «Ланкастерской» системе. Еще важнее было заведение «Императорского человеколюбивого Общества», работа в тюрьмах (срв. деятельность В. Веннинга, члена Лондонского общества попечения о тюрьмах, основавшего подобное общество и в Санкт-Петербурге в 1819 г.).

Все это было проявлением одного и того же английского влияния. И эта волна англосаксонской *Non conformity* сливалась с волной немецкого пиетизма и старого масонского мистицизма. Из прежних масонских деятелей в Библейском обществе усердно участвовали Кошелев, З. Карнеев, Лабзин, Ленивцев. В Московском отделе к этой группе принадлежал Бантыш-Каменский²⁶, этот «белый монах, светский архиерей», как его остроумно определяет Вигель. Может быть, такое определение еще больше подходит к самому князю Голицыну, который и сам себя чувствовал именно неким «светским архиереем», тем более значительным оттого. Издательская деятельность Лабзина была, во всяком случае, согласована с работами Библейского общества, – и его издания распространялись обычно именно через налаженный аппарат Библейского общества, так что легко и естественно могли быть приняты в качестве рекомендуемого от самого Общества комментарии к его собственным изданиям. Рассылка этих книг облегчалась и тем, что в Почтовом департаменте главноначальствовал также Президент Библейского общества и Министр «сугубого» ведомства, а среди чиновников почтового ведомства редкий не был включен или хотя бы вписан в какую-нибудь ложу или отдел. Это издание «мистических» книг видными членами Библейского общества ложилось роковой тенью и на само библейское дело. Не без поводов Библейское общество могло представляться учреждением двусмысленным. В составе Общества, и притом в положениях или ролях руководящих и ответственных, было слишком много людей крайнего образа мыслей, которые даже и не скрывали своих надежд и намерений. По уставу и по замыслу Библейское общество должно

было быть всеконфессиональным, так, чтобы все «конфессии» были в нем представлены как равно владеющие святыней Слова Божия. На деле само Библейское общество становилось какой-то новой конфессией или сектой, по крайней мере, – психологически, с особой кружковой, эзотерической и экзальтированной психологией. Стурдза не без основания говорил о некоей «англо-русской секте» (*la secte anglo russe*) и называл Библейское общество «экзотическим». Многие видные члены Библейского общества участвовали в кружке или «духовном союзе» Татариновой, в частности, В. М. Попов, секретарь Библейского общества.

Веротерпимость и всеконфессиональность слишком часто обертывались покровительством сектантам (особенно духовоборам и молоканам, даже и скопцам, – в этой среде хорошо расходились «мистические» книги, особенно Юнг-Штиллинг и Эккартсгаузен; срв. библейскую секту «духоносцев», основанную на Дону Котельниковым). И во всяком случае, слишком часто тогда декламировали против «наружной церковности» в надежде сорвать эти «обветшавшие пелены» с истинного и внутреннего христианства. У Юнга-Штиллинга можно было прочесть и о «тьме нелепостей и суеверий, называемых Греко-Католическим Восточным исповеданием», которую подобает разогнать «светом Божественной книги». Уже одна эта административная навязчивость библейских предприятий не могла не раздражать. Свободное обсуждение Библейского дела не входило в виды тогдашнего правительства. И оно само было виновато, если у многих создавалось впечатление, будто под покровом санкций административных, цензурных и полицейских, правительством готовится какой-то сверхконфессиональный переворот, на который согласие будет также вымогаться и вынуждаться. Редкие попытки критически высказаться встречали столь бурное противодействие властей, что подозрения могли только сгущаться.

В этом отношении особенно характерно дело Иннокентия Смирнова (1784–1819), тогда архимандрита и ректора Санкт-Петербургской семинарии. Иннокентий с 1815 года был членом и директором Библейского общества, принимал участие в переводческом комитете; и даже в Пензе, уже после высылки, поднял

вопрос о мордовском переводе. Искренняя и крепкая дружба связывала его с кн. Мещерской. И был он человек сердечного благочестия и строгой духовности, любил странников и юродивых. Его смущал только этот дух притязательного всеконфессионализма, которым воодушевлялись всего более Лабзин и сам Голицын. В конце 1818 года Иннокентий, в качестве духовного цензора, разрешил к печати книгу некоего Евстафия Станевича «Разговор о бессмертии души над гробом младенца». Грек по крови, Станевич воспитан был в России, вполне обрусел, был фанатическим приверженцем Шишкова и членом «Беседы», но вместе и почитателем Юнга и других англицких писателей. Книга его, как о ней отзывался Стурдза, была «сочинение слабое, но безгрешное». Вся умышленная острота книги была в откровенном осуждении идей «Сионского Вестника» и подобных, и еще в резких намеках на двоящиеся намерения «сугубого министерства». Филарет говорил впоследствии об этой книге: «В ней заключалось много выражений слишком оскорбительных для предрержащей власти и вообще для духа правления того времени». Потому Филарет и остерегал Иннокентия от пропуска этой книги, но тот не послушался. Это было принято именно как вызов.

Книга Станевича была остановлена и изъята по Высочайшему повелению, спешно испрошенному Голицыным, и автор был выслан из столицы в 24 часа. Любопытно, что и освобождена от ареста книга Станевича была тоже по Высочайшему повелению, уже в 1824 году, после падения Голицына, что и помечено во втором издании.

Иннокентий, несмотря на заступничество митр. Михаила, был тоже удален из Санкт-Петербурга при первом же благословенном случае в почетную ссылку, назначенный без ведома Синода по единоличному представлению Голицына на освободившуюся кафедру в Оренбург. Только с большим трудом удалось изменить это назначение, и Иннокентий был назначен в Пензу. Здесь через несколько месяцев он скончался от нервного потрясения и горькой тревоги.

Очень показательны пункты суждения Голицына о книге Станевича. «К суждению о бессмертии души привязано защи-

щение Восточной церкви, тогда как никто на нее не нападает, и ежели бы что подобное случилось, то не частному человеку брать на себя сие защищение. Автор, понимая превратно, не чувствует, что может привести умы в беспокойство, что подлинно Церковь в опасности». Конечно, именно с тем книга Станевича и была написана, чтобы посеять такую тревогу. «Судит, кто более прав, святой Иоанн Златоуст или святой Августин, и отдает преимущество Златоусту только потому, что он Восточной церкви, хотя в проповедях и в сочинениях духовные особы часто указуют на Августина». Еще характернее: «Автор опорочивает такие книги, кои гражданская цензура пропустила, как, напр., сочинения Дютуа, и именно Христианскую философию, и опасается, что и Божественная философия не вышла бы, которая однако же выходит на русском языке и напечатана изданием Вашего Величества». И, наконец: «Под видом защищения наружной церкви вооружается против внутренней, т. е. хочет отделить тело от души». Отсюда вывод: «Одним словом, книга сия совершенно противна началам, руководствующим христианское наше правительство по гражданской и духовной части». Утверждая доклад Голицына, Государь выразил надежду, «что впредь Комиссия духовных училищ возмет меры, чтоб сочинения, ищущия истребить дух внутреннего учения христианского, никоим образом не могли выходить из ее цензуры». Это было очень ясное и откровенное заявление.

Важно отметить, что беспокойство захватывало и людей, вполне сочувствовавших библейскому делу и соучаствовавших в нем. Таков был, напр., Михаил (Десницкий), тогда митрополит Новгородский, человек теплого благочестия и мистического склада, из воспитанников Новиковской семинарии. В свое время он выдвинулся как проповедник для простого народа, будучи приходским священником в Москве. Вопросы внутренней жизни были предметом его преимущественного внимания, он призывал уйти из Египетского рассеяния в «пустыню внутреннего уединения». Говорил он просто и сердечно, и очень любил проповедовать. В Синоде митр. Михаил возмущался всего больше самоуправством Голицына в делах церковного управ-

ления. И, конечно, никак не мог одобрить той истерической и сектантской экзальтации, которой так увлекались Голицын и другие, – в проповедях Линдля и Госснера²⁷, или в писаниях пиетистов, или даже в «проказливых таинствах Михайловского замка» (как остроумно Вигель называет радения Татариновского кружка). Митр. Михаил скончался уже в 1824 году, усталый и истощенный в борьбе со «слепотствующим министром». Незадолго перед смертью он написал Государю откровенное письмо, предостерегая, что Церковь в опасности и в гонении, – Государь получил это письмо в Лайбахе, когда митрополита уже не было в живых. Молва называла Голицына «убийцей митрополита». Очень характерно, что против Голицына и против его режима выступали и такие люди, как Михаил. «Пустота и сиротство им оставленное велико», – писал тогда Филарет, бывший викарием Михаила. И молился, «чтобы Господь даровал нам человека с духом и силою Илииною, ибо надобно проповедовать покаяние и суд, и с любовью и терпением Христовым, ибо надобно милловать и утешать, без надежды собственного утешения».

Эти тревоги о засилии и самоуправстве «ложных» мистиков были прелюдией к открытому «восстанию» против Библейского общества, против русской Библии в особенности. «Но что простираться вдаль. Библейские общества не заменяют ли уже некоторым образом видимую церковь? Трудно ли уразуметь, что смешение в их собраниях всех вероисповеданий христианских есть только образец той всеобщей религии, которую они затевают?».

Это «единое сословие библейское» многим представлялось уже какой-то противо-Церковью. Библейское общество слишком напоминало «тайные общества», – «и есть то же у методистов²⁸, иллюминатов²⁹, что франкмасонов ложа». Архим. Фотий выражался еще более решительно: «И готовили враги какую-то библейскую религию ввести, смесь вер сделать и православную веру Христову утеснить». Эта «новая» вера казалась ему прямым обманом. «В наше время во многих книгах сказуется и многими обществами и частными людьми возвещается о какой-то новой религии, якобы предоставлен-

ной для последних времен. Сия новая религия, проповедуемая в разных видах, то под видом нового света, то нового учения, то пришествия Христа в Духе, то соединения церквей, то под видом какого-то обновления и якобы Христова тысячелетнего царствования, то внушаемая под видом какой-то новой истины, есть отступление от веры Божией, Апостольской, отеческой, православной. Эта новая религия есть вера в грядущего антихриста, двигающая революцией, жаждущая кровопролития, исполненная духа сатанина. Ложные пророки ее и апостолы – Юнг-Штиллинг, Эккартсгаузен, Гион, Бёме, Лабзин, Госнер, Фесслер, методисты, гернгутеры».

Во всех этих пугливых догадках и подозрениях, однако, не все было напрасным. Поводов и оснований тревожиться было более чем достаточно. Духовная обстановка не была здоровой, во всяком случае. Но случилось так, что это полуоправданное «восстание» обернулось нечестной придворной интригой, и тревога разрешилась болезненным припадком. Чувство меры и трезвая перспектива были потеряны. В разыгравшемся споре и борьбе обе стороны были только полуправы, и обе были очень виноваты.

6. О русском библейском переводе открыто заговорили впервые в 1816 году. Голицын, как президент Российского Библейского общества, получил Высочайшее изустное повеление, «дабы предложил Святейшему Синоду искреннее и точное желание Его Величества доставить и россиянам способ читать Слово Божие на природном своем российском языке, яко вразумительнейшем для них славянского наречия, на коем книги Священного Писания у нас издаются». Предполагалось при этом, что новый перевод будет издаваться со славянским текстом совокупно, как еще раньше уже было выпущено Послание к Римлянам, с дозволения Синода (имелась в виду книга архиепископа Мефодия Смирнова, перевод и толкование; первое издание еще в 1794 г., третье в 1815 г.).

«Само собою разумеется, что церковное употребление славянского текста долженствует остаться неприкосновен-

ным». Российский перевод назначался только для приватного употребления, для чтения дома.

Голицын в оправдание предположенного перевода на современный язык ссылался, между прочим, и на то, что в подобных изъясненным здесь обстоятельствах в церкви греческой патриаршей грамотой одобрено народу чтение Священного Писания Нового Завета на новейшем греческом наречии, вместо древнего (сама грамота патр. Кирилла была припечатана в отчете Российского Библейского общества еще за 1814 г.).

Синод не принял на себя руководства библейским переводом и не взял за него ответственности на себя, – может быть, такой образ действий был и подсказан свыше. Перевод был отдан в ведение Комиссии духовных училищ, которой надлежало избрать надежных переводчиков в местной духовной академии. Изданный перевод должен был быть от Р. Библейского общества. Перевод был поставлен под охрану Высочайшего имени. Замысел принадлежал самому Государю или был ему приписан. «Не токмо одобряет все споспешествующее сему спасительному делу, но и одушевляет деятельность Общества внушениями собственного сердца. Он сам снимает печать невразумительного наречия, заграждавшую донныне от многих из Россиян евангелие Иисусово, и открывает сию книгу для самых младенцев народа, от которых не ея назначение, но единственно мрак времен закрыл оную». Правду сказать, «невразумительное наречие» закрывало Библию не столько от народа, сколько именно от высшего круга, от самого императора, прежде всего, – он сам привык читать Новый Завет по-французски (в известном переводе Де-Саси), и не изменил этой привычки и с изданием «российского» перевода.

Ведение перевода от Комиссии духовных училищ было поручено Филарету, тогда архимандриту и ректору Санкт-Петербургской Академии, и он имел избрать переводчиков по своему усмотрению. Считалось, что перевод производится при Академии. Филарет сам взял на себя Евангелие от Иоанна. От Матфея переводил Павский, от Марка архим. Поликарп (Гайтанников), тогда ректор Санкт-Петербургской семинарии, а вскоре и Московской Академии, и от Луки архим. Моисей

(Антипов-Платонов), ректор Киевской семинарии, а потом и Академии, бывший перед тем бакалавром в Санкт-Петербурге, впоследствии Экзарх Грузии. Работа отдельных сотрудников пересматривалась и сверялась в особом комитете из членов Библейского общества, – в нем участвовали митр. Михаил (Десницкий), вполн. митрополит Санкт-Петербургский, Серафим (Глаголевский), тоже будущий митрополит, Филарет, Лабзин, В. М. Попов, директор департамента в «двойном министерстве» и секретарь Библейского общества, человек крайних мистических взглядов, переводчик Линдля и Госнера, член кружка Татионовой, окончивший жизнь свою в Зилантовом монастыре в Казани как заточенный, «кроткий изувер», как его остроумно называет Вигель. Этот неожиданно пестрый состав наблюдающего комитета очень характерен.

Правила для перевода были составлены Филаретом, это сразу чувствуется уже в их стиле. Переводить надлежало с греческого, как первоначального, преимущественно перед славянским, с тем, чтобы в переводе удерживать или употреблять слова славянские, «есть ли они ближе русских подходят к греческим, не производя в речи темноты или нестройности», или если ответственные русские «не принадлежат к чистому книжному языку». В переводе всего важнее точность, затем ясность, наконец, чистота. Очень характерны некоторые стилистические директивы. «Величие Священного Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славянским словам и выражениям ради мнимой их важности». Еще важнее другое замечание. «Тщательно наблюдать должно дух речи, дабы разговор перелагать слогом разговорным, повествование повествовательным, и так далее».

Эти положения литературным «архаистам» показались дурной стилистической ересью, и это был один из решающих моментов взволнованного «восстания» или интриги против русской Библии в 20-х годах.

Русское Евангелие было закончено и выпущено в 1819 году, и весь Новый Завет уже в 1820-м. Сразу же был начат русский перевод и Ветхого Завета. Прежде всего была переведена

Псалтырь и выпущена отдельно, – один российский текст, без славянского, – в январе 1822 года. В то же время началась работа над Пятикнижием. Филарет в своих «Записках на книгу Бытия» (первое издание уже в 1816 г.) всюду дает библейский текст в русском переводе, с еврейского. К переводческим работам были привлечены и вновь открытые Академии: Московская и Киевская, также и некоторые семинарии. Сразу же встал трудный и сложный вопрос о соотношении еврейского и греческого текстов, о достоинствах перевода Семидесяти, о значении Масоретских чтений, – и эти вопросы обострялись тем, что всякое отступление от Семидесяти означало практически и расхождение со славянской Библией, остававшейся в богослужебном употреблении, а потому нуждалось в нарочитых оправданиях и оговорках. Для начала вопрос был решен слишком просто. В основу был положен еврейский (масоретский) текст, как «подлинный», а в объяснение расхождений со славянской Библией было составлено особое предисловие, убедительное и для незнающих древних языков. Составил его Филарет, и подписано оно было митр. Михаилом, митр. Серафимом, тогда еще Московским, и самим Филаретом, тогда архиепископом Ярославским. Окончательная корректура Пятикнижия была поручена о. Герасиму Павскому. Печатание и было закончено в 1825 году, но – по изменившимся обстоятельствам – издание не только не было выпущено в свет, но было арестовано и вскоре сожжено. Само библейское дело было остановлено, и Библейское общество закрыто и запрещено.

Этот злополучный финал библейского начинания требует объяснения. Русский перевод Библии в общем привлек к себе внимание и сочувствие. Вслух и открыто было сказано и написано много похвальных, пылких, восторженных слов. Не все они были искренними, было очень много официальной риторики и прямой лести. Но немало было сказано и слов от самого сердца и с полным убеждением. Издание русской Библии отвечало несомненной потребности, утоляло действительный «глад слышания слова Божия», как выражался Филарет. И вспомним, еще ведь Тихон Задонский прямо говорил о необхо-

димости русского перевода. Перевод Российского Библейского общества не был безупречен, конечно. Но трудности и погрешности перевода были таковы, что исправить их можно было только через гласное обсуждение и широкое сотрудничество, а никак не через испуг, запрет или подозрение.

Строго говоря, подлинным предметом тревог и нападения был князь Голицын, «мирской человек в еретическом платье», а не русская Библия. В окончательном «восстании» против Библейского общества и дела соединились люди, вряд ли очень близкие или похожие один на другого по душевному складу и стилю. Идеология всей антибиблейской интриги принадлежит двоим – архимандриту Фотию и адмиралу Шишкову. Здесь было собственно две разных идеологии.

Архимандрит Фотий (в миру Петр Спасский, 1792–1838) очень типичен для своей взбаломученной и смутной эпохи, для всей этой тогдашней подозрительной неразберихи. Изуверный обличитель мистических и прочих зловерных происков, Фотий был при этом человек того же психического склада, что и его противники, и страдал тем же экстатическим недугом. Фотий написал впоследствии свою автобиографию, – очень убедительный и очень жуткий автопортрет. Перед нами экстатик и визионер, почти что вовсе потерявший чувство церковно-канонических реальностей, и тем более притязательный, совсем не смиренный. Это образ самозванного харизматика, очень самомнительного и навязчивого, всегда создающего вокруг себя атмосферу какого-то изолирующего возбуждения. Это типический образ прелести, страшный закоулок или тупик ложного аскетизма. Фотий весь в душевности, весь во впечатлениях и переживаниях, у него нет ни духовной перспективы, ни подлинной глубины, ни созерцательного размаха. Он весь в испуге и в страхах, – он прячется, боится гласности, – и если наступает, то именно с перепуга. В этом ответ на трудный вопрос о его искренности. Нет, он не был нечестным лицемером, он целен в своих действиях и разоблачениях, – он восставал на Библейское общество в действительной уверенности, что борется с самим Велиаром («архангельское подвизание»). Но для

такого типа изуверов действительно характерно это своеобразное самомнение, самочувствие пророка, призванного или посланного, самочувствие чрезвычайной миссии или посольства, некий экстатический эгоцентризм. Скорее можно говорить об одержимости, чем о лицемерии. Во всяком случае, всего менее слышится в неистовых воззваниях и выкриках Фотия голос церковной старины или древнего предания. Он для этого слишком мало знал, с отеческими и даже аскетическими творениями был мало знаком, и на них почти не ссылается. «Святых отец не имею, – писал он сам, – одну святую Библию имею и оную читаю». В этом отношении Фотий не отступает от привычек тогдашнего «библейского» времени. Фотий не был и строгим ревнителем или хранителем церковных обычаев и преданий. Он любил все делать по-своему, потому и ссорился постоянно с церковными властями. Аргументирует он обычно от личных прозрений и вдохновений, видений, явлений, снов. Фотий был не столько суеверен, сколько был изувер.

Фотий учился в Петербургской академии, «под тонким взором архим. Филарета», – и не доучился по болезни. Это был какой-то пароксизм страхов и душевное изнеможение. Фотий смутился и разбился о тогдашний общественный мистицизм. Юнга-Штиллинга слишком много читали многие в Академии, ядовитые книги этого враня и богоотступника. «В академии было позволено читать вновь вышедшие сочинения, как то: Штиллинга, Эккартсгаузена и прочие романические и вольномысленные книги. Выходили споры о тысящелетнем царствовании на земли Христа, о вечности мучений и других вещах духовных; некоторые любили уклонение от Священного Писания, а другие таинственность везде находить. Святых отцов не давали читать из академической библиотеки, ибо никто совета не подавал и примера. Толковники на Священное Писание были рекомендованы и выдаваемы немецкие и прочие иноверные, более ко вреду, нежели на все полезные».

Фотий растерялся в такой обстановке. Однако, немало и научился здесь за тот год с небольшим, что пробыл в Академии. Вряд ли не здесь именно научился и приучился он «таинствен-

ность всюду находить». И вряд ли не здесь заразился этой тогдашней болезненной модой толковать Апокалипсис, и по апокалиптическим текстам, как по знакам, разгадывать современность, – и когда его действительные или воображаемые враги вычитывали отсюда Тысячелетнее царствие, он всюду разгадывал Антихриста. «Теперь дрова уже подкладены, и огонь подкладывается».

Выйдя из Академии, Фотий поступил учителем в Невское училище и был здесь под смотрением ректора Иннокентия. В 1817 году Фотий принял монашеское пострижение и сразу же был определен законоучителем во 2-ой кадетский корпус. Поле наблюдений расширилось. Фотий продолжал собирать обличительные материалы, – перечитывал и обзревал зловерные книги, вновь печатанные, «и особенно явно и сокровенно революционные и злодейские». Подбор и перечень оказался у него довольно пестрым и беспорядочным. Сюда входили и книги материализма английского, и книги сквернословия французского, масонские и магические, немецкие философские, волшебской Бёме, Штиллинга и подобные «книги бесовские», «революционные, злые», «худые, масонские», «масон-еретик» Фенелон и «скверная жена французская» Понша, и прочие, «излагающие учение методистов и квиетистов³⁰, т. е. того же якобинства и философии личиной христианства закрытые».

К «новоученым» духовным лицам у Фотия навсегда осталось глубокое недоверие: «не было даже ни единого сотрудника к тому годного, всяк был готов продать истину». На этом фоне является затем и русская Библия.

Сперва Фотий действовал против действительных масонов, – как сам он говорит, «действовал с опасностью жизни против Сионского Вестника, Лабзина, лож масонских и ересей, старался ход расколов их остановить». Во многом Фотий был прав, но отзывался он на все соблазны в каком-то истерическом надрыве, и потому скорее раздражал, чем убеждал. И была у него какая-то экстатическая мнительность, искажавшая и верные наблюдения примесью воображаемых и незримых черт. Митр. Михаил поручил Иннокентию успокоить Фотия. Иннокентий вряд ли не разволновал его еще более своими собственными

горькими речами о сетях бесовских. Фотий впоследствии написал «Житие» Иннокентия, которого считал своим учителем, но в нем он стилизовал действительного Иннокентия под самого себя или под свой воображенный идеал. Иннокентий был в действительности много тоньше и глубже, хотя и не было у него достаточно самообладания и терпения. Фотия вскоре нашли слишком шумным для столицы, и его услали в Новгородское удаление, настоятелем сперва в Деревяницкий монастырь, затем в Сковородский, наконец и в Юрьев архимандритом. К этому именно времени и относится знакомство и сближение Фотия с графиней А. А. Орловой, – этот решительный факт его жизни. Неожиданным образом, именно в эти же годы и через «графиню Анну» Фотий сближается и с князем Голицыным. Сохранились их письма, они имеют сердечный и задушевный характер. Фотий в своей «автобиографии» вспоминает о долгих и длинных беседах своих с Голицыным, у Орловой, иногда даже до девяти часов кряду, и подчеркивает, что Голицын горячо полюбил его и был готов исполнить любую его просьбу. По подлинным письмам Голицына мы можем судить, что Фотий не преувеличивал. И он сумел примирить на время Голицына и митр. Серафима. Голицын увлекался Фотием как Златоустом и «юным старцем» (Фотию было тогда с небольшим только 30). И Фотий не скрывал своих дружеских чувств: «А ты и я – два, как тело и душа, как ум и сердце; одно мы, ибо Христос посреде нас».

«Восстание» вспыхнуло в 1824 году. Филарет так вспоминал о нем. «Восстание против министерства духовных дел и против Библейского общества и перевода священных книг образовали люди, водимые личными видами, которые чтобы увлечь за собою других добронамеренных, употребляли не только изысканные и преувеличенные подозрения, но и выдумки и клеветы». Нет нужды много говорить об участии в этой интриге Аракчеева. Для него это был сходный повод и средство удалить от власти и правительственного влияния соперника, сильного личной связью с Государем. Предлогом и поводом к решительным действиям был взят русский перевод книги Госнера «О Евангелии от Матфея» (в немецком подлиннике книга называ-

лась: Geist des Lebens und der Lehre Jesu Christi, in Betrachtungen und Bemerkungen ueber das ganze Neue Testament, Ibd., Matthaus und Marcus). Это был только повод, так как сама книга ничем не выделялась из ряда многочисленных тогдашних назидательно-пиетических изданий. Фотий несколько раз писал Государю об опасности, вполне в лихорадочном стиле. Он писал в сознании и убеждении, что послан и посвящен во свидетельство, на защиту осажденной Церкви и Отечества. В Вербное воскресенье был послан к нему Ангел Божий, – предстал ему во время сна, имел в руке книгу разгнутую, а по ней было сверху начертано в ряд: «Сия книга составлена для революции и теперь намерение ея революция». Оказалось, то было «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова» (перевод с французского, вышел еще в 1820 году; переводчик, И. И. Ястребцов, служил в Комиссии духовных училищ, правителем дел). «Весть к отступлению от веры Христовой и к перемене гражданского порядка по всем частям», – так Фотий определяет основную идею этой лукавой и нечестивой книжицы. «Революция» была единственным доводом, которым еще можно было поколебать «двойное министерство» в глазах Александра I, – Фотий прямо об этом говорит: «На него таковое политическое действие и умышление больше имело влияния, нежели самое благо Церкви всея». В религиозном отношении Александр был вряд ли не радикальнее самого Голицына. Фотий свидетельствовал: «Пребывая в сем граде полтора месяца, я вслед за Госнером тайно назирал и узнал, что он для приуготовления революции умы вызван учить и всячески так огражден, что никто не смеет его и коснуться: он вызван потому, что из нашего духовенства правоверного никого не нашлось способного к умыслам».

Письма Фотия заинтересовали Государя именно своим истерическим апокалиптизмом. Потому и захотел он видеть Фотия лично. Перед тем был у него митр. Серафим. После аудиенции у Государя Фотий дважды встречается с Голицыным, и на втором свидании его проклинает. «Фотий стоит у святых икон: горит свеча, святые тайны Христовы предстоят, Библия раскрыта (Иерем. XXIII глава). Входит князь и образом яко

зверь рысь является (Иерем. гл. V, ст. 6³¹); протягивает руку для благословения. Но Фотий ему не давая благословения, говорит тако: в книге «Таинство креста» под твоим надзором напечатано: духовенство есть зверь, а я Фотий из числа духовенства есмь иерей Божий, то благословить тебя не хочу, да тебе и не нужно оно (дал ему прочесть Иерем. гл. XXIII). Но кн. Голицын не хотел и убежал, но Фотий в след растворенной двери закричал: если не покаешься, то попадешь в ад».

Так рассказывает сам Фотий. Шишков в своих «Записках» прибавляет: «Фотий вслед ему кричал: анафема! да будешь проклят». В этот же день был дан рескрипт о высылке Госнера за границу и о сожжении русского перевода его книги рукою палача, с тем чтобы переводчики и цензоры были преданы суду. Фотий очень боялся гнева царя за свою дерзкую анафему, но продолжал посылать во дворец свои воззвания, — одно с изложением как «плана разорения России», так и «способа оный план вдруг уничтожить тихо и счастливо». Вопрос о Библейском обществе здесь был поставлен со всей остротой. «Библейское общество уничтожить под тем предлогом, что уже много напечатано Библий, и оно теперь не нужно». Министерство духовных дел упразднить, а другие два отнять от настоящей особы. Кошелева отдалить, Госнера выгнать, Фесслера изгнать и методистов выгнать, хотя главных.

И Фотий снова ссылается на вдохновение. «Провидение Божие теперь ничего более делать не открыло. Повеление Божие я возвестил: исполнить же в Тебе состоит. От 1812 года до сего 1824 ровно 12 лет. Бог победил видимого Наполеона, вторгшегося в Россию. Да победит Он духовного Наполеона лицом твоим». В ближайшие дни затем Фотий и еще не раз писал и пересылал свои взбудораженные «хартии» к Государю. «Тайна беззакония великая, страшная деется, я и открываю тебе, о, сильный крепостию и духом Божиим». Цель была достигнута. 15 мая 1824 года Голицын был уволен, «сугубое министерство» упразднено и разделено по-прежнему. Впрочем, Голицын не впал при этом в немилость, и личного влияния не потерял, даже и после смерти Александра. Министром отделенного министер-

ства народного просвещения был определен престарелый адмирал Шишков, – «вырыли из забвения полумертвого Шишкова». И Шишков, хотя уже и не был министром духовных дел, по инерции продолжал политику «сугубого министерства», только с обратного конца, и настойчиво вмешивался в дела Синода.

Религиозные воззрения самого Шишкова не отличались большой определенностью. Это был сдержанный вольнодумец XVIII века, ограничивавший свой рационализм только народно-политическими соображениями. Даже по свидетельству лиц, к нему расположенных и близких, был он причастен «мнений, подходящих близко, если не совершенно следующих сочинистству». Фотий о нем выражается уклончиво: «Церкви православной ревнитель, по ко ли ку и мел све де н и я». Фотий хорошо знал, что эти «сведения» были очень скудными и относились больше к положению Церкви в государстве, где она призвана быть опорой и оплотом против мятежа и революции.

Однако по Библейскому делу у Шишкова было свое и очень твердое мнение. Для него сама мысль о переводе Библии представлялась злейшей ересью, – но это была, прежде всего, «литературная ересь» (по остроумному замечанию Свербеева). Ибо Шишков отрицал само существование русского языка, – «как будто бы некий особый», – говорил он в недоумении. «У нас славянский и русский язык один и тот же, он различается только на высокий и простой», – это была основная религиозно-филологическая теза Шишкова. Литературный или разговорный русский язык, в его представлении и понимании, есть «только простонародное наречие» единого славено-русского языка. «Чтож такое русский язык отдельно от славянского? Мечта, загадка!.. Не странно ли утверждать существование языка, в котором нет ни единого слова». Ибо словарь в обоих стилях или «наречиях» один и тот же. «Мы не иное что под славенским языком разумеем, как тот язык, который выше разговорного и которому, следственно, не иначе можно научиться, как из чтения книг; он есть высокий, ученый, книжный язык». В последнем счете Шишков различает два языка: «язык веры» и «язык страстей» – или «язык Церкви» и «язык театра». Библей-

ский перевод и представлялся Шишкову «перекладкою» Слова Божия с наречия высокого и важного на этот низкий стиль, на этот язык театра и страстей. Это было умышленным умалением священного достоинства Библии, думал он. Отсюда именно все его хлопоты «о наблюдении Православия в слоге». И к тому же перевод был сделан небрежно («был брошен несколькими студентами академии, с приказанием сделать оный как можно скорее»). Отступление русского перевода от славянского наводит тень на этот привычный и освященный церковным употреблением текст, внушает к нему недоверие. «Гордость какого-нибудь монаха или хвастуна ученого скажет: так по-еврейски. Да кто меня уверит, что он знает всю силу еврейского столь мало известного языка, на котором писано сие в столь отдаленные веки». Он имел в виду при этом вряд ли не самого Филарета.

Довольно часто Шишков выражается так, точно именно славянский язык был оригинальным языком Священного Писания: «Как же дерзнуть на перемену слов, почитаемых исшедшими из уст Божиих». В этих религиозно-филологических рассуждениях Шишков был не один. Любопытно, что вполне отрицательно к русскому переводу отнесся и Сперанский, и по схожим мотивам. Язык и ему показался «простонародным», не столь выразительным и точным. Не лучше ли было бы приучить всех к славянскому языку? Дочери Сперанский советовал в трудных случаях обращаться к посредству английского перевода, но не русского. Подобным образом рассуждали и многие другие (срв., напр., у барона Штейнгеля, декабриста, о русской Библии: «Подрывает доверие к одной из священных книг, чтимых в Церкви»).

Особый умысел Шишков открыл еще в том, что к выпуску был приготовлен отдельный том Пятикнижия Моисеева, «отдельно от книг пророческих». В действительности это был первый том полной русской Библии, предназначенный к выпуску прежде томов последующих, для скорости. Шишков догадывался, — не с тем ли это задумано и сделано, чтобы подтолкнуть простой народ к совращению в ересь молоканскую или просто в иудейство. Как бы не понял кто обрядового закона Моисеева в буквальном смысле, в частности, установление

субботы, – не следует ли оговорить, что все это только прообразы и прошедшие тени. С поддержкой митр. Серафима Шишкову удалось добиться, чтобы это русское Пятокнижие было сожжено на кирпичных заводах Невской лавры. Впоследствии и Филарет Киевский с содроганием и ужасом вспоминал об этом истреблении Священных книг.

Шишков не видел никакой нужды распространять Библию среди мирян и в народе, – «может ли мнимая надобность сия, уронив важность Священных Писаний, производить иное, как не ереси и расколы». Не унизительно ли будет для Библейского достоинства иметь Писание в домах.

«Что же из этого последует?.. Употребится страшный капитал на то, чтобы Евангелие, выносимое с такой торжественностью, потеряло важность свою, было измарано, изодрано, валялось под лавками, служило обверткой каких-нибудь домашних вещей и не действовало более ни над умами, ни над сердцами человеческими». И даже еще решительнее: «Чтение священных книг состоит в том, чтобы истребить правоверие, возмутить Отечество и произвести в нем междоусобия и бунты». Шишков верил, что Библейское общество и Революция есть одно.

Вполне последовательно, Шишков возражал и против перевода на другие языки: татарский, турецкий, – кто же поручится за верность перевода? Шишков опасается и толкования Библии. Кто же будет объяснять Писание, когда эти книги станут так распространены и доступны? «Рассеиваемые повсюду в великом множестве Библии и отдельные книги Священного Писания, без толкователей и проповедников, какое могут произвести действие. При сем необузданном и, можно сказать, всеобщем наводнении книгами священного писания, где найдут место правила апостольские, творения Святых отцов, деяния священных соборов, предания, установления и обычаи церковные, одним словом – все, что доселе служило оплотом Православию. Все сие будет смято, попорано и ниспровергнуто».

С той же точки зрения Шишков усматривал злостное покушение в издании «Катехизиса», – к чему было так много экземпляров печатать, как не для распространения нечистой

веры (отпечатано было всего 18 тыс. экз.). Всего больше Шишкова пугал здесь опять-таки русский язык. «Неприлично такому молитвам, как Верую во единого Бога и Отче наш, быть в духовных книгах переложенным на простонародное наречие». Катехизис, составленный Филаретом, (первоначально поручение дано было митр. Михаилу) был выпущен с одобрения Синода и по Высочайшему повелению в 1823 году. В конце 1824, «по отношению министра Просвещения», и под прикрытием Высочайшего имени, Катехизис был изъят из продажи. Кстати, и тексты Писания были приведены в Катехизисе по-русски. Против этого изъятия Катехизиса сразу же заявил протест Филарет, и открыто поставил вопрос о православии. «Если сомнительно Православие Катехизиса, столь торжественно утвержденного Святейшим Синодом, то не сомнительно ли будет Православие самого Святейшего Синода»

Митр. Серафим в своем ответе Филарету настаивал, что вопрос о Православии не подымался, и о Православии никакого сомнения и спору нет. Остановлен-де Катехизис только из-за языка текстов и «молитв». И Серафим продолжает, но не без двоящихся мыслей. «Вы спросите, почему русский язык не должен иметь места в Катехизисе, а наипаче кратком, который предназначен для малых детей, незнакомых вовсе с славянским языком, а потому неспособным понимать истин веры, которые излагаются им на языке сем, тогда как он, т. е. русский язык, доселе удерживается в священных книгах Нового Завета и в Псалмах. На сей и на многие другие вопросы, которые по сему случаю сделать можно, я удовлетворительно ответить Вам никак не могу. Надеюсь, что время объяснит нам то, что теперь нам кажется темно. А время сие скоро, по моему мнению, настанет».

Этот ответ мог означать и то, что к новому ходу дел Серафим лично и активно непричастен, и то, что кажущаяся непоследовательность будет вскоре устранена распространением запрета и на русский Новый Завет, и на само Библейское общество. Во всяком случае, Серафим говорил прямую неправду, отрицая, что ставился вопрос о православии Катехизиса. Фотий прямо и открыто обзывал его еретическим, сравнивал

его с «канавной водой», и противопоставлял Катехизису давнее «Православное Исповедание». Кстати, именно в это время «Православное Исповедание» было переведено вновь, под смотрением лично близкого к Фотию князя С. А. Ширинского-Шихматова (вскоре иеромонаха Аникиты), – однако, перевод был остановлен духовно-цензурным комитетом, по заключению о. Гер. Павского. Если и не официально, то официозно и Катехизис был подвергнут разбору, – кажется, этот разбор был поручен прот. И. С. Кочетову, тогда законоучителю Царскосельского лицея (1790–1854, из магистров I курса Петербургской академии, был впоследствии настоятелем Петропавловского собора), и заключение было дано скорее не в пользу Катехизиса. Кочетов интересовался больше вопросами языка, чем богословием, и как филолог был членом Российской академии с 1828 года, а потом ординарным академиком (срв. его рассуждение «О пагубных следствиях пристрастия к иностранным языкам», в духе Шишкова, который и ввел его в Академию).

Очень критически отнесся к Катехизису и митр. Евгений, вызванный в то время к присутствию в Синоде. Симеон Крылов-Платонов, преемник Филарета в Твери и в Ярославле, называл Катехизис презрительно «книжонкой» и находил в ней неслыханное учение и «нестерпимую дерзость». Во всяком случае, обращение Катехизиса было восстановлено только в новом издании, после внимательного пересмотра, причем, все тексты и цитаты «вместо русского наречия предложены по-славянски», и сам язык изложения был нарочито приближен или приспособлен к славянской речи. Изменение в содержании были на этот раз, впрочем, только незначительные.

Шишков добивался от имп. Александра запрещения русских переводов и закрытия самого Библейского общества. Одни доводы он сам изобретал, другие ему подсказывались ревнителями, как Магницкий или А. А. Павлов (состоявший тогда за обер-прокурорским столом в Синоде, «славный воин 1824 года, как его называет Фотий). С Шишковым заодно действовал и митр. Серафим. Впрочем, митрополит действовал больше под внушением. Человек не смелый, Серафим не имел «достаточ-

ной светлости в понятиях», чтобы ответственно разбираться в водоворотах тогдашних слухов, страхов, увлечений, подозрений. Лично он настаивал бы только на удалении «слепотствующего министра». Все дальнейшие выводы были ему подсказаны и даже втеснены. В свое время Серафим учился в Новиковской семинарии, в Библейском обществе был деятельным членом, и в звании Минского архиепископа, и в должности Московского митрополита. В Москве на библейских собраниях он не раз произносил патетические речи. В Петербург он переехал уже в новых настроениях. С Голицыным сразу же разошелся. Ставши, по удалении Голицына от дел, президентом в Библейском обществе, митр. Серафим стал помогать у имп. Александра упразднения и закрытия библейских обществ вообще, с передачей всех дел, имущества и самого переводческого задания в Синодальное ведомство. Добиться этого удалось очень не скоро, только уже в новое царствование, под свежим впечатлением декабрьских событий, ответственность за которые Шишков уверенно возлагал именно на «мистиков». Однако, даже и в рескрипте о закрытии Библейского общества (от 12 апреля 1826 г.) была очень важная оговорка. «Книги Священного Писания, от Общества уже напечатанные на славянском и русском языке, равно и на прочих, жителями Империи употребляемых, Я дозволяю продолжать продавать желающим по установленным на них ценам». Даже Николай I не был готов следовать за Шишковым. На деле, впрочем, издания Библейского общества были изъяты из обращения, и только попечительные о тюрьмах комитеты продолжали из своих запасов снабжать Новым Заветом в русском переводе ссыльных и заключенных. Любопытно, что Шишкова в 1828 году заменил в должности «министра Просвещения» князь К. К. Ливен, бывший перед тем попечителем в Дерпте, видный и влиятельный деятель бывшего Библейского общества от самого его основания. Позже, в 1832 году, кн. Ливен стал во главе возобновленного немецкого Библейского общества. Князь Ливен принадлежал к секте моравских братьев. «Случалось, что присланный откуда-нибудь чиновник, с важным поручением, застанет его в зале, громко расппевающего псалмы перед налоем.

Он обернется к нему, выслушает его, но, не отвечая ему, продолжит свою литургию» (Вигель). Конечно, кн. Ливен был немец и протестант, и восстановлено было немецкое Библейское общество. Но ведь министерством он был призван управлять всероссийским. «Виды правительства» к этому времени, во всяком случае, опять переменились.

7. «Восстание» в 1824 году было поднято не против Библейского общества только, но против всего «нового порядка». Филарет Московский верно определил смысл этого «восстания» – «о б р а т н ы й х о д к о в р е м е н а м с х о л а с т и ч е с к и м ». И главным защитником «нового порядка» оказался в эти годы именно сам Филарет.

Филарет Московский прожил долгую жизнь (1782–1867). Буквально: от покоренья Крыма и до «великих реформ». Но был он человеком именно Александровской эпохи. Филарет родился в тихой и глухой Коломне. Он учился в старой дореформенной школе, в которой учили по латыням и по латинским книгам. Впрочем, в Троицкой Лаврской семинарии, где Филарет закончил свое школьное обучение и затем был учителем, дух протестантской схоластики был смягчен и умерен веянием того воцерковленного пиетизма, типическим выразителем которого был митр. Платон (Левшин). Ректор, архим. Евграф (Музалевский, Платонов), как вспоминал впоследствии сам Филарет, преподавал по протестантским пособиям, – «задавал списывать отмеченные статьи из Голлазия». Уроки в классе сводились к переводу и объяснению этих списанных статей. «Общие нам с протестантами трактаты, как то: о Святой Троице, об Искуплении и т. п., пройдены были порядочно; а другие, напр., о Церкви, совсем не были читаны. Образования Евграф не имел стройного, хотя увидел нужду изучать отцов и изучал их». Евграф был представителем переходного поколения. Он любил и увлекался мистическим толкованием Священного Писания («Царствие Божие не в слове, а в силе заключается»), старался переходить в преподавании на русский язык. Впоследствии он был ректором преобразованной Петербургской академии, но вскоре умер.

Филарет не был слишком суров, когда отзывался: «Богословию учил нас незрелый учитель по крайней мере с прилежанием». По личным воспоминаниям Филарет к этой «дореформенной» школе относился вполне отрицательно: «Что там завидного».

Сам Филарет вынес из школьного обучения блестящее знание древних языков и основательную стилистически-филологическую подготовку. Всем остальным он обязан был собственным дарованиям и самоотверженному трудолюбию. И впоследствии древние языки знал он лучше новых, а по-немецки и вовсе не научился. С основанием, в известном смысле, он любил называть самого себя самоучкой. Из тихого Лаврского приюта, обвеянного духом благочестивой мечтательности, новоначальным иноком иеродиакон Филарет в 1809 году был вызван в Петербург «для усмотрения» и для употребления во вновь образованных духовных училищах. Контраст был слишком резкий, переход был слишком внезапен. Странно показалось Филарету все в Петербурге, — «ход здешних дел весьма для меня непонятен», — признавался он тогда же в письмах к отцу. В Синоде его встретили советами читать «Шведенборговы чудеса», учиться по-французски, — повезли смотреть придворный фейерверк и маскарад, чтобы там, буквально «среди шумного бала», представить его синодальному обер-прокурору, кн. Голицыну. На всю жизнь запомнились Филарету эти первые петербургские впечатления. «Вот торопливо идет по двору какой-то небольшого роста человек, украшенный звездой и лентой, при шпаге, с треугольной шляпой и в чем-то, плащ не плащ, в какой-то шелковой накидке сверх вышитого мундира. Вот взобрался он на хоры, где чинно расположилось духовенство. Вертляво расхаживает он посреди членов Священного Синода, кивает им головой, пожимает их руки, мимоходом запросто молвит словцо тому или другому, — и никто не дивится ни на его наряд, ни на свободное обращение его с ними». Филарет был в первый раз в маскараде тогда, и не видал домино прежде. «Смешон был я тогда в глазах членов Синода, — вспоминал он, — так я и остался чудачком».

Филарета встретили в Петербурге не очень ласково и не сразу допустили к преподаванию в Академию. Но уже в на-

чале 1812 года он оказался ректором Академии и архимандритом, с настоятельством в Новгородском Юрьевом монастыре. Он выдвинулся, прежде всего, своим усердием и отличием «в проповедовании Слова Божия», своими «назидательными и красноречивыми поучениями об истинах веры», – как проповедник и стилист, Филарет привлек внимание к себе еще в Троицкой лавре. Действительно, у него был редкий дар и мера слова. Из отечественных проповедников у него чувствуется влияние Платона и еще Анастасия Братановского (†1806), – в Петербурге он читал французских проповедников XVII века, Массильона³² и Бурдалу³³, Фенелона больше других. Но очень слышится и влияние отеческой проповеди, Златоуста и Григория Богослова, которого Филарет всегда как-то особенно любил и ценил. Темы для своих проповедей Филарет выбирал современные, – говорил о дарах и явлениях Духа, о тайне Креста, «о гласе вопиющего в пустыне», – излюбленные темы пиетизма и квиетизма. Нередко проповедовал и в домовй церкви князя Голицына, даже в будни. Ученик и друг Филарета, Григорий (Постников), под конец жизни бывший митрополитом Новгородским, довольно сурово отзывался об этих ранних проповедях. Самому Филарету он писал откровенно, что в этих проповедях «часто видна была заботливость об игривости в словах, о замысловатости, о выражении другой мысли обиняками, что подлинно могло быть досадным сердцу, ищущему истины прямой и назидательной». Действительно, в первые годы Филарет говорил слишком напряженным и украшенным стилем; позже он стал спокойнее и строже, но навсегда его язык остался сложным, и фразы у него построены всегда точно по контрапункту. Это не умаляет выразительности его проповедей. Даже Герцен признавал за Филаретом этот редкий дар слова: «Владел мастерски русским языком, удачно вводя в него церковно-славянский». В этом «мастерстве» языка и первая причина влиятельности его слова, – это было всегда живое слово, и мыслящее слово, вдохновительное размышление вслух. Проповедь у Филарета всегда была благовестием, никогда не бывала только красноречием. И именно к этим ран-

ним петербургским годам относятся его неподражаемые и образцовые слова в Великий Пяток (1813 и особенно 1816 годов).

Более напряженной была в эти годы учено-педагогическая деятельность Филарета. Ему достался тяжкий и суровый иску́с, – «мне должно было преподавать, что не было мне препода́но». И за короткий срок, с 1810 по 1817 год, ему пришлось прочесть и обработать почти полный курс богословских наук, со включением сюда и истолковательного богословия, и церковного права, и древностей церковных. Не удивительно, что жаловался он на крайнее изнурение. Не удивительно и то, что эти первые опыты не всегда были удачны и самостоятельны, и отдают часто разными, слишком еще свежими впечатлениями, – сказать: «влияниями» было все же бы слишком сильно. Первые книги Филарета: «Начертание церковно-библейской истории» (1816) и «Записки на книгу Бытия» (1816) составлены были по Буддею, и из Буддея взят был и ученый аппарат. Это было совершенно неизбежно при срочной и спешной работе, – нужно было дать студентам учебную книгу и пособие к экзаменам. Профессором Филарет был блестящим и вдохновенным. «Речь внятная; говорил остро, высоко, премудро; но все более к уму, менее же к сердцу. Свободно делал изъяснение Священного Писания: как бы все лилось из уст его. Привлекал учеников так к слушанию себя, что когда часы кончались ему преподавать, всегда оставалось великое усердие слушать его еще более без ястия и пития. Оставлял он сильные впечатления в уме от учений своих. Всем казалось истинно приятно, совершенно его учение. Казалось, он во время оно оратор мудрый, красноречивый, писатель искусный. Все доказывало, что он много в науках занимался». Это отзыв самого архимандрита Фотия. И он прибавляет еще, что Филарет был истый ревнитель монашеского чина, «и был весьма сердоболен», – сердечность Филарета Фотий испытал на себе, в свои трудные и смутные академические годы.

Как рассказывал Стурдза, и Филарет бывал тогда «колеблен внушениями духов многоразличных». Филарет читал, как все в то время, и Юнга-Штиллинга, Эккартсгаузена, Фенелона и Гион, и книгу о ясновидящей Преворотской, и от этого чте-

ния бесспорный след остался навсегда в его душевном и мыслительном складе. Он умел находить общий язык не только с Голицыным, но и с Лабзиным, и даже с проезжавшими квакерами, – его интересовали и привлекали все случаи духовной жизни. Но при всем том Филарет оставался церковно твердым и внутренне чуждым этому мистическому возбуждению. Он был всегда очень впечатлителен, потому и склонен к подозрительности, – за всем следил и во всякую подробность вдумывался и всматривался, что не было уютно для окружающих. Но он был и очень сдержан, себя он сдерживал и ограничивал больше и прежде всего. Даже Фотий, во многом укорявший и очень не любивший Филарета, в своих записках признает, что во времена своего студентского «жития под тонким взором архимандрита Филарета» он «никогда не заметил и не мог заметить даже единой тени противу учения Церкви, ни в классах в Академии, ни частно». В одном только Фотий яростно винил Филарета, – в чрезмерной терпеливости, в чрезмерной молчаливости. Иннокентий Смирнов и советовал Фотию ходить почаще к Филарету и у него учиться молчанию. Это действительно было очень характерно для Филарета. Он казался скрытным и уклончивым. Как говорит Стурдза в своих воспоминаниях, было «нечто загадочное» во всем его существе. Вполне открытым был он только перед Богом, не перед людьми, – во всяком случае, не перед всеми и не перед каждым. «Филарет никогда не увлекался порывами беззаботной искренности».

Отчасти его можно обвинить в чрезмерной опасливости и предусмотрительности, он не хотел рисковать, выступая против сильной власти («нам, двум архимандритам, Юрьевскому и Пустынскому, не спасти Церковь, если в чем есть погрешность», говорил Филарет Иннокентию). Но в этой осторожности был и другой момент. Филарет не верил в пользу и надежность суровых запретительных мер, не торопился вязать и осуждать. От заблуждения он всегда отличал человека заблуждающегося, и с доброжелательством относился он ко всякому искреннему движению человеческой души. В самих мистических мечтаниях он чувствовал подлинную духовную жажду,

духовное беспокойство, которое потому только толкало на незаконные пути, что «не довольно был устроен путь законный». И потому обличать нужно не прещениями только, но прежде всего учительным словом. Прежде всего нужно наставить, вразумить, – о такой положительной и творческой борьбе с заблуждениями прежде всего и думал Филарет, и воздерживался от нетерпеливых споров.

Под покровом мистических соблазнов он сумел распознать живую религиозную потребность, жажду духовного наставления и просвещения. Потому и принял он участие в работах Библейского общества с таким увлечением. Его привлекала сама задача, ему казалось, что за библейское дело должны взяться церковные силы, – «да и не отыметса хлеб чадом».

В обновляющую силу Слов Божия он твердо верил.

С библейским делом, с русской Библией, он неразрывно и самоотверженно связал свою жизнь и свое имя. Его библейский подвиг трудно оценить в должной мере. Для него лично он был связан с великими испытаниями и скорбями. В самый разгар антибиблейского «восстания» в Петербурге Филарет в Москве свидетельствовал, напротив, что «самое желание читать священные книги есть уже залог нравственного улучшения». И, если кто предпочитает питаться кореньями, а не чистым хлебом, не Библейское общество в том виновато. На угадываемый вопрос, «для чего сие новое заведете в деле столь древнем и не подлежащем изменению, как христианство и Библия», Филарет отвечал: «Для чего сие новое заведете? Но что здесь новое? Догматы? Правила жизни? Но Библейское общество не проповедует никаких, а дает в руки желающим книгу, из которой всегда истинною Церковию были почерпаемы, ныне почерпаются и православные догматы, и чистые правила жизни. Новое общество? Но сие не вносит никакой новости в христианство, не производит ни малейшего изменения в Церкви. Для чего сие заведение иностранного происхождения? Говорят еще. В ответ на сей вопрос можно было бы указать любезным соотечественникам на многие вещи, с таким же вопросом: для чего они у нас не токмо иностранного происхождения, но и совершенно иностранные».

По выражению современника, в то время «самые набожные люди имели несчастную мысль, что от чтения сей священной книги люди с ума сходят». Одно время чтение Библии было формально воспрещено воспитанникам военно-учебных заведений – в предотвращение помешательства, под тем предлогом, что два кадета уже помешались. А многие другие «почитали ее книгу только для Церкви потребной и для попов одних годной». Из страха мистических заблуждений и чрезмерностей тогда вдруг стали избегать и Макария Египетского, и Исаака Сирина, – «и умная сердечная молитва уничтожена и осмеяна, как зараза и пагуба».

Несколько позже Филарету пришлось доказывать, что позволительно писать новые толкования на Послания апостола Павла, несмотря на то, что на них уже давно написал свои объяснения Златоуст.

«Дым ест глаза, а они говорят: так едок солнечный свет. Задыхаются от дыма, и с трудом выговаривают: как вредна вода от источника жизни».

Вот этот дух пугливого неделания в богословии всегда смущал Филарета, в чем бы и где бы он ни проявлялся. «Есть в природе человеческой странная двоякость и противоречие направлений», – говорил он однажды, – «с одной стороны, чувство нужды в Божественном и желание общения с Богом, с другой – какая-то тайная неохота заниматься Божественным и склонность убегать от собеседования с Богом. Первое из сих направлений принадлежит природе первозданной, а последнее – природе, поврежденной грехом». Недостаточно иметь веру и хранить ее, – «может быть сомнение в том, точно ли ты ее имеешь и как имеешь...» И Филарет продолжает: «Поколикую ты имеешь ее в Слове Божиим и в Символе веры, потоплику она принадлежит Богу, Его пророкам, апостолам, Отцам Церкви, а еще не тебе. Когда имеешь ее в твоих мыслях и памяти, тогда начинаешь усваивать ее себе; но я еще боюсь за твою ответственность, потому что твоя живая вера в мыслях, может быть, есть только еще задаток, по которому надлежит получить сокровище, т. е. живую силу веры».

Иначе сказать, вера во всей полноте своего догматического содержания должна стать живым началом и средоточием жизни. И это содержание веры каждый должен не столько запомнить, сколько именно усвоить, — взыскующей мыслью и всецелой душой. Филарет не боялся пробудить мысль, хотя знал о соблазнах мысли. Ибо верил, что эти соблазны преодолеваются и побеждаются только в творческом делании, а не в пугливом укрывательстве. «Довольно необходимости сражаться с врагами, с учениями, противными догматам», писал он однажды впоследствии; «какая нужда воевать против мнений, не враждебных никакому истинному догмату».

Филарет всегда подчеркивал необходимость богословствовать, как единственное и незаменимое основание целостной духовной жизни. «Христианство не есть юродство или невежество, но премудрость Божия». Стало быть, никто из христиан не смеет останавливаться в начале или оставаться при одних начатках только. Христианство есть путь.

И Филарет постоянно напоминает, «чтобы никакую, даже в тайне сокровенную премудрость не почитали (мы) для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум свой к Божественному созерцанию». Только в таком постижении и разумении складывается христианская личность, складывается и образуется «совершенный Божий человек». Любимый оборот Филарета — «богословие рассуждает», — и эта заповедь «рассуждения» дана не немногим, но всем.

Слишком подробные учебники Филарет считал вредными. И очень характерны его мотивы. «Студент, имея при себе широкую классическую книгу, видит, что ему и готового не вместить, а следственно не до того, чтобы вырабатывать что-нибудь от себя. Таким образом ум не возбуждается к деятельности, память хватает скорее слова, чем мысли, со страниц книги». Между тем, нужно именно пробуждать и упражнять «действие ума», а не просто развивать память.

Здесь разгадка и объяснение того рвения, с которым Филарет всю жизнь боролся за русский язык, — и в Библии, и в богословском преподавании. Он стремился и хотел бы сделать

богословие общедоступным. Именно это в нем представлялось таким страшным и опасным его противникам. Именно общедоступности они и не хотели. «Дело же перевода Нового Завета на простое наречие вечное и неизгладимое пятно на него наложило», – писал Фотий.

За русский язык преподавания в духовной школе нужно было бороться на две стороны. С представителями светской власти, во-первых, – в Николаевское время всякое «размышление» казалось уже началом мятежа. И так наз. «Комитет 6 декабря» (1826–1830) отнесся к предложению о преподавании по-русски вполне отрицательно, полагая, что необходимое при таком нововведении издание учебников догматического и истолковательного богословия на русском же языке может привлечь внимание (непросвещенных) людей к вопросам веры, – «подать случай к неосновательным толкам и догадкам». И, во-вторых, о латинском языке богословского преподавания приходилось спорить с представителями старой учености, – их все еще оставалось слишком много. После увольнения Голицына к присутствию в Синоде был вызван из Киева митр. Евгений, и ему предполагалось поручить новое устройство духовных училищ, – «для постановления духовных училищ на твердом и незыблемом основании Православия », как писал митр. Серафим. Евгения рекомендовал Фотий и прямо противопоставлял Филарету: «И умнее Филарета, и при том правоверен, великий человек и столп Церкви». (Самого Евгения Фотий восторженно приветствовал.) Однако Евгений и в Петербурге был слишком занят своими личными и археографическими делами, чтобы увлекаться большими вопросами церковной политики. Впрочем, воля к попятному движению в Комиссии духовных училищ в новом составе чувствовалась довольно сильно. В эти смутные годы Филарет Московский не присутствовал в Синоде, занятый делами епархии, – если не считать краткой сессии Синода в Москве на коронацию Николая I. **Вернулся он в Петербург** только в 1827 году. И в первые же недели ему пришлось обсуждать вопрос о церковной реформе. Императору кем-то был подан проект решительных преобразований, – «учредить

над церковь какую-то протестанскую консисторию из духовных и светских лиц», – так Филарет передает смысл этого предложения. Сделано оно была, по-видимому, через генерала Мердера, воспитателя Наследника престола. Автором проекта Филарет считал А. А. Павлова, этого сподвижника Фотия и Шишкова в восстании 1824 года.

Синод затруднился представить отзыв по существу этого проекта. Вместо того Филарет представил свою личную записку, которая и была подана от Синода как мнение одного из членов. Государь написал на этом мнении: «Справедливо». В нем Филарет поднимал снова вопрос о Библейском переводе. Но эта мысль не смогла получить дальнейшего движения ввиду безоговорочного сопротивления митр. Серафима. Филарет не настаивал, – «не хочу производить раскола в Церкви».

В ближайшие годы Филарет имел еще раз повод изложить обстоятельно свои взгляды по церковно-школьному вопросу в связи все с тем же вопросом о преобразованиях.

Филарет очень резко отзывался о старинном типе школы, еще резче о запоздалых попытках вернуться к этим обветшавшим примерам. «До преобразования духовных училищ некоторые из сих училищ полагали свою славу в преимущественном перед другими знании латинского языка. Отсюда священники, которые лучше знали языческих писателей, нежели священников и церковных, лучше говорили и писали на латинском языке, нежели на русском, более способны были блистать в кругу ученых отборными выражениями мертвого языка, нежели светить народу живым познанием истины. Богословия преподаваема была только догматическая, по методе слишком школьной. Отсюда знание сухое и холодное, недостаток деятельной назидательности, принужденный тон и бесплодность поучений, неумение говорить с народом о истинах, которые казались очень знакомыми в училищах. Со времени преобразования духовных училищ, в 1814 году, введено преподавание деятельной богословии; таким образом богословское учение сделалось ближе к употреблению в жизни. Дозволено преподавать богословские уроки на русском языке; от сего,

правда, знание латинского языка сделалось слабее, но зато школьная терминология начала уступать место более чистому и ясному изложению истины, распространение существенных познаний усилилось и сообщение оных народу в поучениях облегчилось». Филарет подчеркивает: «Богословские понятия, преподаваемые на латинском языке, основанные тяжелой школьной терминологией, не свободно действовали в умах во время учения, и после учения с трудом переносимы были на русский язык для сообщения народу».

И обращается против новейших распоряжений Комиссии духовных училищ. То верно, соглашается он, что не все учителя удачно составляли свои уроки, – следует ли поэтому вовсе запретить преподавание «собственных уроков» и снова сделать обязательной латынь, а классической книгой назначить богословие Феофилакта, «выписанную из лютеранской богословии Буддея».

И снова Филарет приводит довод от пастырского воздействия. «Сей обратный ход от внятного учения на природном языке к латинскому схоластицизму не может способствовать улучшению образования готовящихся к священству, и удивительно, что во время, особенно хвалящееся ревностью о Православии, возвращается пристрастие к латинскому языку».

На эту настойчивую записку в Синоде ответил другой Филарет, тогда архиепископ Рязанский, впоследствии известный Киевский митрополит. Не споря прямо с Филаретом Московским, он настаивал на сохранении латинского языка, по разным мотивам, для поддержания учености, но особенно из предосторожности, как бы через русские книги не получили огласки заблуждения и ереси, опровергаемые в догматиках.

Впрочем, он кое с чем соглашался и предлагал издавать катехизические книги для общего употребления, по-русски и по-славянски, в частности, «Православное Исповедание». Богословие деятельное, он признавал, лучше преподавать по-русски. Наконец, желательно организовать перевод отеческих творений с греческого и латинского на русский.

Филарету Московскому пришлось уступить. В окончательный доклад положение о русском языке богословского

преподавания включено не было. «Я предлагал учить в семинарии богословие на русском, чтобы удобнее было и принимать учение и передавать народу, и чтобы недоверчивые не говорили, зачем мы закрываем святое Евангелие языком неправославных. Я говорил, что странно и уродливо в греческой Церкви дать владычество латинскому языку, что Феофан Прокопович сим образом изуродовал учение вопреки общему мнению тогдашней Российской иерархии, вопреки примеру всей древности восточной; но я должен был замолчать, чтобы кончить разногласие, которое затруднило бы нас и дело». Одного, впрочем, он добился, и в Синодальное решение был внесен особый пункт: «Дабы преподаваемое в духовных училищах учение вернее направлять к цели народного наставления в вере и нравственности через образованное духовенство, для сего поощрить способных людей к составлению учебных книг богословских с изложением истин точным и не запутанным схоластическими тонкостями, с приспособлением учения к состоянию Восточной греко-российской Церкви».

Спор о языке преподавания был разрешен в явочном порядке. В короткое время всюду перешли в преподавании на русский язык, несмотря на запреты. В Петербургской академии по-русски читал уже сам Филарет и после него Григорий (Постников), в Московской – Кирилл (Богословский Платонов), – оба из воспитанников первого выпуска Петербургской академии. В Киеве по-русски преподавал уже ректор Моисей, за ним – Мелетий (Леантович), а позже – Иннокентий. Постепенно и в семинариях латынь выходила из употребления, в 40-х годах вряд ли где еще учили богословию по-латыни.

Впрочем, переход на русский язык не означал еще действительного освобождения от схоластического плена или рабства. И как раз в 40-х годах русскому богословию пришлось пережить еще один рецидив латинского схоластицизма. Инициатива и на этот раз принадлежала обер-прокурорскому надзору.

8. Филарет писал немного. Обстоятельства его жизни складывались неблагоприятно для писательства. Только в

ранние, в молодые годы мог он почти без помех отдаваться ученой работе. Но и тогда он должен был работать наспех. То были для него скорее годы учения, нежели самостоятельного творчества. Вскоре призванный к высшему иерархическому служению, Филарет уже не имел больше ни свободы, ни досуга для систематических богословских исследований и занятий. В свои лучшие годы Филарет богословствует только как проповедник...

Именно его богослужебные «слова и речи» и остаются его главным богословским наследством. Богословской системы Филарет не построил. Проповеди – только отрывки. Но и в этих богословских отрывках есть внутренняя цельность и единство. И больше, чем единство системы, – единство созерцания. В них открывается живой богословский опыт, выстраданный и закаленный в молитвенном искусстве и бдении. В истории русского богословия в новое время Филарет Московский был первым, для кого богословие стало вновь задачей жизни, непреложной ступенью духовного подвига и делания. Филарет не только богословствовал, – он жил, богословствуя.

В храме, с церковного амвона, с епископской кафедры уместно было преподавать только твердое учение веры. И Филарет был очень сдержан в слове. Никогда не говорил, всегда читал или произносил по написанному. Этого требовала и та словесная школа, к которой он принадлежал по годам.

Как богослов и учитель, Филарет был, прежде всего, библистом. В проповедях своих он, прежде всего, толкователь Слова Божия. На Священное Писание он не только ссылается в доказательство, в подтверждение или опровержение, – он исходит из священных текстов. Как удачно выразился о Филарете Бухарев, для него библейские тексты «имеют значение нисшедших из своей неисследимости к нашему разумению мыслей самого Бога, живого и самопремудрого». Он мысленно живет в библейском элементе. Он размышляет вслух, всматриваясь в черты библейского образа или рассказа. Никогда у Филарета богословствование не вырождается, замечает Бухарев, в какое-то «разбирательство по вероучительному своду зако-

нов», как то бывало до него так обычно, как слишком часто то повторялось вновь и вновь, в эпохи «обратного хода».

В первые же годы своего преподавания Филарет разработал общий план богословского курса, «обозрение богословских наук» (1814). План этот очень характерен для него. Это был план библейского богословия, прежде всего. В понимании Филарета, задача богословской системы именно в том и состоит, чтобы «совокупить в правильный состав» отдельные факты и истины Откровения. «Система» в богословии есть нечто вполне зависимое и производное. История первее системы. Откровение дано в живой истории и в событиях.

Внешнее влияние той «старопротестантской» богословской школы, в которой Филарет вырос и был воспитан, чувствуется у него достаточно сильно, в ранние годы особенно сильно. Внешним образом Филарет не порывает сразу и с русской традицией Прокоповича. Очень многое в определениях и в самом способе выражаться внушено или даже заимствовано Филаретом из протестантских книг, и к таким книгам и пособиям отсылает он и в своем «обозрении». Отсюда и характерная неполнота и схоластическая неточность ранних формулировок Филарета. Он имел обыкновение называть Священное Писание «единым чистым и достаточным источником учения веры», и к этому прибавлял: «Допускать ненаписанное Слово Божие, равносильное писанному, не только в управлении Церкви, но и в догматах, значит подвергать себя опасности разорить заповедь Божию за предание человеческое». Конечно, это было сказано с полемическим заострением. Но со стороны невольно казалось, что Филарет, если и не отрицает, то умаляет значение Предания в Церкви, что он проводит или воспроизводит протестантскую мысль о т. наз. «самодостаточности» Священного Писания. В своем раннем «Изложении разностей между Восточной и Западной церквами в учении веры» (составленном в 1811 году для имп. Елизаветы Алексеевны), и даже в первых изданиях «Катехизиса», о преданиях и о Предании Филарет не говорил; и в окончательной редакции «Катехизиса», уже в 30-е годы, вопросоответ о Предании был внесен под сторонним вну-

шением. Однако это был скорее только условный язык эпохи, нежели действительная неточность или неверность созерцания.

Во всяком случае, Филарет никогда не рассматривал Писания отвлеченно или обособленно. Библия дана и содержится в Церкви, и от Церкви дается верующим к чтению и руководству. Писание есть записанное Предание, и свидетельствуется в своем достоинстве живым ведением и разумением Церкви. Писание есть запись Предания, но не простых преданий или воспоминаний человеческих, но именно Предания Священного. Иначе сказать: священная память Божественных Слов «для непрерывного и единообразного сохранения», скрепленная на письме. Писание, как говорил Филарет, есть «только продолжение и неизменно упроченный вид предания».

Когда Филарет говорит о Писании как о «едином и достаточном» источнике вероучения, он имеет в виду не книгу в кожаном переплете, но Слово Божие, живущее в Церкви, оживающее в каждой душе живой, познаваемое и изъясняемое Церковью, – Писание в Предании. И далее, как говорил Филарет, истинное и святое Предание не есть «просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения», – единство Духа, общение таинств. И в этом для Филарета главное: не в исторической памяти только, но именно в непреложном веянии благодати. Только в Церкви поэтому и возможно подлинное Предание, – только там, где непресекаемым током струится благодать Святого Духа, открывающего истину и наставляющего в ней.

Напряженный библеизм Филарета тесно и глубоко был связан с его церковностью. И это был возврат к патристическому стилю и навыкам в богословии. Вместе с тем Филарет всегда подчеркивал необходимость в новейших филологических пособиях для точнейшего определения «внешнего смысла» Писания. Писание есть Слово Божие, Слово самого Бога, не только слово о Боге. И не только слово, изреченное или записанное однажды, – но слово действенное и действующее присно и вовек. Это есть некое таинство Божие, непреложное явление благодати и силы. «В

каждой черте Слова Божия скрывается свет, в каждом звуке премудрость». И Филарет прибавлял: «Достоверность Священного Писания простирается далее пределов нашего разумения». Это есть некое Божественное сокровище, – немолчное, творческое, животворящее слово. И Церковь есть та священная сокровищница, в которой оно хранится, особым устроением Духа Божия.

Подлинное, несомнительное, Священное Предание есть бесспорный «источник» веры. Но остается вопрос, как распознавать это «несомнительное» предание, как отличать *п р е д а н и е* *в е р ы* от *п р е д а н и й* *ш к о л ы*. Именно этим вопросом и был всегда занят Филарет. Сдержанно говорит он не о самом начале Предания, но о ссылках на «предания». Он возражает против схоластического обычая и привычки обосновывать или доказывать доктринальные положения простым подбором текстов или авторитетных свидетельств. Он подчеркивает, что с библейскими свидетельствами не может быть уравниваемо никакое внебиблейское, – область прямой Богодухновенности точно определена гранью канона. «Так ли верно можно определить минуту, когда церковный писатель сделался святым, и следственно не просто писателем, подверженным обыкновенным недостаткам человеческим?» Филарет не ограничивает учительных полномочий Церкви. Он ограничивает правомочия школы. Исторические предания, во всяком случае, подлежат проверке.

У Филарета было живое историческое чувство. В этом грань, отделяющая его и от запоздалых схоластов, с их логическим педантизмом, и от мистиков, для которых Библия слишком часто разрешалась в притчу или символ, как то было и со Сперанским и с Лабзиным, а раньше со Сковородою.

Для Филарета Библия всегда 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.

В представлении Филарета, история Церкви начинается в раю. И даже раньше. «История Церкви начинается вместе с

историей мира. Самое творение мира можно рассматривать как некоторое приготовление к созданию Церкви, потому что конец, для которого устроено царство натуры, находится в царстве благодати».

Мир создан ради человека, и с творением человека происходит первобытная Церковь, начало которой положено уже в самом образе и подобии Божиим. Человек был введен в мир натуры как священник и пророк, чтобы свет благодати через него распространился по всей твари. В свободе он был призван ответить на творческую любовь, – «тогда бы Сын Божий обитал в человеках и царствовал во всем мире открыто и торжественно, и непрестанно проливал свет и силы небесные на землю доколе, доколе наконец не соделал бы ее самым небом».

Этот райский Завет с Богом был расторгнут грехопадением, Церковь Первозданная разорилась. Человек остановил в себе присноживотное обращение славы Божией, и тем во всем мире преградил ток благодати. И, однако, в падшем мире творческое предопределение Божие действует тем не менее. Действует как обетование и призыв. И Словом Божиим тварь сохраняется, – под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества.

Вся история есть путь Бога к человеку и путь человека к Богу. Этот священный пульс времени и истории в особенности слышится в Ветхом Завете. Это время мессианских ожиданий и приготовления. Человечество ждет и чает обетованного Спасителя, и сам Бог точно ожидает движения человеческой свободы и любви. Оттого так чувствуется здесь это натяжение времени, – «тварь по необходимости движется в определенных кругах времени, которых не может ускорить».

Ветхий Завет это время прообразов и предварений, время Богоявлений, множественных и многообразных, и вместе – возвратное движение пробуждающегося человечества, движение избранных в человечестве навстречу грядущему Богу. «Общее основание Богоявлений, наипаче в образе человеческом, есть вочеловечение Сына Божия, ибо корень и начало Его святого человечества находились в человеках от

самых первых прародителей». В этом смысле Ветхий Завет есть некое родословие Спасителя.

Образ Богоматери резко и ярко вычерчен в богословском сознании Филарета. И ярче всего светится для него день Благовещения. В день Назаретского Благовещения кончается Ветхий Завет и начинается Новый. Разрешается напряжение ожиданий. В лице Богоматери человеческая свобода откликается. «Она неограниченно вручила себя желанию Царя Царей, и обречение Божества с человечеством навеки совершилось».

И в Рождестве Христовом воссозидается Церковь, разоренная некогда преслушанием перстного Адама, и воссозидается уже нерушимо и навек. Открывается царство благодати, и уже приоткрывается и царство славы.

В восприятии Филарета Церковь и есть, прежде всего, Тело Христово, «союз единой жизни» в Нем, – не только союз единой власти, хотя бы и царственной власти Христа. И Церковь есть продолжающаяся Пятидесятница, – единство Духа Христова. До самого порога грядущего царствия славы непресекаемой струей продолжится освящающий ток благодати. «Когда таинственное тело последнего Адама, которое ныне, Им Самим будучи слагаемо и составляемо, чрез взаимное сцепление членов, соответственным действием каждого из них, возрастает в своем составе, созиждется совершенно и окончательно; тогда воздвигнутое своею Главою, проникнутое Духом Святым, торжественно явит оно во всех своих членах единый образ Божий, и наступит великая Суббота Бога и человеков». Тогда замкнется круг времен. Воцарится Господь Вседержитель, и откроется брак Агний.

В своих богословских размышлениях Филарет исходит всегда из фактов Откровения и движется среди фактов. Никогда не отрывается он от истории, чтобы в отвлеченном умозрении торопливо вознестись «до пренебесной высоты созерцания». Не любил Филарет «холодной философии», и в богословии руководствовался не столько умозаключениями, сколько именно историческим видением. Таинства Божии он созерцает всегда в их историческом откровении и совершении. И вся история

раскрывается перед ним как единое и великое явление Божественной славы, обращающейся в твари, и Божественной любви. Тема его богословия есть всегда Завет Бога и человеков, во всей сложности и многообразии его исторических судеб.

Под какими бы влияниями и впечатлениями ни сложилась «система» Филарета, по внутреннему своему строю она принадлежит к святоотеческому типу (срв. в особенности святого Григория Нисского).

С особенным вниманием Филарет останавливался всегда на двух темах. Это, во-первых, таинство Креста, тайна Искупления. И, во-вторых, описание открывающейся для верующих во Христе благодатной жизни, жизни в Духе.

Христос для Филарета есть, прежде всего, таинственный Первосвященник, приносящий и приносимый, – Агнец Божий и Великий Архиерей (срв. Послание к Евреям). В Евангелии он видит, прежде всего, Крест на Голгофе, в Богочеловеке – страждущего Спасителя. «Судьба мира висит на кресте Его, жизнь мира лежит во гробе Его. Сей крест озаряет светом плачевную страну жизни, из гроба Его взыдет солнце блаженного бессмертия».

И тайна Креста есть таинство Божественной любви, – «такое в духовной области тайн, по всем измерениям Креста Христова, созерцание теряется в беспредельности любви Божией». В Великий Пяток Филарет проповедует на слова: «Тако возлюби Бог мир». Призывает вникнуть в последний смысл Креста. «Что там!.. Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца и Сына и Святого Духа к грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца – распинающая. Любовь Сына – распинаемая. Любовь Духа – торжествующая силою крестною».

Филарет вполне свободен от сентиментального или моралистического перетолкования Крестной любви. Он подчеркивает, напротив, что Крест Христов укоренен в неисследимости Божественного благоволения. Таинство Крестное начинается в вечности, «в недоступном для твари святилище триипостасного Божества». Потому и говорится в Писании о Христе как об Агнце Божиим, предуведенном или даже заколенном от сложения мира. «Смерть Иисуса есть средоточие сотворенного бытия».

«Крест Иисусов, сложенный из вражды иудеев и буйства язычников, есть уже земной образ и тень сего небесного Креста любви».

В своих проповедях, особенно во дни страстных воспоминаний, Филарет подымается до подлинных высот молитвенного лиризма, в его словах слышится трепет сердца. Этих слов нельзя пересказывать, их можно только перечитывать и повторять.

У Филарета мы не найдем связной системы, он говорит всегда скорее «по поводу». Но у него мы найдем нечто большее – единство живого опыта, глубину умного созерцания, «тайные посещения Духа». И в этом разгадка или объяснение его богословского влияния. Прямых учеников у Филарета почти не было. Он не создал школы, но он создал нечто большее, – духовное движение.

Филарет был всегда внутренне очень сдержан в своих богословских рассуждениях, и к такой же ответственной сдержанности призывал других. В нем поражает, прежде всего, это неусыпающее чувство ответственности, – именно эта черта делала его облик таким строгим. В этом чувстве ответственности скрещивались мотивы пастырские и богословские. О Филарете верно было замечено, что «был он епископом с утра до вечера и от вечера до утра», – и в этом источник его осторожности. Но у него была и другая черта, некая инстинктивная потребность оправдывать свое каждое заключение. Именно отсюда объясняются все его оговорки о преданиях. «Каждая богословская мысль должна быть принимаема только в свойственной ей мере силы». И Филарет всегда противился тому, чтобы частные мнения превращать в обязательства, которые более стесняют постигающую или испытующую мысль, нежели ее ведут. Именно поэтому бывал он так нетерпим и так неприятен в качестве цензора или редактора. Характерен отзыв Филарета о «Страстной Седьмице» Иннокентия, – «я желал бы, чтобы спокойный рассудок прошел по работе живого и сильного воображения, и очистил дело». Филарет не отвергал «воображения», но подвергал его строгой проверке, – и не столько разумом, сколько свидетельством Откровения. «В

предметах, которые не в круге опытов настоящей земной жизни, не надежно полагаться на собственный философствующий разум, а надобно следовать Божественному откровению и объяснениям оно́го, данным людьми, которые более нас молились, подвизались, очищали свою внутреннюю и внешнюю жизнь, в которых потому более прояснялся образ Божий, и открылось чистое созерцание, которых дух и на земли ближе нашего граничил с раем». Как видно, Филарета не так занимает вопрос об авторитете, сколько о внутренней достоверности.

Именно в силу своей требовательности и осторожности Филарет одним казался слишком уступчивым, другим чрезмерно придирчивым. Одни обвиняли Филарета за «якобинство в богословии», потому что он всегда требовал «доказательств» и слишком осторожно различал «мнения» и «определения». «Народ не любил его и называл масоном» (Герцен). Другие считали его мрачным охранителем и, странным образом, предпочитали ему даже графа Пратасова (срв. не только у Никанора Бровковича³⁴, но и у Ростиславо́ва).

Одних смущало, что Филарет не соглашался объявить латинство ересью, а не только расколом, оговаривая, что это есть только «мнение, а не определение церковное», – и в особенности предостерегал от преувеличений: «Поставление Папства на одну доску с Арианством жестоко и не полезно». И казалось, не слишком ли он осторожен, разъясняя, что Восточная Церковь «не имеет самовластного истолкователя своего учения, который давал бы своим истолкованиям важность догматов веры», – казалось, он слишком многое предоставляет «собственному рассуждению и совести» верующих, хотя и «при помощи церковных учителей и под руководством Слова Божия».

Другие не находили слов, чтобы очернить его насильнический и тиранический образ. В этом отношении особенно характерны недобрые автобиографические «записки» историка С. М. Соловьева. В изображении Соловьева, Филарет был каким-то злым гением, убивавшим во всех своих подчиненных начатки творчества и самодеятельность. И, в частности, Соловьев настаивает, Филарет убил творческий дух в Московской академии.

Об этом придется говорить позже. Здесь достаточно отметить, что наветам Соловьева можно противопоставить немало противосвидетельств. Ограничусь одним, и его трудно заподозрить в пристрастии к Филарету. Имею в виду отзыв Г. З. Елисеева, известного радикала и редактора «Отечественных Записок», бывшего в Московской академии студентом в самом начале 40-х годов, а потом бакалавром и профессором в Казани (кстати, кажется, его имел в виду Достоевский, когда творчески создавал образ Ракитина). По отзыву Елисеева, в Московской академии было скорее слишком много свободы, и исключительная обстановка сердечности, мягкости, товарищества.

Соловьев был близорук и очень страстен в своих суждениях. Он не умел и не любил находить светлые черты в тех, с кем не был согласен. Его особенно раздражали люди «бессонной мысли», оскорблявшие собой уют его правогегелианского мировоззрения. Не одного только Филарета Соловьев так строго осудил. Только черные и гнилые слова у него нашлись и для Хомякова. К Филарету Соловьев был несправедлив даже как историк. Он не сумел и не захотел понять, что видимая суровость Филарета происходит от скорби и тревоги. «У этого человека горячая голова и холодное сердце», – в этом отзыве обманная полуправда. То правда, что ум Филарета был пылким и горячим, и эта бессонная дума положила резкую печать на его сухом лице. Но то напраслина и прямая неправда, что холодно было у Филарета сердце. Чуткое и впечатлительное, горело и оно. И горело оно в жуткой тревоге. Эту скорбь и тревогу, эту потаенную боль только от близорукого наблюдателя смогут заслонить видимые удаи и оказательства чести. Напряженным и мужественным молчанием Филарет едва покрывал и смирал свое беспокойство о происходившем в России. «Кажется, уже и мы живем в предместиях Вавилона, если не в нем самом», – сказал он однажды.

Филарету приходилось, как выразился однажды Хомяков, управлять «окольными путями», чтобы не подавать лишнего повода к нападению. «Снисходительность приходилось отодвинуть подальше, а требовательность развивать возможно больше», свидетельствует и другой современник, – «чтобы не подстерегли

и не нанесли нечаянного удара». Сам Филарет писал однажды Григорию: Жаль, если те, на которых ищут случая напасть, подают случай к нападению...» Филарет не любил легких и благополучных путей, ибо не верил, что легкие пути могут вести к правде, – узкий путь вряд ли может оказаться легким.

«Боюсь на земле радости, которая думает, что ей нечего бояться».

9. Филарет был самым властным и ярким представителем того нового «сердечного богословия», которое прежде всего и преподавалось в преобразованных духовных школах. И задача преподавания полагалась именно «в образовании внутреннего человека», в том, чтобы внушить живое и твердое личное убеждение в спасительных истинах веры. «Внутреннее образование юношей к деятельному христианству да будет единственной целью сих училищ» (Указ 30 августа 1814 года). Здесь уместно припомнить популярный в те годы афоризм Неандера: *pectus est quod facit theologum*, «сердце образует богослова».

Впрочем, в русских школах «сердечное» направление не было единственным. С самого начала мы можем распознать и различить два расходящихся направления. Одним было это «сердечное богословие». Другое тогда было принято называть «неологизмом», – это была школа морально рационализирующего истолкования христианства. В Санкт-Петербургскую академию это именно направление было занесено Фесслером.

Филарета в должности ректора академии в 1819 году сменил Григорий Постников, из воспитанников первого курса новой академии, впоследствии митрополит Новгородский (скончался в 1860 г.). Григорий был продолжателем, последователем, почитателем, даже другом Филарета Московского. Но лично на него он мало походил. Это был человек очень зоркой и ясной мысли. Но не было у него такого внутреннего увлечения. У него не было этой бессонной пытливости мысли, перед ним никогда не развертывались головокружительные кругозоры, в которых Филарету было так привычно жить. У Григория даже в проповедях совсем не чувствуется напряжения, все слишком прозрачно у

него, голос всегда ровен и покоен. Догматических тем он не любил, предпочитал деятельные. И морализма, очень размеренного и даже докучливого, у него больше, хотя и нельзя не чувствовать у него большой нравственной силы. «Простота, важность и правда», – отзывался о нем Фотий, который его не любил.

Характер Григория отражается и в языке его, – никакой риторики, никаких прикрас, скорее некоторая тяжесть и грубоватость, опрошенство, Григорий любил писать «для народа», особенно в последние годы жизни. Но всегда у него чувствуется влияние когда-то читанных и прочитанных английских назидательных книг и брошюр начала века. Его мысль окрепла и воспиталась именно на чтении иностранных авторов, особенно английских, – одно время Григорий, кажется, даже сам занимался со студентами по-английски. Вообще был он большой книголюб и очень поощрял чтение в студенческой среде. Имел обыкновение предлагать студентам переводы за плату, чтобы заставить читать.

Как учитель и лектор, Григорий был очень популярен и любим. Преподавал он по-русски, Священное Писание разбирал на лекциях по русскому переводу, не по славянскому. И вообще был он ревностным защитником русской Библии до конца дней своих. В Ветхом Завете он отдавал предпочтение «еврейской истине», – подчеркивал, что восстановить из разнотчений действительный перевод «семидесяти» вряд ли возможно с точностью, но и к масоретской пунктуации относился сдержанно и критично.

В 1822 году Григорий напечатал несколько глав своего богословского курса, – их просматривал, одобрил и, конечно, исправлял Филарет. Самостоятельного в них мало, но важен был уже сам живой голос и манера автора.

Много позже Григорий написал свою известную книгу против раскольников или староверов, – «Истинно-древняя и истинно-православная Церковь» (1855), – и опять-таки нового в ней мало, но привлекает благородный, спокойный и благожелательный тон, – автор действительно старается убедить и доказать, терпеливо и сдержанно, старается преуспеть «словом

истины». Григорий был искренним защитником религиозной самостоятельности, ревнителем просвещения, у него была подлинная пастырская заинтересованность и настойчивость.

Особенной заслугой преосвященного Григория было основание при Петербургской академии журнала под характерным названием «Христианское чтение» он начал выходить в 1821 году. Первой задачей журнала и было давать материал для назидательного чтения, для русского чтения, всем ревнителям и церковным книголюбцам. Библейская тенденция была явно показана выбором эпиграфа: «Быв утверждены на основании Апостолов и пророков (Еф. 2:20), – во всяком случае, впоследствии, во времена «обратного хода», этот эпиграф показался притязательными и опасным и был заменен другим (с 1842 года взят был 1 Тим. 3:15, – «чтобы ... ты знал, как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины», – впоследствии оба эпиграфа были соединены).

В первые годы «Христианское чтение» очень напоминало «Сионский Вестник», по выбору и характеру статей. Был заведен особый отдел своего рода «мистической хроники». «В нашем Отечестве весьма редко приходят в известность благодатные действия Святого Духа на сердца человеческие. Посему пригласить при объявлении о сем издании всех любителей христианства и наипаче людей духовного звания о таковых действиях извещать издателей, для соделания оных явными к славе Божией». Известия о знамениях духовных и чудесах заимствовались и из изданий иностранных. С 1825 года, впрочем, стиль издания стал строже, – начали больше переводить из отцов.

С самого начала издания «Христианское чтение» имело неожиданный успех, число подписчиков в первые же годы достигло до 2400.

В Московской академии Григорию следовал Кирилл Богословский-Платонов, одного с ним выпуска, впоследствии архиепископ Подольский (†1841). Преподавал он по-русски, философии новейшей не любил, читал в духе аскетическом. «Свойство евангельского учения состоит в утешении сердец,

поражаемых скорбью и ужасом правосудия небесного, при воззрении в глубину духовного своего состояния. Но как может тот постигнуть и другим изъяснить силу и утешение евангельского учения, кто не испытал в себе крестной любви, чье сердце не проникнуто печалью по Боге, ведущей ко спасению! В бытность Кирилла ректором Московской академии студенты обязаны были вести каждый свой личный журнал и в нем отмечать и действия свои, и мысли. Сам Кирилл был близок с учениками Молдавских старцев, в бытность свою Подольским архиереем он интересовался о. Феодосием Левицким в Балте, и отзывался о нем с полным сочувствием и одобрением, как о человеке подлинно духовном. В Академии свой курс он заканчивал трактатом о преданиях Церкви.

В Киевской академии представителями нового богословия были один за другим Моисей Антипов-Платонов, умерший в должности Экзарха Грузин уже в 1834 году, и Мелетий Леонтович, впоследствии архиепископ Харьковский (†1840), – оба преподавали по-русски. Оба принадлежали к первому выпуску Петербургской академии. Из этого первого выпуска, вообще очень яркого, следует назвать еще несколько имен. В. И. Кутневич сразу же был послан бакалавром философии в Московскую академию, – здесь сразу нашел он себе такого ученика и преемника, как Голубинский. Сам Кутневич вскоре оставил академическую службу, был впоследствии военным обер-священником и членом Синода (†1865). В Московскую же академию был послан Поликарп Гайтанников, бывший затем там ректором в сане архимандрита (†1837), – он много занимался переводами из греческих отцов.

Алексей Малов (†1855) был протоиереем Исаакиевского собора и священником в Инвалидном доме, славился как отличный и трогательный проповедник. Был он типичным искателем «духовного» и «всеобщего христианства», – при встрече с В. Пальмером³⁵ очень его смутил какой-то бесплотностью своих представлений о составе и пределах Церкви. В свое время о. Алексей Малов был участником «духовных» собраний у Татариновой, кажется, был и духовником многих членов этого кружка.

Среди окончивших Санкт-Петербургскую академию в эти ранние годы самым вдохновенным выразителем и проповедником новых настроений был Макарий Глухарев, один из самых замечательных людей той эпохи (1792–1847). В Академии Глухарев был под всецелым влиянием Филарета, – «отдал свою волю ректору Филарету, ничего не делал и не начинал без его совета и благословения, и почти ежедневно исповедовал ему свои помыслы». Эта духовная связь между наставником и учеником осталась навсегда. Глухарев был человек исключительной впечатлительности, но всецело обращенный вовнутрь, действовать в обыденной обстановке ему было трудно. В Академии он много читал мистических книг, Арндта больше всего, – из них усвоил учение о возрождении и обновлении внутреннего человека, озаряемого от Святого Духа. Был однажды и у Татариновой, но, испуганный, бежал...

По окончании Академии был он послан наставником в Екатеринославль. Здесь он встретился с местным епископом, Иовом Потемкиным, постриженником Молдавских старцев, и через него сблизился с двумя монахами из Молдавии, о. Ливерием и о. Калинником. Под этими влияниями Глухарев решил принять постриг. В этот период жизни он весь был в искании и беспокойстве. Вскоре его перевели ректором в Костромскую семинарию, но он мучительно тяготился не только управлением, но и самим преподаванием. При первой же возможности Макарий оставил службу и ушел жить в Печерскую лавру, потом в Глинский монастырь, бывший в то время одним из очагов созерцательного возрождения, – здесь он много читал под руководством старца Филарета, и переводил – блаженного Августина Исповедь, Лествицу, беседы Григория Великого, огласительные слова Феодора Студита. «Это школа Христова, это одна из светлых точек на земном шаре, в которую дабы войти надлежит умалиться до Христова младенчества». Переводил Макарий и с французского, – творения Терезы Испанской³⁶, собиравшись переводить Паскаля.

К иным исповеданиям он всегда относился с пытливым благожелательством. В Екатеринославе молился с «духовны-

ми христианами» (молоканами), и нашел, что свет Божия озарения сияет и в их теплой вере. Квакеры, путешествовавшие по России в 1819 году, Грелье и Аллен, посетили его в Екатеринославле, с вводным письмом от Филарета, и нашли с ним много общего, душевную близость. Впоследствии Макарий мечтал построить в Москве храм с тремя отделами – для православных, католиков и лютеран.

В монастырском уединении Макарий пробыл не очень долго, он стал томиться о деле. Это дело он нашел для себя в проповеди среди сибирских инородцев. И в этом деле он нашел самого себя.

Филарет Московский называл Макария «романтический миссионер». И, действительно, к миссионерскому делу Макарий отнесся восторженно и с увлечением. В помощь себе он взял сперва двух тобольских семинаристов и составил примерный наказ для первого миссионерского стана. «Желаем, да будет у нас все общее: деньги, пища, одеяние, книги и прочие вещи, и сия мера да будет для нас удобностью в стремлении к единому сердцу». Существовала миссия в условиях крайней скудости и бедности.

Миссия была для Макария подлинным апостольским подвигом. Он вложил в него весь свой пыл, все напряжение души своей. Малодушному миссионеру может показаться, «что сии племена не созрели для христианства». На это сомнение Макарий отвечает решительно: «Кто таков я, что берусь судить о незрелости народов для всемирной веры в Иисуса Христа, который за всех человеков и во спасение всех пролил Пречистую Кровь Свою на кресте и вкусил смерть».

«Нет народа, в котором бы Господь не знал своих, нет той глубины невежества и омрачения, до которой бы Сын Божий не снисходил, преклонив небеса, не преклонился».

Свои общие мысли о миссионерском деле Макарий изложил в особой записке: «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» (1839). Макарий предлагал образовать в Казани миссионерский центр, создать

здесь особый миссионерский институт-монастырь со строгим общежительным уставом, но и с довольно пестрой учебной программой, общеобразовательной и богословской. Своих сотрудников Макарий хотел познакомить с системой Ланкастерских школ, с основами медицинского ухода, с правилами сельского хозяйства. Созерцательная мечтательность не убивала в Макарии жизненной трезвости.

История Алтайской миссии при Макарии – это один из самых героических и святых эпизодов в нашей истории. Но среди апостольских трудов у Макария родилась новая мысль, охватившая его со всей исключительностью страсти. Это был план библейского перевода.

Уже в 1834 году Макарий через митр. Филарета представил в Синод записку «О потребности для российской церкви предложения всей Библии с оригинальных текстов на современный русский язык». Филарет скрыл это письмо, чтобы укрыть «романтического миссионера» от гнева и кары высших властей, считавших благовременным переводить Писание на языки полудиких и вовсе диких инородцев, но никак не на русский.

Доводов Макарий не слушал и не понимал. В 1837 году он представил в Комиссию духовных училищ начало своего перевода, книгу Иова, и вместе с тем письмо на Высочайшее имя. Дело движения опять не получило. В 1839 году Макарий представил перевод книги Исаии и новое письмо на Высочайшее имя. В следующем году он представил те же две книги в пересмотренном тексте, сличенном с переводом Павского, которого он раньше не знал. На этот раз Макарий от доводов и убеждений переходит к угрозам и гневным пророчествам. Раньше он изъяснял надобность и полезность иметь Слово Божие на живом языке, не только на мертвом, – «российский народ достоин иметь полную российскую Библию». Макарий огорчался, «что русские равнодушно остаются без полной российской Библии, между тем как имеют полный Алкоран на российском наречии». Макарий был убежден, что приспело время «из чистейших, драгоценнейших веществ российского слова создать словесный храм Премудрости Божией в такой прочности, пра-

вильности и точности, в таком вкусе, в такой великолепии и изяществе, что он будет выше всего прекрасного в мире, будет истинною славою Православия нашей Церкви пред лицом всех церквей и веселием неба».

Теперь Макарий скорбит и грозит. «О горе! затворились царския двери, которыми из святилища исходили к нам евангелисты один за другим, и Церковь российскую благословляли от лица Иисуса Христа, каждый своим евангелием на российском языке. И все сокрылось, и стало темно. Сколько лет, как мы слышим, будто все Пятикнижие Моисеево, действительно переведенное на чистый русский язык с еврейского, в премногих особях лежит в простом складочном месте, — та святая и страшная книга Закона Божия, которая лежала при ковчеге завета Всевышнего, во святом святых, и которую читали пред всем Израилем, в слух всего народа, не исключая жен, детей и пришельцев. Неужели слово Божие в облачениях славянской буквы перестает быть Словом Божиим в одеянии российского наречия?» Макарий с наивной простотой касается самых болезненных и болевых точек. Он даже исчисляет знамения гнева Божия: наводнение 1824 года, восстание 1825, холера 1830, пожар Зимнего дворца.

На этот раз ответ был дан. Синод указом изъяснил Макарию, как горделиво и притязательно ставит он себя «непризванным истолкователем судеб Божиих», и дерзко «преступает пределы своего звания и своих обязанностей». Потому его определено было подвергнуть «молитвенной епитимии» при доме епископа Томского. Филарет Черниговский так говорит об этой епитимии: «Его заставили служить каждый день литургию в продолжение шести недель, но это принял он за милость Божию и был очень доволен епитимиею». Вероятно, он недоумевал, почему каждодневное служение литургии в Петербурге считают наказанием для священника.

В послужном списке Макария отмечено так: «Проходил сорокадневную очистительную епитимию по случаю представления правительству мыслей и желаний своих в рассуждении полной Библии на российском языке в переводе с оригиналов».

Вскоре после этого Макарий выпросил увольнение от миссии и был назначен настоятелем в Болховский монастырь, Орловской губернии. Здесь он пробыл недолго, но сумел стяжать сердца. Своих переводов он не прекращал. Теперь он мечтал уехать в Святую Землю и поселиться там в Вифлеемской пещере Иеронимовой, если можно, чтобы довершить и усовершенствовать свой перевод Ветхого Завета. Говорили, что он рассчитывал по пути побывать в Лейпциге и там устроить печатание своего перевода. Не без труда получил он дозволение на поездку. И в самый канун отъезда занемог и вскоре скончался.

Макарий был человек святой правдивости и чистоты. «Осуществленное, живое Евангелие», – говорил о нем архиепископ Смарагд. Лучшие предания созерцательного монашества он сочетал в своем личном опыте с евангельскими уроками ученой школы. Макарий был человек больших знаний, гебраист³⁷ он был отличный, в своей работе над Библией всего ближе держался он обычно Розенмюллера, не рабствуя, однако, неверности его. И вместе с тем это был человек духовной простоты, прозрачной души. «Макарий был истинный слуга Христа Бога», писал о нем после его смерти, в 1847 году, Филарет Московский. «И, конечно, примечательно, что он во время нескорбное предрекал скорби за небрежение о распространении Слова Божия; и скорби потом пришли».

Обособленное положение Московской академии, в Троицкой лавре, в деревенской тиши и даже глуши Сергиева Посада, очень способствовало тому, что в этой Академии с особенной определенностью воплощались руководящие настроения новой эпохи. Этому благоприятствовали, конечно, и подготовка, и привычки еще Платоновских времен. Ростиславов винит в своих воспоминаниях Филарета за то, что он старался Санкт-Петербургскую академию превратить в какую-то «полукиновию». Московская академия и действительно стала в себе самой некой «полукиновией», каким-то «сердечно»-ученым монастырем. Здесь сложился именно общий стиль. Этот стиль во всем легко распознать. Взять, например, списки книг, выданных студентам в поощрение или в награду: даже в 1833 году

это были – французская Библия в переводе Де-Саси, сочинения Фенелона, или Франсуа де-Саль, или Арндта, или еще Иоанна Масона. Или вот темы для семестровых сочинений: О воздыхании твари; О безразличии вероисповеданий, или о том, можно ли во всякой вере спастись; О внутренней и внешней Церкви (темы 1826 г.); О состоянии т. наз. духовной сухости, или о повременном оскудении духовного человека в благодатных утешениях; Почему во времена Христовы и Апостольские более, нежели прежде и после, было бесноватых (темы 1832 г.). По нравственному богословию в 1817–1818 году молодой бакалавр рекомендовал студентам кроме Макария Египетского и блаженного Августина читать еще Арндта, Фому Кемпийского, Горнбекия, еще и анонимную «Историю возрожденных», – преподавал он по Буддею. В 1820 и 1821 годы студенты переводили Иоахима Лангия *Mysterium Christi et christianismi*. Самым характерным преподавателем был в эти годы, конечно, прот. Феодор Голубинский, из первого курса после преобразования. Это был типический представитель эпохи. Из представителей старшего поколения, учившихся еще в дореформенных школах, к тому же «сердечно»-духовному направлению в богословии принадлежали митр. Михаил, архим. Евграф, учитель Филарета, Иннокентий Смирнов. Иннокентий входит в историю русского богословия и как составитель «Начертания церковно-библейской истории» (1816–1818). Книга эта писана была наспех, и не автор был виновен, если и после его смерти ее насильственно оставляли учебником в школах, кое-где даже в 60-х годах, когда она была уже явно отсталой, устарелой, непригодной (для посмертных изданий она была обработана прот. Кочетовым). Составлена она была, преимущественно, по Вейсману и Шпангейму, по Баронию³⁸ и Магдебургским центуриям, – план слишком сух и дробен, изложение слишком формально.

Преодолеть схоластические навыки нелегко было и такому живому человеку, как Иннокентий. В семинарии Петербургской, где он был ректором, Иннокентий преподавал по-латыни, – его записки по «деятельному богословию» были изданы после его смерти в русском переводе, с его латинских

конспектов, под смотрением Филарета. У многих из этого старшего поколения мы находим такое сочетание «сердечного» благочестия и схоластической «учености».

Самый яркий пример – это Филарет Амфитеатров, впоследствии всем известный митрополит Киевский (1779–1857). Это был человек теплого благочестия, большой сердечности и подлинной духовной жизни, человек праведный и святой. Но в преподавании он оставался неуступчивым сторонником схоластического прошлого. Сам преподавал он в преобразованных академиях не очень долго, сперва в Петербурге, потом в Москве, как инспектор и ректор, – и преподавал всегда по-латыни. Решительно был он против преподавания богословия на русском. Догматику он читал по Иринею Фальковскому, при объяснении Писания руководился всего более толкованиями Витринги. Слушатели его отмечают исключительную сжатость его изложения, «математическую точность» и отчетливость его аргументов. Но, вместе с тем, это бывали всегда скорее проповеди, чем лекции в строгом смысле, – «что-то вроде благовествования».

К «мистическому» направлению Филарет относился недружелюбно, – «во время профессорства моего в Московской академии было сильно общее направление к мистике, и я всеми силами противоборствовал ему». Еще непримиримее относился он к философии, – «ему противны были не только философские формулы, но даже самые имена какого-либо Спинозы и Гегеля». Даже Филарет Московский, которого он сердечно любил, казался ему с л и ш к о м ученым и мудрым – соответствует ли это монашеским обетам и смирению?

В ранние годы и Филарет Амфитеатров участвовал в Библейском обществе, даже и в 1842 году поддерживал Филарета Московского и вместе с ним должен был удалиться из Синода, но еще позже очень насторожился и стал резко возражать против возобновления русских библейских переводов.

В рядах старшего поколения много было людей цельных. Таким был, например, очень влиятельный и всем известный в Москве о. Семен Соколов. «В Москве он известен был как духовник строгий и назидательный, как осторожный путево-

дитель смущаемых сомнением и ропотом в дни скорби и искушений, как глубокомысленный и проникнутый духовностью мистик», – так говорит о нем один из его духовных детей (Н. В. Сушков, в своих записках о Филарете). Учился он еще в Троицкой семинарии, был связан с членами «Дружеского общества», – прожил он очень долгую жизнь (1772–1860). В наставление своим духовным детям он перевел и издал Фомы Кемпийского известную книжку, с прибавочным наставлением, как подобные книги подобает читать (1834). Сам он и в более поздние годы любил читать и перечитывать «Сионский Вестник», не возбранял читать и Эккартсгаузена.

Такова была сила «европеизации» в послепетровской России, что и к преданиям духовной жизни удалось вернуться только по западному пути, по западному примеру. Арндта узнали раньше, чем Добротолюбие, – и надолго так и оставался Арндт для многих и многих в осиянии первой любви. Правда, очень рано присоединяется и чтение греческих отцов, отцов-аскетов, в частности. Но только с восстановлением созерцательных монастырей в России, с этим живым возвращением к православным преданиям духовной жизни, волна западноримских увлечений начинает спадать.

В духовных школах влияние Александровской эпохи было длительным и устойчивым. В той же обстановке богословской «чувствительности» слагаются и такие характеры, как Филарет Гумилевский или о. А. В. Горский. Только из духа Александровской эпохи можно понять и трагическую судьбу архим. Феодора Бухарева.

10. И с самого начала преобразованных школ мы можем распознать в них другое, прямо противоположное и достаточно определившееся течение в богословской работе. Самым ярким его представителем был, скорее всего, о. Герасим Павский (1787–1863), из воспитанников первого курса Санкт-Петербургской Академии, замечательный гебраист, долголетний профессор академии по классу еврейского языка, бывший и профессором богословия в Петербургском университете, потом

придворный протоиерей, духовник и наставник Цесаревича, будущего Александра II. Павский был филолог, прежде всего, – у него был филологический дар и чутье. Он полюбил еврейскую Библию, со всем жаром ученой страсти. Учился семитической филологии Павский до напечатания грамматики Гезениуса, – его ученое мировоззрение сложилось под определяющим влиянием авторитетов XVIII века. В первые же годы своего преподавания в академии Павский составил и напечатал свою грамматику еврейского языка (1818). Составленный им в те же годы еврейский и халдейский словарь к Ветхому Завету издан не был. Павский сразу примкнул к Библейскому обществу и очень увлекся переводческой работой. «Не язык был мне дорог», – говорил он впоследствии, – «а Священное Писание, чистое, не искаженное толкованиями; посредством знания языка я хотел дойти до верного толкования Священного Писания. А известно, что верное понимание еврейского языка ведет к пониманию богословия».

Для Библейского общества Павский перевел Псалтырь (о Псалмах он писал свое курсовое сочинение), он же наблюдал за печатанием Пятикнижия. Переводить он продолжал и после закрытия Библейского общества, – в этом и состояли его классные уроки со студентами в академии. Уже после выхода Павского из академической службы, по студенческой инициативе, его перевод был налитографирован и сразу же получил довольно широкое распространение в духовно-школьной среде. Появление этого «тайного» перевода вызвало тревогу, особенно на Синодальных верхах. Перевод был запрещен, экземпляры его разыскивались и отбирались (это было в 1842 году). Павский подвергнут был следствию и неформальному суду. Для этой тревоги и обвинений основания были. Перевод библейский не может оставаться только литературным упражнением, и он не был таковым для Павского. Перевод есть всегда и толкование. Налитографированный перевод был разделен на отделы, с заголовками и объяснениями, со вводными и пояснительными примечаниями, – в них Павский всего ближе следовал Розенмюллеру. Получалось впечатление, что Павский очень ограничительно принимает мессианские пророчества, сомневается в подлинно-

сти отдельных книг и текста. Не приходится спорить теперь, – таковы и были действительные взгляды Павского, хотя бы он от них вполне и отрекался, спрошенный под следствием.

И это либерально-критическое восприятие Ветхого Завета соответствовало его общему религиозному мировоззрению. Философом или мыслителем Павский не был. Но у него были очень определенные религиозно-философские убеждения. В Университете он читал сперва именно «историю развития религиозных идей в человеческом обществе», – при Руниче³⁹ это было заменено преподаванием церковной истории, по Иннокентию. В пособие студентам Павский предлагал книгу Дрезеке: *Glaube, Liebe und Hoffnung*. Впоследствии он сам написал: «Христианское учение в краткой системе».

Павский исповедовал своеобразный религиозно-моралистический идеализм, довольно неопределенный. «Религия есть чувство, – определяет он, – коим дух человеческий внутренно объемлет Невидимого, Вечного и Святого, и в нем блаженствует. Учение религии состоит только в том, чтобы чаще пробуждать, оживлять и питать это святое чувство, дабы оно укреплялось, просветлялось и воспламенялось внутри человека, дало из себя силу, свет и жизнь всему человеку, всем его понятиям, всем его мыслям, желаниям и действиям». Так и положительная религия есть уже только некое переложение этого первоначального чувства в очень неадекватном разумно-рассудочном элементе. Обряды и сами догматы составляют только внешнюю форму, суть только «намек», и догматы разума могут даже и подавлять или заглушать это непосредственное «святое чувство». Религия, в понимании Павского, сводится почти только к морали. И Христос для него вряд ли многим больше, чем Учитель.

Павский ограничивал «существенное» в христианстве прямым свидетельством Писания. «Благодарю Бога, что церковь, в которой я рожден и воспитан, не принуждает меня верить чему-либо без доказательств. Она позволяет мне углубляться в чистое и святое Слово Божие и, если что предписывает, всегда указывает основание своему предписанию в Слове Божиим и в общем голосе просвещенных учителей Церкви».

Церковь, в понимании Павского, объемлет все исповедания, – поскольку они содержат «истинную сущность» догматов. Пальмер был очень удивлен, услышав об этом. В беседе с Пальмером Павский был очень откровенен. Священник ничем не отличается от пастора, а потому «преемство» не прервано, напр., и у лютеран. «Невидимое и недостижимое царство Христово имеет, однако же, отпечаток в Церкви христианской. И та из церквей христианских ближе к совершенству, которая чище выражает в себе идею царствия Христова. Всякая же церковь видимая должна знать, что она только на пути совершенства, а полнота совершенства вдали от нее, в церкви невидимой, в царстве небесном». Следует и то еще отметить, что Павский с большой горячностью высказывался против монашества: «Монашество я понимаю делом нечистым и противным закону природы и, следовательно, Закону Божию, в чем уверила меня и церковная история».

Павский был видным деятелем и одним из «директоров» Библейского общества, но к «мистике» относился всегда враждебно, – говорил, что не любит «кривых путей». П. Бартенев удачно заметил о Павском, что был он «представителем облегченного, уклончивого и зыбкого благочестия», – и в этом он был довольно типичен. Павский вполне сходилсся с Жуковским и ген. Мердером, по предложению которого он был приглашен в законоучителя к Наследнику (эту должность он должен был оставить в 1835 году, всего больше под давлением Филарета, находившего его богословские взгляды весьма погрешительными). То было самое острое западничество не только в богословии, но и в самом душевном самочувствии. То было и психологическое самовключение в немецкую традицию. В особенности сильно это было именно в Петербургской академии, где не было в должной степени умеряющего корректива подлинной монашеской жизни.

Павский был отличным филологом, и с филологической точки зрения перевод его очень ценен. Он умел передавать и сам стиль, литературную манеру священных писателей, и про-содический⁴⁰ строй библейской речи. И запас русских слов у переводчика был достаточно богат и свеж. У Павского был

и педагогический дар, слушателей своих он мог многому научить. Прямых учеников, впрочем, у него было мало. Самостоятельной работой занимался только один, С. К. Сабинин, бывший все время заграничным священником при дипломатической миссии в Копенгагене, потом в Веймаре (1789–1863). Курсовое сочинение Сабинин писал о «Песни Песней», в каком должно разуть ее смысле. Потом работал над книгой Исаии. В «Христианском чтении» поместил он ряд экзегетических очерков, всего больше о пророчествах. Со времени запрещения перевода Павского Сабинин обращается к скандинавским темам, издает грамматику исландского языка, – и у него филологический интерес был преобладающим, как у Павского.

В другом смысле к тому же «немецкому» направлению в русской богословской науке принадлежит Иннокентий Борисов (1800–1855), из первого курса воспитанников Киевской академии, потом инспектор академии Петербургской и ректор Киевской, наконец, архиепископ Херсонский и Таврический. В свое время его настойчиво подозревали и обвиняли в «неологизме», было однажды наряжено даже «негласное дознание» о его образе мысли. Для этого были поводы.

Иннокентия самого всего больше интересовала философия. Но мыслителем он не был. Это был ум острый и восприимчивый, но не творческий. Исследователем Иннокентий никогда не был. Он умел завлекательно поставить вопрос, вскрыть вопросительность в неожиданной точке, захватить внимание своего читателя или слушателя, с большим увлечением и блеском пересказать ему чужие ответы. Только блестящая манера изложения маскирует этот всегдашний недостаток творческой самостоятельности. Но всегда это именно изложение только, никогда не исследование. Как говорил об Иннокентии Филарет Московский, у него не достаёт рассуждения, а воображения слишком много. Иннокентий именно оратор, прежде всего. И в этом «краснословии» разгадка его влияния и успеха, – и на профессорской кафедре, и на проповедническом амвоне.

В своих богословских лекциях Иннокентий не был самостоятелен. Догматику он читал применительно к «системе» М. Доб-

майера, как и архим. Моисей, у которого он сам слушал богословие, — эта «система» в те годы была принята в католических школах в Австрии. Она очень характерна для этой «переходной» эпохи, — от Просвещения к Романтике, от Лессинга, Гердера и Канта к Шеллингу или даже Баадеру⁴¹. Основная и руководящая идея этой «системы» есть идея Царствия Божия, истолкованная скорее гуманистически, как «нравственное общение». Влияние Просвещения во всем чувствуется, и христианство изображается точно некая школа естественной морали и блаженства. Христология остается очень бледной и двусмысленной.

Все эти черты находим и у Иннокентия. Характерно, что курсовое сочинение писал он на тему: «О нравственном характере Иисуса Христа». Знаменитая книга Иннокентия «Последние дни земной жизни Иисуса Христа» (первое издание в 1847 г.) увлекает своими литературными достоинствами. Но это именно только литература, не богословие. Иннокентий не выходит здесь за пределы риторического и сентиментального гуманизма. Вместо богословия у Иннокентия всегда только психология, вместо истории риторика. В действительные глубины духовной жизни Иннокентий никогда не спускается. Иннокентий был эклектик⁴². В его мировоззрении много элементов еще от эпохи Просвещения, но он очень увлекается и Александровским мистицизмом, — в своих лекциях он много говорит о пиетической традиции, с большим сочувствием отзывается о Фенелоне и Гионе, о Штиллинге и Эккартсгаузене, — «сделали много пользы». Много говорил Иннокентий и на темы Шуберта, о сновидениях и о смерти, — конечно, и об ясно-видящей Преворстской. Оттеняет Иннокентий и космические мотивы в богословии, — «вся природа есть портрет Всевышнего, совершеннейший и полный», — в этом слышится отзвук мистической натурфилософии.

Читать Иннокентия и теперь еще интересно, — слушать было еще интереснее, конечно. «Некоторые места в лекциях преосв. Иннокентия очевидно рассчитаны были только на впечатление, какое могло получаться от них при слушании, а не при чтении на бумаге; это были быстрые фейерверки таланта,

на которые можно было смотреть только издали и не очень пристально, чтобы, подойдя к ним вплотную, вместо приятного впечатления световой игры, не получить впечатления одного неприятного курева» (П. В. Знаменский). Всякая попытка подражать Иннокентию или следовать за ним оказывалась предательской. Последователей у него не было, и не могло быть, хотя и были неудачные подражатели.

У Иннокентия был этот дар увлекать, — Филарет Киевский говорил даже о «религиозной демагогии». Иннокентий умел сразу увлечь и людей такого «твердого духа», как известный Ростиславов, и религиозных мечтателей, и искателей спекулятивных откровений. «Слушатели Иннокентия видели у него богословскую истину, строгую и важную, в таком блестящем одеянии, какого они никогда себе не представляли, привыкши к прежней схоластической манере изложения». Поражала именно эта «живость воображения», не столько сила мысли, — «сила ума разрешалась богатством образов». Смелость Иннокентия всего больше от его спекулятивной безответственности, от того, что идет он по поверхности. «Но по самому складу и настроению своих способностей он не произвел и не мог произвести эпохи в науке, которую преподавал, он не подвинул ее вперед, он даже вовсе ее не обрабатывал. Нет, не наука, как ни близка она была знаменитому иерарху, а искусство, высокое искусство человеческого слова, вот в чем состояло его истинное призвание». Так писал об Иннокентии Макарий Булгаков в торжественном некрологе для отчета Академии Наук. И Макарий прибавляет: «Но не видно того, что называется христианским глубокомыслием и богословской ученостью».

Станным образом, напротив, Иннокентий с преувеличенными похвалами отзывался о догматике Макария, об этой запоздалой попытке вернуться именно к схоластической манере, причем поражает в ней назад это странное бездействие рассуждающей мысли, отсутствие вопросительности. Когда в 40-х годах возникла мысль заменить Филаретовский Катехизис другим, более церковным, т. е. романизирующим, первым пришло на ум имя Иннокентия. Его старый учитель, прот.

Скворцов, спрашивал его при этом случае: «Ужели и Вы судите так же, как некоторые у нас: не нужно-де нам обширных сведений философских, нужно нам одно богословие откровенное». В ранние годы Иннокентия упрекали именно в том, что под именем догматики вместо положительного богословия он предлагает философские домыслы. И привлекал он слушателей именно этим. Но сам он увлекался философией только эмоционально. Его очень увлекали многозначные ответы философов, меньше тревожили его сами вопросы.

Иннокентий был эрудит и оратор. Не был и историком, его исторические опыты всегда слабы. Долгие годы готовил он к изданию «догматический сборник», как сам он его называл, или «Памятник веры православной». Это должен был быть именно сборник, – собрание вероучительных изложений и исповеданий в хронологическом порядке. До живой идеи Предания, при всей своей пытливости, Иннокентий так и не поднялся. Сборник остался недопечатанным.

Несомненной заслугой Иннокентия было основание при Киевской академии журнала под именем «Воскресного чтения» (с 1837 г.), – это был скорее назидательный, чем ученый журнал. Как проповедник, Иннокентий примыкал всего ближе к Масийону⁴³.

Во всем связан он именно с западной традицией. Всего меньше у него заметны патристические мотивы. Нужно еще отметить переработку им целого ряда униатских «акафистов», в которых его привлекал снова этот дух чувствительности, эта игра благочестивого воображения.

В этом отношении Иннокентия можно сопоставить с его киевским сверстником и сотрудником, Я. К. Амфитеатровым (1802–1848), очень в свое время известным профессором гомиластики в академии (его «Чтения о церковной словесности» вышли в 1847 году). От французских проповеднических образцов Амфитеатров возвращается к патристической проповеди. Но как все же сильна в нем эта чувствительная струя, почти что «святая меланхолия», склонность к грусти и мечтательность, – «солнце светит, но свет его грустен».

В известном смысле «западничество» было неизбежно в преобразованных духовных школах, именно в школьном порядке. Учиться приходилось по иностранным книгам и руководствам. Первой задачей преподавателей и было именно это введение в русский школьный оборот современного ученого и учебного материала западных богословских училищ. И с постепенным переходом преподавания на русский язык вопрос о составлении или переводе «классических» книг, т. е. учебников, стал особенно острым, каким он не был перед тем, пока латынь оставалась единым и общим языком богословского преподавания и учености на Западе и в России. Устав 1814 поощрял преподавателей к составлению собственных записок или руководств, в эпоху «обратного хода», это было взято, напротив, под подозрение, ибо затруднялся контроль и проверка. В первые десятилетия прошлого века учились по иностранным руководствам, в переводе или в подлиннике, иногда в пересказе, – первые русские книги и бывали не более, чем пересказом. По Священному Писанию это были книги митр. Амвросия Подобедова (Руководство к чтению Священного Писания, М., 1799, книга Гофмана) и Рамбахия *Institutiones hermeneuticae sacrae*, – по Рамбахию была составлена диссертация Иоанна Доброзракова, одно время ректора Петербургской академии, *Delineatio hermeneuticae sacrae generalis* (1828), которая также применялась в качестве «классической книги». По богословию «созерцательному» (т. е. теоретическому, или догматическому) все еще оставались книги предыдущего столетия, – Прокопович, чаще всего Ириной Фальковский, редко русские книги Платона или Макария Петровича, изредка и святителя Тихона «Об истинном христианстве». В академиях появляются и новые авторитеты. В Киевской это был Добмайер, в Московской ректор Поликарп читал по Либерману, пользуясь и другими новыми курсами, вышедшими в Германии. Несколько позже Филарет Гумилевский читал по Клею и Бреннеру⁴⁴, «не без внимания к мнениям германского рационализма». Рекомендовалось при этом обращаться к отеческим творениям, но практически в то время внимание почти всецело поглощалось новейшей литера-

турой. Ректор Поликарп имел обыкновение по каждому вопросу приводить свидетельства отцов Восточной церкви и выписками из них занимал студентов старших курсов.

По Нравственному или «деятельному» богословию учебником был обычно все еще Буддей, чаще в обработке Феофилакта, иногда богословие Шуберта⁴⁵, с латинского переведенное костромским протоиереем И. Арсеньевым (1805), или учебник прот. И. С. Кочетова «Черты деятельного учения веры», – это была русская обработка латинских лекций Иннокентия Смирнова, составленных по Буддею⁴⁶ и Мосгейму; «латинские записки ректора переведены на русский язык, вот и все дело», – замечает Филарет Гумилевский (книга Кочетова вышла в 1814 году; срв. его же – Начертание христианских обязанностей, 1828). По пастырскому богословию основным руководством была удачная, хотя и давняя уже книга Парфения Сопковского, епископа Смоленского, «Книга о должностях пресвитеров приходских» (первое издание в 1776), кое-кто предпочитал переводную книгу Гивтшица (католический учебник). По литургике пользовались обычно «Новой Скрижалью» или книгой И. И. Дмитревского «Историческое и таинственное объяснение Божественной литургии» (первое издание в 1804 году, не раз переиздано). Для сочинений приходилось опять обращаться к иностранным книгам. «Важным пособием для составления диссертации, кроме латинских книг, служили преимущественно немецкие; потому студенты тотчас по поступлении в Академию напрягали все силы, чтобы изучить немецкий язык так, чтобы понимать книги, писанные на этом языке». Так рассказывает историк Московской академии, и так продолжало быть повсюду почти что весь девятнадцатый век. При таких условиях становилось совершенно неизбежным самое острое влияние той конфессиональной среды, в которой богословское исследование и работа протекали на Западе. Это было замечено сразу. И отсюда у многих робость и колебания, иногда и прямой испуг, – не надежнее ли вовсе отказаться от встреч и смыкания с этими традициями западной учености и науки, и вовсе не вкушать от этого сомнительного и чуждого источника?

И в действительности, постоянное чтение инославных книг не проходило безвредно. Не в том была главная опасность, что богословствующая мысль вовлекалась в трудные споры или уклонялась в сторону. Гораздо важнее было то, что сама душа раздваивалась и отрывалась от твердых устоев. В этом отношении особенно поучительны и показательны именно интимные признания, которые встретить мы можем в дружеских письмах или в студенческих дневниках. Так, интересна, например, дружеская переписка Филарета Гумилевского с А. В. Горским. И равновесие можно было восстановить только через аскетический и молитвенный искуc.

Опасность коренилась в искусственном характере школы, все еще не связанной органически с жизнью, с самой церковной жизнью. Духовное юношество годами жило в искусственной изоляции полуправославной и полурусской школы. Поэтому развивались навыки абстрактного теоретизирования, развивался своеобразный мечтательный интеллектуализм. Обстановка Александровской эпохи и начинавшегося романтизма тому благоприятствовала.

Однако как ни труден и опасен был этот «западнический» этап, он был неизбежен. И нужно было его принять в этой его неизбежности и в его относительной правде. Ибо от опасностей мысли нельзя укрыться в запретах, но только в творчестве.

11. Падение «духовного министерства» в 1824 году, «сего ига египетского», как говорил митр. Серафим, несколько не изменило общего характера церковно сударственных отношений. Фотий напрасно поторопился объявить: «Министр наш един Господь Иисус Христос во славу Бога отца». Ибо «мирской человек» по-прежнему сохранял власть в Церкви. И не будучи министром «сугубого министерства», Шишков продолжал вмешиваться в дела Синодального ведомства, по вопросам библейского перевода и Катехизиса. При обер-прокуроре С. Д. Нечаеве (1833–1836) этот процесс превращения церковного управления в некое особое «ведомство» даже и ускоряется. В явочном порядке обер-прокурор сосредотачивает в своих руках

все синодальные дела и сношения, не останавливается решать иные дела самовластно, не спрашивая Синод, или даже переменив синодские решения и закрывая путь отступления Высочайшей конфирмацией своих докладов. Нечаев был масон, к духовенству и к иерархам относился презрительно. «Вдруг ни с того ни с сего, появились жандармские доносы на архиереев и членов Синода. Доносы оказывались большей частью ложными. Наша канцелярия подозревала, что в доносах участвует сам обер-прокурор, задавшийся целью унижить духовное правительство в России. Архиереи и члены оправдывались, как могли. Священный Синод сильно беспокоился, показывал вид беспокойства и обер-прокурор, и, подстрекая членов к неудовольствию, говорил, что учреждение жандармского досмотра более делает вреда, чем пользы». Так рассказывает в своих «записках» Исмаилов, бывший тогда чиновником в Синодальной канцелярии. Под надзором оказался и Филарет Московский. Удалось вызвать его, в официальном отзыве, на неосторожное заявление, что «данное жандармской команде право доносить со слухов и безо всякой ответственности за ложные сведения стесняет свободу администрации и, как похожее на слово и дело, лишает подданных спокойствия». Это было прямым осуждением самого жандармского принципа. В Николаевское время такие речи не забывались даже митрополитам. Неблагонадежным показал себя Филарет еще в холеру 1830 года, когда в своих проповедях, казалось, слишком много говорил о грехах царей и о казнях Божиих. Наконец, по-видимому, по настоянию именно Филарета пришлось отказаться от мысли назначить Цесаревича, будущего Александра II, к присутствованию в Синоде, подобно тому, как был он введен в Сенат и другие высшие государственные установления. Филарет удивительно неделикатно напоминал о внутренней независимости Церкви. И даже видеть Филарета имп. Николаю становилось неприятно.

У Филарета была своя государственная теория, теория священного царства. Но она совсем не совпадала с официальной и официозной доктриной государственного суверенитета. «Государь всю законность свою получает от церковного пома-

зания», т. е. в Церкви и через Церковь. И помазуется только Государь, не государство. Потому органы государственной власти не имеют никакой юрисдикции в делах церковных. Филаретовский образ мыслей был вполне далек и чужд государственным деятелям Николаевского времени. Филарет им казался опасным либералом. Такое же впечатление было и у сторонних наблюдателей. «Филарет умел хитро и ловко унижать временную власть: в его проповедях просвечивает тот неопределенный социализм, которым блистали Лакордер⁴⁷ и другие дальновидные католики», — так отзывался о нем Герцен (в «Былом и думах»).

Недовольство Нечаевым в Синоде достигло такой остроты, что решено было просить Государя о назначении другого обер-прокурора, с которым стала бы вновь возможна совместная работа. В этом принимал решающее участие известный А. Н. Муравьев, состоявший тогда за обер-прокурорским столом в Синоде.

Назначен был граф Н. А. Пратасов. Он оказался еще более властен, чем Нечаев. У него была своя система, своя и вполне стройная программа реформ. И было у него умение подбирать догадливых и умелых исполнителей своих предначертаний. Пратасов был верным проводником Николаевских начал или режима в церковной политике. Именно при нем завершается государственная организация церковного управления, как особого «ведомства», в ряду других, — «ведомством православного исповедания» именуется Церковь с тех пор. Клер и иерархия состоят в этом ведомстве. Из органа государственного наблюдения и надзора при «синодальной команде» обер-прокуратура становится теперь органом власти. Это вполне отвечало духу Петровской реформы, для чего в те именно годы Сперанский вычеканил отчетливые определения: «Император яко христианский государь есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния. В сем смысле Император в акте о наследии престола (1797 апр. 5) именуется Главою Церкви».

В управлении церковном Самодержавная власть действует посредством Святейшего Правительствующего Синода, ею учрежденного» (Основные Законы, ст. 42 и 43, в изд. 1832 г.).

На дела церковные Пратасов смотрел только с точки зрения государственного интереса: «Учение, коему Отечество наше одолжено нравственным своим могуществом». Он строил Империю, и в ней Церковь. Воспитанный гувернером-иезуитом, окруживший себя сотрудниками и советниками чаще всего из бывшей Полоцкой униатской коллегии, в своей деятельности Пратасов был выразителем какого-то своеобразного и обмирщенного бюрократического латинизма, в котором склонность к точным определениям сочеталась с общим казарменным и охранительным духом эпохи. К самому Риму у Пратасова симпатий вовсе не было, и при нем совершилось отторжение западнорусских униатов от Рима. Но его собственным вкусам всего больше отвечали именно романизирующие книги, — в богословии и в канонике.

Пратасов хотел не только властвовать в церковном управлении, но именно перестроить или устроить его в точном соответствии с основным принципом абсолютного и конфессионального государства. В этой планомерности вся историческая значительность его деятельности. Перед назначением в Синод Пратасов состоял в министерстве народного просвещения, при Уварове, товарищем министра, как раз в период разработки Университетского устава и «положения об учебных округах» 1835 года. В министерстве был подготовлен особый проект и о преобразовании духовных училищ, что вполне соответствовало антиклерикальным и скорее просветительским воззрениям самого министра. Не есть ли само существование особой духовно-школьной сети только проявление опасного сословного эгоизма, «чрезвычайно вредного эгоизма звания»? И не устарел ли уже весь этот Устав 1814 года?

Министерство подвергало очень острой критике всю воспитательную систему, опертую на начало страха, подчеркивало недостаток и недостаточность учебных пособий, недо-

статки самих учебных программ. Особое внимание обращено было на вред философии, особенно в приложении к богословию, — не тщится ли она превратить все непостижимое в христианстве в некий миф.

Предлагалось приходские и духовные училища слить с уездными и передать в ведение министерства.

Снова Филарет выступил на защиту духовных школ и самого сословия, обвиненного во вредном эгоизме. Вопрос о слиянии или упразднении школ был снят с очереди.

Пратасов настаивал, однако, на преобразованиях. «Комиссия духовных училищ» совсем не была расположена расширять вопрос и задумываться о реформе. Она удовлетворялась только пересмотром учебников и классических конспектов, представленных из разных семинарий. Тогда Пратасов решил действовать в обход «Комиссии» и даже самого Синода, а в 1839 году по его личному Всеподданнейшему докладу «Комиссия» и вовсе была упразднена, а вместо нее учреждалось особое Духовно-учебное управление под ближайшим и непосредственным начальством самого обер-прокурора.

Это было и логично, так «Комиссия духовных училищ» была органически связана со всем прежним школьным укладом, который теперь предполагалось существенно изменить. Речь шла именно о перемене самого принципа, самого идеала или задания. Принцип общего развития и культурного роста, положенный в основание всех школьных мероприятий Александровского времени, представлялся Пратасову опасным, расплывчатым, искусственным, бесполезным. Он хотел бы вернуться назад, снова в XVIII век с его служилым профессионализмом. Прежний Устав откровенно объявлял, что «ученость» есть собственная цель заводимых школ. Именно этого и не хотел теперь Пратасов. Именно эту самодовлеющую и «мертвящую ученость» и нужно прежде всего упразднить, в частности, философию, эту «нечестивую, безбожную науку». В прошлом, по мнению Пратасова, «воспитание русского духовного юношества во многих отношениях стояло на основании

произвольном, неправославном, общем с разнородными протестантскими сектами», это был довольно явный намек именно на Александровское время. В прежнем Уставе ведь прямо и предлагалось «держаться на одной линии с последними открытиями и успехами», – разумелось, именно этой неправославной и произвольной науки. Пратасов вспоминает при этом слова Златоуста: «Доброе неведение лучше худого знания».

В семинариях, во всяком случае, необходимо курс наук и сам порядок обучения приспособить к условиям сельской жизни. «Из семинарий поступают в священники по селам. Им надобно знать сельский быт и уметь быть полезными крестьянину даже в его делах житейских. Итак, на что такая огромная богословия сельскому священнику? К чему нужна ему философия, наука вольномыслия, вздор, эгоизма, фанфаронства? На что ему тригонометрия, дифференциалы, интегралы? Пусть лучше затвердит хорошенько Катехизис, церковный устав, нотное пение. И довольно. Высокие науки пусть останутся в академиях». Так передает наставления Пратасова архимандрит Никодим Казанцев, из магистров Московской академии, тогда ректор Вятской семинарии, вызванный обер-прокурором именно для составления новых уставов (был впоследствии епископом Енисейским, скончался на покое в 1874 году). Пратасов и Карасевский, его ближайший помощник, всячески внушали Никодиму этот ограничительный принцип профессионализма. «У нас всякий кадет знает марш и ружье, моряк умеет назвать последний гвоздь корабля, знает его место и силу, инженер пересчитает всевозможные ломы, крюки, канаты. А вы, духовные, не знаете ваших духовных вещей».

Под именем «духовных вещей» Пратасов разумел не только «устав» и «нотное пение», но еще и умение говорить с «народом». В этой притязательной «народности» вся острота задуманной реформы. Подсказана она была, кажется, из министерства государственных имуществ, – Пратасов только развил и применил идею Киселева. Нужно было создать кадры элементарных учителей нравственности для народа, и для этого решено было приспособить духовенство. «Судя по первому

обозрению, казалось бы, что сельский священник, имея дело с людьми, готовыми в детской простоте принять все сказанное пастырем, не столько имеет нужды в подробном и глубоком знании наук, как в умении просто и ясно изъяснять христианские истины и евангельскую нравственность, приводя их в положение, доступное для простых умов поселян, и приравнивая евангельские истины к обстоятельствам сельской жизни.

Весь замысел Пратасова был не что иное, как ставка на опрощение. И в обстоятельствах сельской жизни не полезнее ли вместо «глубокого знания наук» владеть житейскими и практическими навыками, – знать начатки врачебного искусства, твердо знать основные начала рационального сельского хозяйства! И не эти ли науки нужно ввести и усилить в семинарских программах, за счет «холодной учености». Пратасов предлагал во всем школьном строе усилить «характер общенародности», придать всему преподаванию «направление, сообразнейшее с нуждами сельских прихожан». Задачу духовной школы Пратасов так и определял: «Образование достойных служителей алтаря и проповедников слова Господня в народе».

Предположения Пратасова встретили очень решительное противодействие в «Комиссии духовных училищ». Филарет представил опровержение их по пунктам и поставил вопрос, насколько согласимы эти предположения «с духом церковных правил». Только в летнее время, в отсутствие Филарета Московского и Филарета Киевского, Пратасову удалось провести через Комиссию предложение о некоторых изменениях в учебных планах и программах.

Преподавателю словесности напоминалось, «что прямая цель его стремления есть образовать человека, который бы мог правильно, свободно, вразумительно и убедительно беседовать с народом о истинах веры и нравственности». Поэтому светское красноречие, правила стихотворства и т. п. могут быть проходимы лишь бегло.

В преподавании истории предлагалось избегать как «усиленного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники» (т. е. их до-

стоверность), так и «произвольного систематизма», когда народы и личности изображаются в качестве носителей «какой-нибудь роковой для них идеи».

Несколько неожиданно по философии предлагается латинская программа, – «философия привыкла говорить латинским языком». Не объясняется ли это предпочтение латыни скорее тем соображением, что философствовать на общепонятном языке было бы неосторожно в рассуждении гласности!

О преподавании богословских наук даны были только самые общие указания, – надлежит так преподавать, «чтобы сие учение священник без большой работы мог приспособить и употребить, когда получит случай беседовать с простолюдином, рожденным в магометанстве или язычестве, или со-вращенным от христианства». Не следует разрешать вопросов и сомнений, «которых неиспорченный ум и не подозревает». В основу преподавания предписывалось положить «Православное Исповедание» Петра Могилы, и «с ним поверять подробности богословского учения». В новом русском переводе «Православное Исповедание» и было издано от Синода в том же 1838 году. Кроме того, введен был в семинарскую программу новый учебный предмет: «Историческое учение о Святых отцах», – программу по этому предмету предстояло еще разработать и составить по нему классическую книгу. Пратасов был озабочен в это время всего больше изданием руководственных книг по всем областям церковной жизни, на которые легко было бы безоговорочно ссылаться как на учение и установление самой Церкви. Кроме «Исповедания» Петра Могилы в том же 1838 году были изданы «Царская и патриаршая грамоты о учреждении Святейшего Синода, с изложением Православного Исповедания Восточно-Кафолической Церкви», – перевод и редакция взяты были на себя Филаретом Московским, который и внес в текст немало важные поправки, в устранение вкравшихся латинизмов (опущен запрет мирянам читать Священное Писание, опущен термин «пресуществление»). Впоследствии от Духовно-учебного управления было предписано выдавать экземпляр этих «грамот» каждому ученику семинарии при пере-

ходе в высшее отделение, «с тем, чтобы, по окончании курса и по выходе из семинарии, они удержали книгу сию у себя для всегдашнего употребления». В связи с изданием этих «символических книг» встал вновь вопрос о Катехизисе. Пратасов, поддерживаемый Сербиновичем, директором своей канцелярии (окончил Полоцкую академию в 1817 г.), настоял на введении новых вопросоответов: о Предании, о предопределении, — напротив, о естественном Богопознании из видимой природы было опущено. Внести в Катехизис изложение т. наз. «заповедей церковных» Филарет отказался, находя их излишними наряду с заповедями Божиими, — вместо того были введены заповеди блаженства (как были они и в «Православном Исповедании»). Существенных перемен в Катехизисе сделано не было, — кажется, в это время обошлось и без споров. Филарет сам был скорее доволен новой редакцией своего «Катехизиса». После исправлений и со сделанными дополнениями это был уже не только «Катехизис», но и богословская «система» в сокращении. «Поелику нет книги, одобренной для богословия, и богословы наши не всегда право правят слово истины, то побужден я был дополнить Катехизис». Не были удовлетворены скорее Пратасов и Сербинович, — во всяком случае, в ближайшие годы еще не раз подымается вопрос о составлении нового Катехизиса, и новым лицом. В 50-х годах называли имя Макария.

В 1839 году была издана «Книга Правил», взамен Кормчей, — включены в нее были только церковные законы, гражданские постановления опущены. Пратасов нашел несвоевременным издавать «полное собрание» церковных законов, как то было сделано в отношении законов государственных при Сперанском, — ввиду, как сам он то мотивировал, «неблаговидности» слишком многих постановлений Петровского времени и всего предыдущего века, огласка которых теперь вряд ли вполне удобна и скорее может соблазнить. Уже приготовленное проф. А. Куницыным «Полное собрание духовных узаконений в России со времени учреждения Святейшего Синода» было поэтому оставлено в рукописи без движения, как не оказался пригодным и обширный канонический свод Августина Саха-

рова, епископа Оренбургского. Даже и «Духовный Регламент» не был переиздан в это время всяческих переизданий и кодификаций. Был заново составлен «Устав духовных консисторий» и введен во временное употребление все в том же 1838 году, а в окончательном тексте утвержден и распубликован уже в 1841.

В замыслах Пратасова два задания тесно сочетались: польза и порядок, дисциплина, – профессиональная годность и строгая определенность всего порядка писанными правилами или законом. Монашества Пратасов не любил, что, впрочем, и логично с государственной точки зрения, – он предпочитал бы воспитывать «духовное юношество» в более практическом и светском направлении. Мундир ему нравился больше рясы, во всяком случае. Об этом очень интересно рассказывает в своих воспоминаниях Ростиславов (срв. в особенности главу: «О преобразовании Петербургской духовной академии преимущественно по образцам, заимствованным из батальона военных кантонистов»).

Только в 1840 году, наконец, новые учебные планы для семинарий были разработаны и утверждены. С осени того же года они были введены в округах Московском и Казанском. При всем своем упорстве и настойчивости, Пратасов слишком во многом принужден был уступить, должен был довольствоваться компромиссом. Новые предметы в семинарскую программу были включены, чего он так добивался, – «общенародный лечебник» и сельское хозяйство. Но общий характер преподавания был оставлен без перемен. Только русский язык преподавания был узаконен для всех предметов, а латинский поэтому выделен в особую дисциплину. Новые языки и еврейский были оставлены только для желающих, по выбору. В преподавании философии было предложено ограничиваться психологией и логикой, не включая прочих отделов метафизики. «Общенародным» от этих перемен преподавание не стало, во всяком случае. Но была утрачена та сосредоточенность и стройность курсов, которые так выгодно отличали школьные уставы Александровского времени. Интересным нововведением был «класс приготовительный для священства», для уже

окончивших, с более практической программой, куда введено было и посещение градских больниц в целях знакомства с простыми средствами врачевания.

В академических планах существенных перемен проведено тоже не было. Изменено было распределение предметов по курсам. Введены новые курсы и даже учреждены новые кафедры, – патристика, «богословская энциклопедия», педагогика, русская гражданская история. Однако изменилось самое важное – д у х в р е м е н и.

Пратасов искал новых людей в духовном сане, кто бы сумел перевести его замыслы на более технический язык Церкви и богословия. После нескольких проб и неудач он нашел такого человека. Это был Афанасий Дроздов, тогда ректор Херсонской семинарии (в Одессе), из московских магистров, – его и перевели в 1842 году ректором Петербургской академии (впоследствии архиепископ Астраханский, скончался на покое в 1876 г.). «Граф Пратасов в архимандрите Афанасии нашел некоторые любимые идеи и понес его на своих плечах» (слова Филарета М.).

В академии Афанасий не занял кафедры и сам никаких наук не преподавал. Но ему было поручено руководствовать всех преподавателей, внушая надлежащие мысли о порученных им предметах. Кроме того, Афанасий был назначен председательствовать в особом комитете о классических книгах и конспектах. Весь удар был сосредоточен теперь на учебных программах. И первая тема, вокруг которой завязался спор, письменный и устный, была о Священном Писании.

Афанасий не довольствовался тем, что исчислял два источника вероучения, Писание и Предание, как разнзначные и словно независимые. У него была явная склонность принизить Писание. И какая-то личная боль чувствуется в той страсти и безответственности, с которой Афанасий доказывает недостаточность и прямую ненадежность Писания. Современников Афанасий пугал своей заносчивостью и страстностью. «Мне кажется, что от него благодать Духа отступает, и он часто лишается мира и утешения о Святом Духе», – писал о нем Евсевий Орлинский, сменивший его в должности ректора (впоследствии архи-

епископ Могилевский). «В этом положении он мучится, не знает, что с собою делать, – ловит какую-нибудь горделивую мечту и забывает, уносится или заносится, и опять действует жалко». Весь источник его именно богословской подозрительности, не только осторожности, в этой внутренней неуверенности, в этой нетвердости в вере. «Афанасий, да, Афанасий, а не другой кто, проповедует: для меня исповедание Могилы и Кормчая все – и более ничего», – писал Горскому из Петербурга Филарет Гумилевский. Кормчая, – даже не отцы, и не Библия. Кормчей Афанасий хотел заслониться от сомнений. «Афанасий, – записывал Горский со слов самого митр. Филарета, – веровал в церковные книги более, нежели в Слово Божие. Со Словом Божиим еще не спасешься, а с церковными книгами спасешься».

Афанасий был убежденным и последовательным обскурантом⁴⁸, и это был пессимистический обскурантизм, от сомнений и безверия, весь в сомнении. Никанор Херсонский с сочувствием и состраданием зачертил этот жуткий и трагический образ. Афанасий не был ни невеждой, ни равнодушным. Это был человек страстно любознательный и любопытный, во всяком случае, – «ум острый, способный врываться в глубь предметов», – говорит Никанор. Но ум гордый и презрительный. Русских книг Афанасий никогда не читал, и в более поздние годы литературного оживления, – «дребедень, братец ты мой».

Читал он только иностранные книги, старые и новые. И всего больше его интересовала Библия, был он хороший гебраист. Интересовался историей древних религий, эпохой начального христианства, перечитал отцов всех до Фотия. Знал и современную «немецкую христологию», до Баура⁴⁹ и Штрауса⁵⁰. Знал и естественные науки, – не только по книгам, но сам гербаризировал, коллекционировал минералы. И от этого изобилия знаний и интересов изнемогал и сомневался. Он боялся и подозревал самого себя. В поздние годы он писал много, «писал огромные исследования, полные и содержания, и систематической важности». Но все сожигал, – «писал, и сожигал».

Впрочем, кое-что убереглось от этого истребления. Сохранилась рукопись книги «Христоверы и христиане», над которой

Афанасий работал в свои последние годы. Это книга о происхождении христианства. Само заглавие очень любопытно. Автор различает «христоверие» и «христианство без Христа», и до Христа Иисуса. Историей этого христианства, этого учения и предания, он и занят. У апологетов ищет он «органические остатки» этого «христианства», «не того христианства, которое возводит свое начало к Иисусу Христу, а некоего иного, ему предшествующего». Есsey, Ферапевты, Филон – вот звенья в изучаемой им цепи фактов. «Усилия христоверных писателей изгладить из исторических памятников свидетельства о христианах задолго до христианской веры» не имели полного успеха. «Евангелие Маркиона» занимало видное место в этом процессе превращения христианства в «католическое христоверие».

Как объясняет Никанор, Афанасий «подвергался наитягчайшим скорбям внутренним, подвергался от болезней ума, болезней не тех, которые бывают плодом простого умственного помешательства, но болезней, которые проистекают от избытка знания, от невозможности сочетать умственные антиномии, от разгрома, иногда временного и преходящего, умственных принципов, всосанных с молоком матери, сросшихся с душой». Вот этот жуткий «разгром» сердечных верований, эта скорбь во всем усомнившегося сердца, и была той зыбкой почвой, на которой выросла охранительная тревога Афанасия. «Человек будет жечь людей на костре, будет отдавать святыню на поругание, и однако будет оставаться в полууверенности, что он делает все это на пользу человечества». Так писал Филарет Гумилевский, обсуждая политику Афанасия.

Сотрудничество Афанасия и Пратасова, этот союз мрачного сомнения и властной самонадеянности, не мог быть длительным. Общего меж ними было немного. Они сошлись только в практических выводах, не в предпосылках. И через пять лет Афанасий был услан архиереем в удаленный Саратов.

Свою охранительную деятельность в Петербургской академии Афанасий начал с того, что запретил Карпову читать по собственным запискам, а вменил ему в обязанность читать строго по Винклеру. Правда, Карпов стал читать по Винклеру

«критически», т. е. его беспощадно опровергая, и затем с охотой перешел на историю философии.

В первый же год своего управления в Академии Афанасий представил через академическую конференцию в Святейший Синод составленный им учебник «Сокращенной Герменевтики», где излагал основные начала своего богословского мировоззрения. Филарет Киевский решительно отказался разбирать и рецензировать представленную книгу. Пришлось тогда просить об этом Филарета Московского. Филарет дал отзыв резкий и подробный.

Афанасий был этим отзывом оскорблен и возмущен, хотел привлечь Филарета к суду восточных патриархов.

Филарета глубоко смущала и тревожила эта попытка для возвышения значения Предания набросить тень на само Писание, которое якобы «не излагает образца здравого учения» и содержит «не все догматы». Афанасий слишком изощрялся показать недостаточность текстов Писания, непонятность, противоречивость или двусмысленность, и даже намеренную их темноту. «Дух Святый изглаголат Священное Писание, чтобы просвещать, а не чтобы затмевать», возражает Филарет. Разногласия и разночтения Афанасий считал несогласимыми и ненадежными. Филарет отвечает: «Если бы принять суждение рассматриваемой герменевтики за справедливое, мы не знали бы достоверно ни в Ветхом, ни в Новом Завете, которое слово есть слово Божие и которое человеческое. Страшно и помыслить о сем. Слава Богу, что суждение рассматриваемой герменевтики несправедливо». Потрясение доверия к Писанию есть ли средство «довольно осторожное», и не ставится ли этим и достоверность Предания под удар.

«Долг верности перед Богом и святым Его словом и святою Его Церковию обязывает свидетельствовать здесь, что суждения о Священном Писании, основанные на усиленном внимании открывать в нем мнимые недостатки, без указания в то же время на истинные его совершенства, сколь не сообразны с достоинством богодуховного Писания, столько могут быть опасны для Православия ».

Так резко и тревожно отзывался не один только Филарет. В 1845 году прот. В. Б. Баженову, духовнику Государя, по званию члена академической конференции, пришлось читать экзаменские сочинения студентов. В одном из них он встретил нечто, над чем остановился с недоумением. Это было сочинение Тарасия Серединского (впоследствии известный посольский протоиерей в Берлине). Автор ставит Евангелие и отеческие творения под общее обозначение: Слово Божие. И различает только тем, что Евангелие названо Словом Божиим писанным, а сочинения помянутых церковных писателей Словом Божиим изустно преданным. Такая новизна совершенно противна учению православной Церкви и касается важного пункта его, и рецензент счел своей обязанностью обратить внимание конференции на то, откуда студент Серединский мог получить такое неправильное понятие о Слове Божиим, – вина ли это его собственная или плод внушений сторонних. Вслед за тем Бажанов должен был выйти из членов конференции.

Сторонники «обратного хода» стремились сдвинуть Библию далее, чем на второй план. Настойчиво говорили о том, чтобы все воспретить чтение Слова Божия мирянам, во избежание ложных толкований. «Одна мысль о запрещении чтения Священного Писания простым христианам приводит меня в страх», – писал Григорий Постников, тогда архиепископ Тверской, Филарету Московскому. «Не могу постигнуть, откуда происходит такое мнение. Не есть ли оно изобретение скрытно действующих агентов латинства? Или это мнение есть порождение умножающегося в наше время вольнодумства, дабы потом, как оно прежде поступало с духовенством западной церкви, смеяться над нами?»

Подымался вопрос и о том, чтобы провозгласить славянский текст Библии, наподобие Вульгаты, «исключительно самостоятельным», утвердить его в обязательном и исключительном употреблении, храмовом, школьном и домашнем. Легко себе представить, какими несвоевременными и неуместными должны были казаться в такое время эти повторные и нескромные попытки Макария Глухарева привлечь сочувствие к новому русскому переводу Ветхого Завета, да еще и с еврейского.

Подозрительность и ожесточение от таких напоминаний только еще более возрастали. И еще большее возбуждение вызвано было распространением налитографированного студентами Петербургской академии библейского перевода прот. Г. П. Павского. Дело о переводе Павского началось с анонимного письма, посланного из города Владимира к трем митрополитам. Как вскоре было обнаружено, составлено и разослано это письмо было иеромонахом Агафангелом Соловьевым, инспектором Московской академии (был впоследствии архиепископом Волынским и в 60-х годах откровенно выступал с обличениями обер-прокурорского засилия и произвола; † в 1876 г.) Агафангел совсем не был противником библейского перевода на русский, он и сам занимался переводами, и впоследствии издал книги Иова и Иисуса, сына Сирахова, по-русски, в своем переводе (1860 и 1861). Именно поэтому его и встревожило молчаливое распространение перевода, прикрытого авторитетом ученого имени, но слишком неточного с точки зрения доктринальной и богословской. «И когда авторитет его учености и слава многоведения грозит обширным распространением переводу, тогда ни молчание не уместно, ни терпение не спасительно».

Автор письма приводит примеры ложного толкования пророчеств, отмечает неудачные грубоватости в переводе, вряд ли не намеренные. И в целом отзывается о переводе очень резко: «Произведете сего нового Маркиона;» «не глаголы Бога живого и истинного, но злоречие древнего змия».

Однако вывод от этого автор делает к необходимости лучшего перевода. «Нет нужды отбирать экземпляры русского перевода: сею мерою можно только вооружить христиан против власти церковной. Распространению перевода способствует не желание читателей разделить мысли переводчика, но общее чувство нужды в переводе. Христианин не может удовлетворить себя славянским переводом, которого темнота и неверность по местам закрывают от него истину. У него нет другого перевода; он по необходимости обращается к мутным водам, чтобы чем-нибудь утолить свою жажду. Люди, получившие светское

образование, давно уже не читают славянского перевода Ветхого Завета и прибегают к иностранным переводам».

Письмо было разослано в конце 1841 года. Автор наивно не рассчитал, что кто-то будет расследовать дело и обсуждать его донесение и советы. С наивной неосторожностью он довольно резко задевает и власть имущих сторонников «обратного хода». Он настаивает на издании русской Библии. «Справедливо, что при сем деле невозможно избежать роптания со стороны людей суеверных или упорствующих в темноте невежества. Но чем же виновны души, ищущие истины, чтобы, из опасения возмутить покой суеверия и грубости, отказывать им в пище».

Автор, странным образом, точно забыл, что к числу этих «упорствующих в темноте невежества», прежде всего, принадлежали Петербургский митрополит, Обер-прокурор Святейшего Синода и многие другие на Синодских верхах.

Филарет Московский пробовал остановить движение поданного доноса. Но опоздал, и Филарет Киевский уже успел передать свой экземпляр безымянного письма в руки Пратасова, встревоженный превратным переводом. При предварительном рассмотрении дела в Синоде Филарет Московский выразил свое решительное пожелание, чтобы русский перевод Библии был открыто возобновлен и был издаваем от имени Святейшего Синода. Пратасов предложил ему сделать о том письменный доклад. И затем, не возобновляя о том суждения в Синоде, Пратасов приказал составить от имени престарелого митрополита Серафима резкое опровержение мнения Филарета (составлял его, вероятно, Афанасий), легко получил подпись полувменяемого от дряхлости старца («писанное полумертвою рукою представлено как написанное живою и сильною», отозвался об этом Филарет), внес оба мнения на Высочайшее благовоззрение, и снова без всякого труда получил Высочайшее согласие с нетерпимым и непреклонным суждением митр. Серафима, – Николай I болезненно не любил разногласий и расхождения мнений, в особенности по делам церковным, где все должно быть решено вполне единомысленно и единогласно, обосновано «не на умствованиях и толкованиях, а на точном смысле догматов».

Филарет в своей записке стоял, строго говоря, на той же точке зрения, что и автор неблагоприятного доноса. Вернее сказать, Агафангел, учившийся и служивший в Московской академии, выражал мысли, исходившие именно от Филарета и всеми принятые у Троицы в Академии, и только не был довольно осторожен в образе своих действий («для меня неожиданна и непонятна эксцентричность некоторых движений его ума», отзывался о нем сам Филарет).

Филарет подчеркивал: «Одни запретительные средства не довольно надежны тогда, когда любознательность, со дня на день более распространяющаяся, для своего удовлетворения бросается во все стороны и тем сильнее порывается на пути незаконные, где не довольно устроены законные».

Филарет предлагал поэтому ряд положительных мероприятий. Издавать постепенно толкования на библейские книги, начиная с пророческих Ветхого Завета и следуя при том тексту Семидесяти, но принимая в учет и «истину еврейскую», опираясь на самотолкование Ветхого Завета в Новом и на изъяснения Святых отец. Филарет проектировал не ученые комментарии, обремененные «тяжелой ученостью», но назидательные объяснения, направленные «к утверждению веры и к назиданию жизни».

Затем Филарет предлагал сделать новое издание Славянской Библии, отбросив все ненужные прибавочные статьи и отчет о правке текста, включенные в Елизаветинскую Библию, но снабдивши текст в потребных местах пояснительными примечаниями, облегчающими понимание темных слов или выражений, легко поддающихся ложному толкованию. Всего важнее внести по главам краткое обозрение содержания.

С предложениями Филарета Московского вполне соглашался и митрополит Киевский. О русском переводе в этой записке упомянуто не было.

Но и такое умеренное предложение показалось Пратасову и Серафиму совершенно опасным. «В православной церкви сохранение и распространение спасительных истин веры обеспечивается сословием пастырей, которым, с сей именно целью,

и преподается дар учительства и которые нарочито к тому приготавливаются в духовных заведениях. Если явившийся перевод есть плод одной любознательности, надобно дать ей другое направление, более соответствующее пользам Церкви». Так «любознательность» верующих к Слову Божию объявляется излишней и не отвечающей «пользам Церкви».

Но и этого было мало. Отклоняется и издание толкований. Толкования отцов, правда, принимаются и допускаются, но сличение отдельных отеческих толкований между собой объявляется делом опасным, – «может ослабить благоговение, питаемое православными к Святым отцам, и предметы веры сделать предметами одного холодного исследования».

Примечания к Библии только подадут повод к спорам и разномыслиям, – «заронив в умы мысль, что как будто Слово Божие имеет нужду в человеческом оправдании и что народ может быть судьей в делах веры».

Расследование по делу Павского производило скорее беспокоящее впечатление, т. к. Павский был действительно слишком свободен в своих богословских воззрениях, а на допросах предпочитал во всем запереться. В отношении Павского дело кончилось его увольнением на покой, пастырским внушением и его отречением. Гораздо важнее было возбуждение следствия о распространении налитографированного перевода по местам, – перевод отбирали, владельцев перевода строго допрашивали. Очень немногие имели смелость открыто отказаться возвратить свой экземпляр, – в числе очень немногих нужно назвать прот. М. И. Богословского, преподававшего в Училище Правоведения, впоследствии издавшего в двух томиках Священную Историю, – в официальном отзыве он объяснил, что это его собственность и что он «обязан читать Слово Божие». Кое-кто удержал свои экземпляры, объявив, что они затеряны или даже уничтожены намеренно.

Общий результат этого расследования был тот, что преподавательский персонал в духовных школах, в семинариях и даже в академиях снова был запуган и еще больше прежне-

го расположен к молчанию. Несколько позже Жуковский писал своему духовнику, веймарскому протоиерею Базарову: «В Германии от самотолкования произошло безверие, у нас от нетолкования происходит мертвая вера, почти то же что безверие. И едва ли мертвая вера не хуже самого безверия. Безверие есть бешеный, живой враг; он дерется, но его можно одолеть и победить убеждением. Мертвая вера есть труп. Что можно сделать из трупа!»

Сразу же по окончании расследования по делу Павского оба Филарета оставили Петербург и Синод с тем, чтобы уже туда больше никогда не возвращаться, хотя звание членов Синода они удержали. Одновременно оставил службу в Синоде и А. Н. Муравьев. Состав Синода в ближайшие годы подбирался преимущественно из ревнителей «обратного хода». В вещах Филарета Московского при их отправке в Москву, с «поврежденным замком», сделано было, как сам он о том говорит, «тайное изыскание, не заперты ли в сундуках ереси». На Филарета «жаждали клеветы» в Петербурге в эти годы. Он уезжал в Москву с большой тревогой о последствиях для Церкви.

Филарет Гумилевский в своих письмах этого времени к Горскому очень откровенно и ярко описывает тогдашнее напряженное положение в Петербурге. Только что назначенный из ректоров Московской академии и посвященный во епископа Рижского, Филарет с конца 1841 года в течение нескольких месяцев принужден был оставаться в Петербурге, пока не откроется возможность ехать в Ригу, — был здесь как раз во время всех споров по делу Павского. Он мог следить за делом с обеих сторон, — через своего митрополита, которого искренно чтит и к которому был во многом близок, и от «бритых раскольников», как он остроумно называл чинов и чиновников оберпрокурорского надзора. Пратасов и Сербинович рассчитывали и его использовать в своих целях, хотя, как он сам иронизирует, «давно внесли его в списки упорных лютеран». Общее впечатление у Филарета было самое мрачное: «тесное время, — время, которое заставляет зорко смотреть за каждым шагом». Не тени ли это бродят и кружатся вокруг!

И он прямо и откровенно говорит о гонениях. «Ныне выискивают грехи наши, чтобы ради их забирать дела правления в свои руки и Церковь сделать ареною честолюбивых подвигов».

Церковь в осаде, — таково впечатление Филарета. «На вид кажется, что хлопочут о делах веры, о деле Православия ; даже только и слов с человеком незнакомым, чужим, что Православие и вера; а все это на языке сердца означает: наше дело политика, все прочее дело стороннее. Как странно жить среди таких людей. Боишься и страшишься за свою душу, не унесли бы и ее бури помышлений в погибельную пропасть суеты земной. Ныне и завтра, сейчас и в следующий час об одном заставляют думать: то думать о том, как бы не запутали тебя в какую-либо интригу, то судить и даже осуждать интриганов, ставящих веру и святыню на какую-нибудь ленту, а часто и на улыбку знати высшей».

В конце 1842 года в своей Всеподданнейшей записке от 14 ноября Пратасов как бы подводит итоги только что выигранной борьбы и намечает программу дальнейших действий. Совершенно открыто Пратасов обвиняет всю духовную школу в неправомыслии и ереси, именно в протестантизме. Если до сих пор от этого школьного протестантизма не приключилось непоправимого несчастья, то это только потому, что воспитанники духовных школ, становясь служителями алтаря, в самих прихожанах своих, в обрядах и в правилах Церкви, в самой жизни церковной встречают совсем другие начала и понятия, вовсе отличные от тех, в которых они были воспитываемы в школах, и под влиянием жизни оставляют эти дурные идеи школы.

Историю русской школьной ереси автор записки возводит к Феофану Прокоповичу. С особенной подробностью останавливается он на событиях недавнего прошлого, когда действовали библейские общества, и кроме Библии распространяли еще и книги теософические и мистические. Теперь, однако, приняты решительные меры против инославного засилия, «чтобы вертограды духовных знаний постоянно озарялись благодатным светом апостольского и соборного учения, предохранившего православный Восток и с ним Отечество наше от всех ги-

бельных заблуждений Запада». В этой критике много верного. Неверен только вывод, – преодолеть западные соблазны нельзя было одними только запретительными мерами.

Всего вернее, «записка» составлена была для Пратасова снова Афанасием. Во всяком случае, Афанасий думал именно так. «Будучи ректором Санкт-Петербургской академии, – говорил о нем Филарет Московский, – преосвященный Афанасий утверждал, что все русские богословы до него были неправославны».

В замысел Пратасова входило спешное издание новой богословской «системы», которую можно было бы немедленно ввести в обязательное обращение, как «классическую» книгу в духовных школах, по меньшей мере. Одно время от самого Филарета Московского «требовали даже именем Государя» взяться за составление учебной книги. Он за это не взялся по слабости здоровья.

Пратасов предложил затем взять на себя составление учебника Филарету Гумилевскому, который нашел это предложение «льстивым для самолюбия, но не льстивым для благоразумения, внимательного к положению дел», и уклонился. Свой курс догматического богословия Филарет вполне обработал и издал уже много позже, только в 1864 году.

Более сговорчивым оказался Макарий Булгаков (1816–1882), тогда молодой иеромонах и бакалавр Киевской академии, вызванный в 1842 году в Петербург для преподавания богословских наук в Академии, взамен ректора Афанасия, который от преподавания уклонялся, сосредоточив все внимание на преподавании других. Богословием Макарий до тех пор не занимался, чувствовал влечение и интерес скорее к историческим темам. Курсовое сочинение писал он по истории Киевской академии, для него должен был он познакомиться со старыми Киевскими рукописными курсами и конспектами по богословию, еще времен романистических. Отсюда именно, всего вернее, и его личные симпатии скорее к римско-католическим посябиям и системам. В Академии догматику Макарий слушал у Димитрия Муретова (1811–1883), впоследствии (двукратно)

архиепископа Херсоно-Таврического. Но никак не у Димитрия мог научиться и научился он схоластическим приемам.

О богословских чтениях Димитрия мы можем судить только по немногим отрывкам, им писанным, да еще по студенческим воспоминаниям. Привлекал к себе Димитрий, прежде всего, подлинной кротостью и смирением сердца, – и привлекал неотразимо. Но эта «сердечность» никогда не превращалась ни в риторику, ни в слащавую сентиментальность, – сердечен Димитрий был в духовном, не в душевном элементе. В лекциях своих и богословскую проблематику стремился он свести к ее духовным истокам, к духовному опыту. И всегда у него чувствуется вся вопросительность испытующей мысли. Мироззрение Димитрия приходится восстанавливать теперь по его проповедям. Проповедовать он очень любил, и, всего более, именно на догматические темы. Говорил он очень просто, но в простых, почти наивных, словах умел выразить всю точность религиозных созерцаний, вскрыть внутреннюю перспективу даже в обыденных мелочах (срв., напр., его проповедь о времени и вечности, на Новый год). Димитрий напоминает всего больше именно Филарета Московского, – и своей догматической пытливостью, и силой и последовательностью рассуждающей мысли, и своим даром пластических определений. И, кроме того, в Димитрии было очарование простоты и благолепие кротости. Хомяков очень высоко ценил Димитрия, которого лично знал, когда тот был Тульским архиереем. В известном смысле, и Димитрия следует причислить еще к Александровскому течению в русской церковной жизни, – он воспитался на тех же книгах и под теми же впечатлениями. С Иннокентием его связывает общность философских вкусов и даже пристрастий. В богословии Димитрий был именно философ, прежде всего. Он исходил из данных Откровения, из свидетельства Слова Божия, и затем сразу же переходил к спекулятивному раскрытию смысла и силы догмата. Он не был историком, хотя и придерживался исторического метода в изложении догматики. И западником никогда он не был, – от этого его предохранила творческая самодетельность ума, мистический реализм созерцаний.

Прямого влияния на Макария Димитрий не оказал. Философское раскрытие догмата Макария просто не интересовало.

Сам Макарий рассказывал, что сразу же по приезде в Петербург был он подвергнут Афанасием строжайшему испытанию в знании богословия, «особенно касаясь пунктов Православия». Он должен был приступить к чтению лекций без всякой подготовки, через две недели после приезда. И мало того, он должен был свои лекции писать сразу же для издания, «чтобы отдавать в литографию». Читал Макарий, очевидно, по программе Афанасия. Временно, пока подходящей классической книги еще не было, предложено было пользоваться подбором выписок из творений святителя Димитрия Ростовского, расположенных «по предметам» (они были напечатаны в «Христианском чтении» 1842 года, – «Святого отца нашего Димитрия Ростовского, святителя и чудотворца, догматическое учение, выбранное из его сочинений»). На первом месте поставлен был отдел: «О святой вере и Церкви вообще». Афанасий этими выписками был вполне доволен. Как передает митр. Филарет о нем, Афанасий находил, «что не должно богословие учить систематически, а довольно читать Священное Писание и Святых отцов».

В 1844 году вновь составленные петербургские «конспекты» по догматике были Пратасовым посланы на просмотр и заключение Филарета в Москву. К новому расположению отделов Филарет отнесся вполне отрицательно, – он настаивал, что лучший и самый надежный порядок дан или указан в символе.

«Вселенский символ есть не иное что, как сокращенная система догматического богословия», – и Филарет подчеркивает: «система вселенских отцов», а не западной школы с ее поздним мудрованием. «Сия есть система апостольского предания».

Ведь порядок символа сохранен и в «Православном Исповедании».

Учение о Церкви Христовой вряд ли может быть изложено с полной убедительностью прежде, чем раскрыто учение о Христе Боге. Надежно ли и осторожно ли выдвигать так настойчиво «разум Русской Православной Церкви», – не придет-

ся ли тогда допустить известные права и за «разумом римско-католической церкви». Филарет отметил и отдельные случаи латинизирующих нововведений в присланных к нему конспектах (различение «формы» и «материи» в таинствах, например, и другие подобные).

В 1848 году вышло «Догматическое богословие» Антония Амфитеатрова (1815–1879), тогда архимандрита и ректора Киевской академии, а впоследствии архиепископа Казанского. Это была книга в старом стиле. Антоний избегал философии и рассуждений, хотел бы избежать всякого «свободного слова». Он предпочитал держаться слов, уже сказанных в Писании и в прямых определениях Церкви. Здесь чувствуется и прямое влияние Филарета Киевского, «под руководством» и, кажется, по желанию которого эта «догматика» была составлена (Антоний был его племянником).

Ученым Антоний не был вовсе. И назначение в ректора академии, после Димитрия и Иннокентия, человека такого склада, как Антоний, было знаменательно. Но не был Антоний и схоластиком. Это был скорее проповедник и нравоучитель, нежели школьный ученый. В слушателях своих он старался пробудить и укрепить верующую мысль и сердце, призывал их к духовной созерцательности и к нравственному самоуглублению. Когда вышла догматика Макария, Антоний ее не одобрил, – «составлена как бы по образцу лютеранскому»! За свой учебник Антоний был возведен в степень доктора. Пратасов писал ему с увлечением: «Вы оказали нам великую услугу. Вы сняли с нас позор, что доселе не было в России своей системы богословской».

Макарий, между тем, продолжал в Петербурге читать лекции и издавать их по главам в «Христианском чтении». В 1847 году вышло отдельной книгой его «Введение», в следующие годы он выпустил и саму «систему», в пяти томах (1849–1853). Впоследствии эта «большая догматика» Макария переиздавалась не раз, вскоре же переведена была по-французски, и до сих пор остается в употреблении.

Впечатление от этой книги двоятся, и двоилось с самого начала. Значительность Макариевской догматики вне вся-

кого спора, особенно в исторической перспективе. Богатство материала, здесь собранного и сопоставленного, почти исчерпывающее. Конечно, в собирании этого материала Макарий не был вполне самостоятельным, но и не должен был быть непременно самостоятелен. У западных авторов, и, в частности, у старинных латинских эрудитов, он мог найти все, что ему было нужно, – симфонию библейских текстов, свод отеческих цитаций. И не было надобности все это разыскивать заново.

Важно было уже и то, что впервые такой богатый и строго обоснованный материал был впервые изложен по-русски, в общедоступном виде.

И с этой стороны вполне оправдан и понятен восторженный отзыв о Макариевской догматике, данный сразу же после ее выхода в свет Иннокентием Херсонским, для Академии Наук: богословие этой книгой «введено в круг русской литературы». Непонятно одно в этом отзыве, – как мог Иннокентий назвать книгу Макария «трудом самостоятельным и оригинальным». Просто потому, что Макарию не было в чем проявить самостоятельность или оригинальность. Ибо он сознательно и не идет дальше простого сопоставления текстов. Он словно и не подозревает, что эти тексты и свидетельства нужно возвести к живому догматическому созерцанию, к опыту духовной жизни. В этом отношении Макарий совсем не был похож даже на Афанасия. Афанасий знал, что есть вопросы богословской пытливости, живо чувствовал всю реальность этих вопросов, и только боялся спрашивать, за себя и за других. Отсюда трагизм и неудачливость Афанасия в жизни. Но ничего трагического не было в Макарии. К богословской проблематике он оставался вполне равнодушен, просто не восприимчив. В своих личных вкусах Макарий был скорее «светским» человеком, к вопросам «духовной жизни» он был именно равнодушен. В 40-е и 50-е годы он укрепляет Пратасовский режим, в 70-х оказывается руководителем либеральных реформ (срв. известный проект преобразования церковного суда в комиссии 1874 г.). Есть что-то бюрократическое в его манере писать и излагать. В его догматике недостает именно «церковности». Он

имеет дело с текстами, даже не со свидетельствами, не с истинами. Потому так безжизненно и неубедительно его изложение, внутренне неубедительно. Это – одни ответы без вопросов, – потому они и не отвечают, что ни о чем не спрашивается. Если угодно, и в этом есть свое преимущество. Никанор Херсонский, ученик Макария, в своем поминальном слове очень удачно об этом говорил. Даже у Иоанна Дамаскина, и даже у Петра Могилы, были собственные взгляды и частные соображения. У Филарета и у Иннокентия слишком много гениальности, неповторимого полета. Совсем не так у Макария, – путь его прямой, ясный, «осмотрительно трудовой». Иначе сказать, – у Макария нет собственных взглядов, – он более других объективен, потому что у него нет взглядов вовсе. Это была объективность от равнодушия.

Вот это внутреннее равнодушие или бездушность в книгах Макария многих раздражала при самом их появлении. Хомяков находил «Введение» Макария «восхитительно глупым», и так же отзывался о нем Филарет Гумилевский: «вздорная путаница», «ни логического порядка, ни силы в доказательствах нет».

О богословских книгах Макария можно повторить то, что Гиляров-Платонов⁵¹ писал о его «Истории»: «Ремесленное изделие с наружным аппаратом учености».

Гиляров подчеркивал: «История» Макария имеет всю «видимость исторической книги, но не есть история, но т о л ь к о книга». Подобным образом и «догматика» Макария имеет всю видимость богословской книги, но не есть богословие, а только книга. «Не история, и даже не книга, а просто изделие» (слова Гилярова).

Макарий учился в Киеве, когда в академии все еще так силен и жив был богословский и философский пафос, – для него это прошло бесследно. Но не чувствуется в нем и «Печерского благочестия», столь явного в Филарете Киевском, в Антонии Амфитеатрове. Именно поэтому Макарий всего больше и подошел к стилю Пратасовской эпохи. Он был богослов-бюрократ. Его «догматика» есть типический продукт Николаевской эпохи. Кроме «большой» догматики Макарий составил и «малую», для

употребления в училищах. Эта книга, как сам он рассказывал впоследствии, «десять лет провалялась у покойного мудреца Московского», т. е. у митр. Филарета. Только после смерти Филарета это руководство смогло быть напечатано и введено в училища как «классическая» книга. Филарет молчаливо осудил Макария.

Сверстник Макария, бывший после него ректором Петербургской академии, Иоанн Соколов, отзывался о книгах Макария еще резче. «Ученые книги автора, о котором теперь речь, с их тысячными цитатами, как нельзя больше способствуют в настоящее (столь важное) время конечному притуплению и косности наших духовных голов в наших училищах, именно способствуют отсутствием в своем составе всякой светлой мысли, всякого сколько-нибудь свежего взгляда, всякой доказательности, всякой внутренней силы».

Догматика Макария была устарелой уже при самом ее появлении в свет, она отставала и от потребностей, и от возможностей русского богословского сознания. Не могла она удовлетворить и ревнителей духовной жизни, воспитанных в аскетических понятиях или традициях. С «Добролюбием» Макариевское богословие диссонирует не меньше, чем с философией.

Уже прямой ученик и помощник Макария в Петербургской академии, Никанор Бровкович (впоследствии архиепископ Херсонский, 1824–1890), не мог читать в том же стиле, за что и был слишком скоро удален от академической службы, ректором семинарии в Ригу. Макарий присоветовал ему записки и конспекты его лекций поскорее сжечь. Опасным показалось у Никанора как то, что он увлекался философией и слишком подробно излагал отдел о «доказательствах бытия Божия» (в частности, в связи с воззрениями Канта), так и то, что он позволял себе совершенно открыто и с большой подробностью излагать новейшие «отрицательные» теории, хотя и в целях обличения и опровержения. Никанор слишком смело, казалось, касался в своих чтениях самых «щекотливых вопросов», разбирал Штрауса, и Бруно Бауэра⁵², и Фейербаха. Макарий же и о самом Канте только слыхивал (так утверждает Никанор). Такой характер преподавания у Никанора очень симптоматичен. По своему складу Никанор ближе

к Афанасию, чем к Макарию. Это был характер жесткий и болезненный, мучительный для самого себя и для других. Он весь в противоречиях, типический представитель переходной эпохи. В замыслах своих Никанор всегда был охранителем. Филарета Московского он не любил и боялся. В Петербурге было принято в те годы «пугать Филаретом». Благодетелем богословского просвещения и науки Никанор считал, напротив, графа Протасова. Оказывается, что он дал «благотворный толчок к разработке богословской науки» в наших академиях, и охранял ее здесь от придирчивой цензуры. Однако в своих богословских воззрениях Никанор очень часто близок именно к Филарету.

Никанор был человек философского склада. Много лет работал он над своей трехтомной философской системой (Положительная философия и сверхъестественное откровение, Спб., 3 тома). Этот опыт не удался ему, это только какой-то эклектический свод в духе самого расплывчатого «платонизма». Но чувствуется подлинная пытливость мысли. Апологетикой (и спором против позитивистов⁵³) Никанор занимался не случайно, он для самого себя нуждался в некоем спекулятивно-критическом «оправдании веры». Никанору пришлось перейти через тяжелый искус сомнений, через мрак поколебленной веры, – по суду «науки» многое оказывалось не таким, каким выглядело с точки зрения ригористического Православия. Перед лицом таких вопросов и соблазнов безжизненная книжность Макариевской догматики оказывалась ненужной, немощной. При видимом сходстве в формальном методе легко заметить глубокое различие между Никанором и Макарием. Из всех книг Никанора самая схоластическая – «Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви» (сперва статьи в «Христианском чтении» 1852 и 1853 гг., отдельно в 1856 и 1858 гг.). Это есть анализ текстов: Новозаветных, отеческих и из историков, за первые три века. Изложение разбито на отделы, подотделы, параграфы, пункты. И, однако, все время виден и чувствуется сам исследователь, приводящий и взвешивающий аргументы и ссылки, – и мысль читателя вовлекается в сам процесс доказательства, вполне живой. Никогда у Никанора изложение не

ссыхается в простой перечень, в мертвенную «цепь». Это, конечно, прежде всего, – вопрос ученого темперамента...

Ум у Никанора был резкий и решительный. Он был очень смел и в своих богословских мнениях, даже и в проповедях. В этом отношении особенно интересен ряд проповедей о Завете Божиим (конца 70-х годов). Здесь Никанор очень напоминает Филарета. Первобытный Завет заключен от века в недрах Триипостасного Божества, и уже он был не без крови (срв. Евр. гл. 9 и 10). От века уже пролита кровь Завета вечного, испита чаша беспредельного гнева, и сам крестный возглас прозвучал уже в вечности. И все совершилось: «Для вечного Бога тогда же в вечности осуществлено». Здесь, на земле и в событиях, только отражения. «Там на небе в вечности совершилась сущность творческого, искупительного, спасительного Завета». И Пречистая Дева еще прежде век введена в пренебесный храм Божий. «Прежде века Она стала посредницей между миром, человеком, воплощенным Сыном Божиим и Божеством».

Наряду с Никанором нужно назвать Иоанна Соколова (1818–1860, умер епископом Смоленским). Это был человек крутого нрава и острой мысли, «замечательно образованный, но свирепый человек». В эпоху «великих реформ» он с неожиданной смелостью и откровенностью заговорил о христианском суде и обновлении жизни, о житейской и общественной неправде. В 1858 году это он подсказал Шапову тему для актовой речи: «Голос древней русской церкви об улучшении быта несвободных людей». «Только бы не оставаться в равнодушном безмолвии среди вопиющих потребностей жизни народной, только бы нас слышали».

Иоанн был прежде всего канонистом. «Опыт курса церковного законоведения» и остался самым крупным из его ученических трудов (два тома, 1851). То верно, что это не «система» права, но только источниковедение. «Систему» Иоанн просто не успел построить. Говорили, что рукопись систематических томов была остановлена в цензуре.

Этим не умаляется важность его книги. В первый раз по-русски были предложены древние и основоположные каноны

церковные, с обстоятельным и интересным комментарием, более историческим, чем доктринальным. На канонические темы Иоанн продолжал писать и позже, продолжая свой «опыт» в отдельных статьях. Из них особенного внимания заслуживает известный его трактат «О монашестве епископов» (в «Православном Собеседнике» за 1863 год), составленный по поручению обер-прокурора Ахматова, в связи с толками о возможности белого епископата (хотя и безбрачного, но без монашеских обетов). Это наиболее личное из его произведений, очень яркое и властное, хотя и не очень убедительное. Филарет Московский находил это исследование Иоанна неосновательным и натянутым. Иоанн слишком расширяет и обобщает тезис, подлежащий доказательству, — он говорит о «монашестве» почти что в переносном, неформальном смысле. Всякое отречение от мира есть для него уже монашество. Обязательность такого монашества показать не трудно, но и не только для епископов, чего Иоанн не замечает. Тем яснее становится его собственная мысль: «Нужно, чтобы не только в официальном, т. сказать, учении, но и в личном мышлении епископ был выше мира», — требуется не только плотское и душевное отречение от мира, но и отречение духовное или умственное, — свобода духа, свобода в мыслях, духовное девство.

В преподавании богословия Иоанн был очень смелым мыслителем. Экзаменовать Иоанн имел обыкновение по Макарию, и с этой книгой в руках приходил в аудиторию. Но его собственные лекции совсем не были похожи на Макариевское изложение. Это были скорее свободные беседы со слушателями, рассчитанные не на сообщение им всех нужных сведений или знаний, и не на запоминание, но только на то, чтобы пробудить их мысль и вовлечь ее в исследование и созерцание самого изучаемого предмета. Как профессор, Иоанн был почти что импрессионистом, не всегда бывал довольно сдержан и точен в своих выражениях, был слишком беспощадно остроумен. «Мистицизма» он не любил, резко отзывался о внешней обрядности, важной скорее для недоученных и недоразвитых. Ум у Иоанна был слишком силен и властен. Как удачно определяет его манеру один из его слушателей по Казани, Иоанн излагал на своих лекциях то, что «может

естественный разум сказать сам от себя о предметах, познание о которых сообщается нам Откровением». Это бывали всегда скорее лекции по христианской философии, чем собственно по догматике. Иоанн старался разумом прийти к Откровению, а не начинал с него. Только немногие из его лекций изданы уже после его смерти, отчасти по просмотренной им белой записи студентов. Они обращают на себя внимание свежестью и свободой мысли, изложены с замечательной ясностью и простотой. Его даже упрекали, что он слишком увлекается новизной и изысканством построений и не доволен сердечен. В философском направлении Иоанна можно, кажется, угадывать влияние его родной академии, – Иоанн был из Московской академии.

В Московской академии за это время самым значительным преподавателем догматики был Филарет Гумилевский (1805–1866, скончался в сане архиепископа Черниговского). Это был человек исключительных дарований, с беспокойной мыслью и тревожным сердцем. В своих догматических лекциях Филарет сочетал очень умело философский анализ и историческую демонстрацию. Он не стремится внешним авторитетом пленить разум в покорное послушание вере, но старается привести его к доступной мере очевидности внутренней, – «показывать разуму, как та или другая тайна Откровения, хотя не может быть выведена из начал разума, не противоречит умозрительным и практическим потребностям разума, напротив, – помогает той или другой нужде самого разума, врачует ту или другую немощь его, причиненную грехом». Для Филарета очень характерно это всегдашнее стремление показать догмат как истину разума. Вместе с тем, догмат показуется в истории.

Как преподаватель, Филарет производил сильное впечатление на слушателей, – этим органическим сочетанием умной пытливости и сердечной веры, прежде всего. Живой личный опыт всегда чувствуется за его богословской демонстрацией. «Вкусите и видите, – вот способ знания христианской религии», – это значит: таинства и молитва. К богословию у Филарета было не только призвание, но подлинное влечение. Это очень оживляло его лекции. Как говорит о нем историк Москов-

ской академии, «он выступил на поприще учения с новыми приемами, – с критикой источников, с филологическими соображениями, с историей догматов, с резкими опровержениями мнений, порожденных рационализмом в протестантском Западе, что было занимательной новостью для его слушателей...»

В Академии это было началом новой эры. Филарет был сразу и библеистом и патрологом (много останавливался в своих лекциях на разборе мессианских текстов, с еврейского). К сожалению, преподавать Филарету удалось недолго, в молодые еще годы он был отозван для епископского служения, но и позже он продолжал писать и издавать очень много. По инициативе именно Филарета Гумилевского было предпринято при Московской академии издание творений Святых отцов в русском переводе; на этом сосредоточено было преимущественное внимание всей академической корпорации, и сам печатный орган академии был назван только «п р и б а в л е н и я м и к и з д а н и ю».

На первое место были поставлены именно великие отцы IV века, Афанасий и каппадокийцы, еще Ефрем Сирий. Филарет составил и учебник по патристике, издан он был только позже: Историческое учение об Отцах Церкви (1859). Для самого Филарета отеческие творения были всегда живым свидетельством Церкви, но он предостерегал от необдуманного отождествления «исторического учения об отцах» с учением о Предании. Тогда пришлось бы ли б о все отеческие мнения принимать в достоинстве общецерковного учения, что невозможно ввиду разногласий, ли б о исказить реальный облик отцов, отбрасывая все то в их жизни и учении, где они являлись «обыкновенными» людьми. Это последнее практически приводило бы к полному произволу. «Отцы Церкви держались предания, где было нужно, точно так же как благоговейно описывали деяния Церкви и частных лиц. Но они же размышляли о Слове Божием, о предметах веры, о правилах жизни, они спорили и ораторствовали, философствовали, и были филологами, и при том даже ошибались».

Такое понимание задач patroлогии не соответствовало тем целям, ради которых Пратасов вводил в семинариях и академиях «и с т о р и к о - б о г о с л о в с к о е учение об Отцах Церкви».

Филарет не случайно опускает «богословское» в заголовке своей книги, — «историческое» должно быть дано в нетронутой полноте, а там можно будет сделать богословский вывод, и из учения отцов извлечь предание, в нем свидетельствованное. Потому его книгу и остановили в Синоде. К тому же Филарет слишком резко отзывался о Петре Могиле и его «Исповедании».

Расчет графа Пратасова повернуть или изменить направление русского богословского развития и работы не оправдался. Русская богословская традиция к этому времени была уже настолько жива и сильна, что надуманный и партийный план обер-прокурора разбился об это внутреннее сопротивление. С совершенной очевидностью это открывается при сличении программ и исполнения. Макариевская догматика была, до известной степени, именно программой, официальной или официозной. Но встречена она была весьма недружелюбно, — даже тогда, когда ее брали в руководство, ради собранного в ней богатого сырого материала, редко кто принимал с тем вместе и собственный метод автора. «Макариевский метод» восторжествовал только много позже, уже в 80-х годах, при Победоносцеве, когда был открыто провозглашен принцип инерции в исторической жизни, «который близорукие мыслители новой школы безразлично смешивают с невежеством и глупостью». Впрочем, и тогда это «торжество» оставалось только видимым.

Пратасов мог добиться удаления Филарета Московского из Санкт-Петербурга и его фактического отстранения от Синодских дел. Но как характерно, что тем не менее он был принужден по всем существенным и важным вопросам спрашивать отзыв и мнение Филарета, и посылать ему на просмотр большинство своих проектов и предположений. И Филарет сохранил достаточно влияния, чтобы своим несогласием останавливать слишком ретивые начинания обер-прокурора. В Санкт-Петербургской академии Пратасову удалось завести свои порядки, водворить новый дух. В Московской оставалось все без перемен, без тех перемен на новое, которыми так увлекался Пратасов. Продолжалось преподавание философии в прежнем направлении, изучение Писания и еврейского языка. И в то

время, когда по всей России производился розыск о незаконном налитографировании перевода Павского, Филарет дал Московской академической конференции официальное предложение: вменить всем преподавателям в обязанность представлять хотя бы часть их уроков в обработанном виде и литографировать, или печатать, эти записки для внутреннего употребления, с одобрения конференции и с ведома епархиального архиерея. Предложение это не имело практических последствий. Но так показательно, что в то самое время, когда вновь открытое Духовно-учебное управление стремилось остановить самостоятельную работу преподавателей, вручив им в руководство обязательную «классическую» книгу, Филарет продолжал стоять на прежней позиции Александровских уставов, что нужно более пробуждать мысль и самостоятельность учащихся, чем связывать их готовыми определениями и фразами.

В 1815 году Филарет снова поднял библейский вопрос и внес в Святейший Синод свою известную записку «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания» (напечатана она была только уже в 1858 году, в московских «Прибавлениях»). Записка составлена очень сжато и обдуманно, — предварительно она была просмотрена Филаретом Киевским, Григорием Постниковым и Гавриилом Городковым, тогда архиепископом Рязанским.

Филарет имел в виду предотвратить неправильное пользование различными библейскими текстами. Он настаивает, прежде всего, на том, что в Ветхом Завете обязательно соотношение пользования обоими текстами, и ни одного в отдельности не следует принимать за «самоподлинный» (т. е. аутентический), хотя начинать следует с Семидесяти. Оба текста подобает принимать «в догматическом достоинстве». Филарет предлагал выпустить новое издание Славянской Библии, удобнее для частного употребления, с указанием содержания по главам и объяснительными примечаниями.

В своей записке Филарет сказал меньше, чем ему хотелось, для того, чтобы достигнуть согласия со своими друзьями,

особенно с Филаретом Киевским, которые были против русского перевода, и к еврейскому тексту относились сдержанно. Убедить Филарета Киевского вряд ли можно было рассчитывать. Лучше было твердо стать на приемлемом для всех минимуме.

Впоследствии, уже в 60-х годах, спор о библейских текстах снова вспыхнул с большой остротой. Это был запоздалый эпилог к спорам годов. Но именно «записка» Филарета была принята в руководство, когда в новое царствование был возобновлен перевод Ветхого Завета. Пратасовский плен для русского богословия не был очень долгим, хотя и оказался изнурительным. Единственная область, где Пратасов мог торжествовать победу, это – отношения государства и Церкви. Новое устройство центральных органов управления расширяло и упрочивало влияние и прямую власть Империи в делах и жизни Церкви.

12. Общую характеристику духовной школы Александровского и Николаевского времен дать далеко не просто. Об этой «дореформенной» школе было сказано и рассказано слишком много дурного и мрачного. Именно об этой школе писали Помяловский, Ростиславов, Никитин. И со свидетельством этих «обличителей» вполне совпадает и оценка такого бесспорного «охранителя», как известный Асоченский, В. И. Судил Асоченский тоже скорее со «светской» точки зрения. Его смущала неотесанность «житейского бурсака», и он брезгливо и злобно обзывает семинаристов «серой скотиной». Асоченский вряд ли многим отличался в мироззрении от Ростиславова. «Убитый характер, неразвитые понятия, опустелое сердце, склонность к грубым порокам, вот что получает в наследство юноша, попавшийся в эту инквизицию мысли и доброго непри творного чувства». Таков безотрадный вывод Асоченского. И нужно признать, в этих обличениях и осуждениях много правды. В тогдашней школе было много серьезных изъянов. И главным из них была, действительно, грубость нравов.

Следует и о том помнить, что духовные школы в это время оставались в большой бедности, неустроенности и необеспеченности материальной. Даже академические профессора жили в

крайней тесноте и скудости. Процент успевающих иногда падал почти до половины, и в классных журналах все еще можно было встретить удивительные отметки о небытии в классах «по нахождению в бегах» или «по неимению одежды». Высокие требования устава слишком часто оказывались вовсе неисполнимыми. Устав ведь требовал развивать в духовных воспитанниках не столько память, сколько разумение. Между тем, именно зубрение и становилось обычно как бы нормальным методом учения. И в преподавании преобладали формализм, риторика, условность.

Однако все эти бесспорные недостатки в последнем счете не обессиливали творческих порывов тогдашних поколений. И общее историко-культурное значение этих «дореформенных» духовных школ приходится признать положительным и оценивать его высоко. Ведь именно эта духовно-школьная сеть оказалась подлинным социальным базисом для всего развития и расширения русской культуры и просвещения в XIX веке. Светская школа окрепла очень не скоро, не раньше 40-х годов, — Казанская гимназия и даже Университет, как их описывал С. Т. Аксаков, были далеко позади тогдашних семинарий, не говоря уже о преобразованных академиях. Именно «семинарист» в течение десятилетий оставался строителем русского просвещения в самых разных областях. История русской науки и учености вообще самым кровным образом связана и с духовной школой, и с духовным сословием. Достаточно пересмотреть списки русских профессоров и ученых, по любой специальности, — здесь две основных социальных категории: «семинарист» и «иностронец» (всего чаще немецкого или шведского, реже польского происхождения), и сравнительно редкие представители дворянства и чиновничества. И в русской академической и литературной психологии до самого последнего времени можно было распознавать явные отзвуки и следы этого духовно-школьного прошлого. Это было источником и силы, и слабости, — творческой любознательности и беспечного максимализма. Именно первая половина прошлого века была в этом отношении решающей эпохой. В это время росли и обучались те поколения, которым пришлось действовать в середине

века и позже, в эти тревожные десятилетия «эманципации» и «оскудения», когда так быстро стала расширяться социальная база русского просвещения, когда пришел т. наз. «разночинец». И ведь «разночинец» чаще всего и был семинарист.

В истории русского богословия, как и в истории русской философии, именно эта первая половина века была временем решительным. Первое, что положительно бросается в глаза, это – обилие живых сил. Ряд сильных характеров, ряд ярких лиц, и отзывчивая среда вокруг вождей, ученики и последователи вокруг учителей, – так бывает обычно в эпохи со значительными темами. В ту эпоху была такая тема. В ту эпоху решался вопрос о самом бытии русского богословия. И он решен был творческим «да». По пунктам мы можем перечислить одержанные тогда победы.

Бесспорным итогом эпохи библейских споров и страхов было лучшее и более ответственное знание Священного Писания. Именно в это время было положено крепкое основание русской библейской науки и библейского богословия. И это не было только делом простой эрудиции или уделом немногих только. Устав 1814 года требовал от всех учащихся читать Писание, и сама задача духовной школы здесь определялась с характерной неточностью так: «Образование благочестивых и просвещенных служителей Слова Божия». Для чтения Писания отводились особые часы, и различалось чтение «поспешное» и чтение «медленное», с объяснениями, причем предлагалось отмечать и разбирать «главнейшие места богословских истин» (т. наз. «*sedes doctrinae*»). В основу богословия полагалось именно герменевтика, – *theologia hermeneutica* или богословие «изъяснительное». И, кроме того, учащиеся должны были читать Библию «сами собою». С этим было связано и особое внимание к языкам Библии, не только к греческому, но и к еврейскому. Со времени «обратного хода», правда, изучение еврейского языка было взято под подозрение, – не есть ли этот язык отступивших теперь иудеев орудие ереси и неологизма?

И Священное Писание стали читать меньше. Всего больше от этого пострадало элементарное преподавание Закона Бо-

жая, — и с детьми опасались читать Евангелие. Тем не менее, библейская основа была положена прочно.

Живое чувство Божественного Откровения, — вот первый положительный итог пережитого периода. Или иначе сказать — интуиция священной истории. Не менее был важен и второй итог. В тогдашней богословской традиции смыкаются органически философское умозрение и свидетельство Откровения. Другими словами — «богословие» и «философия». Об этом ниже будет сказано подробно.

И третий итог был даже подкреплен Пратасовской «реформой», — это было пробуждение исторического чувства, — один из самых характерных и отличительных признаков всего русского развития в прошлом веке. Отчасти это был еще историзм XVIII века, — скорее археологическое любопытство к прошлому, сентиментальное переживание ушедшего времени, чувство развалин и опустошения. Но, опять-таки, уже Устав 1814 года советовал делать особое ударение на «том, что называют философией истории». Это был совет пробуждать динамическое восприятие жизни. Новейшая философия немецкая была для этого большим подспорьем. С этим было связано пробуждение и религиозного интереса к прошлому. Иначе сказать, — чувство Предания.

Духовная школа была, при всех своих пробелах и слабостях, школой классической и гуманитарной, и это была единственная связь, соединяющая русскую культуру и ученость с наследием Средневековья и Возрождения. И в этой школе достигалось все-таки твердое знание древних языков, отчасти, и еврейского. Кстати заметить, в общей школе судьба греческого языка была довольно печальной. В 1826 году его находили излишней роскошью, но все-таки в программе оставили. В 1851 году он был вовсе упразднен в гимназиях (кроме университетских городов, городов с греческим населением и Дерптского учебного округа), — нужно было найти часы для естественных наук. Между министром Народного просвещения кн. Ширинским- Шихма-

товым и товарищем министра Норовым по этому поводу вышло разногласие, хотя оба были в общем одного и того же клерикального духа. Но министр боялся, не станет ли молодежь отклоняться от христианских начал, начитавшись языческих авторов. Напротив, А. С. Норов был уверен, что греческий язык «направляет умы юношей к высокому и изящному», отвлекает от чтения вредных и суетных книг, к тому же это и есть основной язык православно-восточной Церкви. Во всяком случае, в программу были введены отцы, от Климента Римского и до Златоуста. В 1871 году греческий был восстановлен в гимназических программах при крайне преувеличенном числе часов. В объяснительной записке особое ударение сделано на том, что знание этого языка даст возможность Евангелие, и отцов, и богослужебные каноны читать на языке оригинальном, — «вследствие чего и сама наша ученая школа станет дорогом для народа». В действительности же всего более преподавалась грамматика, и авторы читались нехристианские.

Остается отметить последний итог. В рассмотренный период начинает быстро развиваться богословское издательство. Возникают богословские журналы. Выходит немало и отдельных книг. Издаются не только учебники, и не только сборники назидательных слов или речей. Входит в обычай издавать и печатать лучшие курсовые работы, т. е. магистерские диссертации. Нужно помнить, что в тогдашней школе вообще, и в духовных школах, в частности, особое внимание уделялось именно письменным упражнениям студентов, искусству сочинять. В академиях в особенности старались развить писательский дар и умение. Приучали и переводить: с древних языков, прежде всего, но и с новых также. В духовных школах русская мысль проходила, таким образом, и через школу филологическую и литературную. Это сделало возможным быстрое развитие учено-богословской журналистики в следующий период. И, в общем, к 60 годам русский богослов был уже вполне на том же историческом уровне, что и его западные современники.

Весь путь был пройден за первые полвека.

VI. ФИЛОСОФСКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ

1. Гегель очень выразительно описывал процесс философского пробуждения. В сомнении и муках выходит сознание из безразличного покоя непосредственной жизни, из «субстанциального образа существования», подымается над житейской суетой, – и мир оказывается для него мыслительной загадкой или вопросом. Есть свои времена и сроки для философских рождений. И не вообще наступает время философствовать, но у определенного народа возникает определенная философия. Такому пробуждению всегда предшествует более или менее сложная историческая судьба, полный и долгий исторический опыт и искус, – теперь становится он предметом обдумывания и обсуждения. Начинается философская жизнь, как новый модус или новая ступень народного существования.

Такое философское рождение или пробуждение, это распадение «внутреннего стремления» с «внешней действительностью», переживало русское сознание на рубеже 20-х и 30-х годов прошлого века. Это был душевный сдвиг, прежде всего.

Приходит новое поколение, «люди 30-х годов», – и все оно стоит под знаком какого-то беспокойства, какого-то крайнего возбуждения. «Паника усиливается в мысли», говорит Ап. Григорьев¹, – «и болезнь напряженности нравственной распространяется, как зараза». Это новое поколение чувствует себя в жизни как-то неуютно, точно не на месте. Лермонтов дал незабываемое изображение тогдашних душевных состояний, этой отравительной «рефлексии», какого-то нравственно-волевого раздвоения личности, не то тоски, не то грусти. Это был ядо-

витый сплав дерзости и отчаяния, безочарования и большой пытливости. И отсюда жадное стремление выйти из настоящего. Так от начала «критический» мотив приходит в философское самоопределение. И в разное люди того беспокойного поколения находили выход из этого неприятного настоящего, – кто в прошлое, кто в будущее. Кто готов был отступать назад, из «культуры» к «природе», в первобытную цельность, в патриархальное и непосредственное прошлое, когда, казалось, жизнь была героичнее и искреннее («святое прежде» у Жуковского) – пастораль и «экзотическая мечта» характерны для той эпохи и на Западе. Другие уносились в предчувствия небывалого будущего, вдохновенного и радостного. Утопизм есть верная сигнатура² эпохи.

Важно, однако, что именно философский пафос становится преобладающим в утопических грезах этих «замечательных десятилетий». Психологический анализ не исчерпывает вполне опыт тех лет. И недостаточно объяснять это беспокойство из трудных и тягостных социально-политических обстоятельств эпохи. Сдвиг проходил глубже. Еще менее удовлетворяет ссылка на подражание западной «романтической» моде. В русских исканиях и борениях слишком много чувствуется искренней, подлинной боли и страсти, чтобы можно было видеть здесь подражание или позировку. Верно, что то была очень впечатлительная эпоха, и западные впечатления были у нас тогда очень действенными. Но они вызывали и творческий отклик. «Книги переходили и переходят у нас непосредственно в жизнь, в плоть и кровь». Мысль пробуждается. «Возникает некоторая необходимая для духа анархия», остроумно замечает Шпет³.

Как верно заметил Достоевский, то была эпоха, «впервые сознательно на себя взглянувшая». Повседневные загадки и вопросы текущей жизни стремительно сгущаются в философские вопросы. Философская рефлексия становится неодолимой страстью. «О эти муки и боли души, – как они были отравительно сладки! О, эти бессонные ночи, – ночи умственных беснований вплоть до рассвета и звона заутрени!» (Ап. Григорьев) Экзальтация и сомнение странно сплавляются в единый

отравительный состав. В эти годы начинается «великий ледоход» русской мысли, как удачно его назвал Гершензон⁴.

«Было время, когда слово «ф и л о с о ф и я» имело в себе что-то магическое», именно об этом времени вспоминал впоследствии Ив. Киреевский. Уже в 1830 году он открыто заявлял: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума требует ее». И предсказывал: «Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих настроений нашего народного и частного бытия». Киреевский был вдвойне прав, – в характеристике и в прогнозе.

В тогдашнем поколении чувствуется именно некое неодолимое влечение к философии, какая-то философская страсть и тяга, точно магическое притяжение к философским темам и вопросам. В предыдущем поколении таким культурно-психологическим магнитом была поэзия, – теперь она уже перестает им быть. Начинается «прозаический» период и в литературе. Из поэтического фазиса русское культурно-творческое сознание переходит в фазис философский. Впрочем, Киреевский говорил даже и так: «Уже при первом рождении нашей литературы мы в самой поэзии искали преимущественно философии».

И именно «из нашей жизни», из господствующих вопросов и интересов родной жизни, рождается в те годы русская философия. Рождается из историософического изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья. И рождается именно русская философия, не только – философия в России. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознание, – некто новый начинает философствовать. Рождается или становится некий новый «субъект философии».

Русская мысль пробудилась над немецким идеализмом. Но не следует преувеличивать значение этой «рецепции немецкого идеализма» в творческом сложении русской мысли. То было именно пробуждение, вспышка, увлечение, – дух захватило. Всего скорее можно говорить о некоем симпатическом заражении. «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем

Христофор Колумб в XV-м, – он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, – е г о д у ш у » (В. Одоевский, «Русские ночи»). Философские системы отзываются в загоревшихся душах целым хором отголосков. Вчитайтесь в интимные документы тех поколений, в дневники и в переписку, в черновые тетради, – и становится очевидно, что подлинная «паника» захватила и взволновала души.

Вздрогнула и отклонилась стрелка некоего душевного сейсмографа.

Люди тех поколений не построили своих и новых систем. Они кажутся со стороны какими-то растерянными эклектиками. Они слишком много спорят и говорят, – говорят больше, чем пишут. Очень немногое из тогдашнего брожения окристаллизовалось в литературных формах. И, однако, совершилось самое важное – м ы с л ь п р о б у д и л а с ь. Это была духовная прививка, оплодотворившая все русское культурное творчество, и надолго. Это было философское воспитание духа. Отсюда именно эта тончайшая пронизанность всей почти русской литературы и всего искусства вообще философской проблематикой и беспокойством. Тогда настала эпоха романтизма в русской культуре, и романтизма не в литературе только, – еще более это было время р о м а н т и з м а в ж и з н и. Речь идет, конечно, о жизни пробудившегося меньшинства.

2. Философию изучали в русско-латинских школах еще с XVII века, сперва по схоластическим учебникам, позже по Вольфу и Баумейстеру. В собранных тогда библиотеках находим немало философских книг, – у Феофана Прокоповича, в знаменитой Архангельской библиотеке князя Дм. М. Голицына (у него же подбор рукописных переводов). Учителя и ученики много читали, особенно в Киеве, – иногда и новых философов.

Однако в общем взятое, это школьное преподавание, еще не выражавшее никакой собственной философской жизни, сравнительно мало сказалось во внутреннем становлении русского духа. Важнее были литературно-философские увле-

чения, вольтерьянство и масонство. В Екатерининское время переводили много, – кажется, скорее впрок, для искомого читателя. И даже «творения велимудрого Платона», переложенные на словено-русский язык в 80-х годах того века, для какого-то читателя уже предназначались, если и не нашли его.

Все это еще не выходит и не выводит, конечно, за пределы простой философской любознательности, хотя бы и очень искренней. Ибо еще не было собственной философской встревоженности, еще не было собственных философских вопросов.

И только в Александровское время, в преобразованных духовных школах начинает чувствоваться в философском преподавании более органическое и ответственное обращение именно к вопросам.

Официально, правда, преподавание по-прежнему продолжалось по Баумейстеру⁵ или Винклеру, одно время по Карпе. «Их имена, равно как и глубокомысленные сочинения, знаменитые в наших семинариях, никогда в ученом свете не были знамениты», – иронически замечает Сперанский. Но в самой программе к этому был дан очень существенный корректив, под видом преподавания истории философии. Устав 1814 года предлагал уже в семинариях вводить учеников в разногласия славнейших философов, чтобы дать им «понятие об истинном духе философии», – «приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таких изысканий». В духе этого Устава Филарет Московский и требовал: «При испытании наблюдать, чтобы испытуемые отвечали из ума и знания, а не слепо из учебной книги или записок». Преподавателям внушалось не давать ученикам слишком подробных записок, отягощающих память и не оставляющих места для самостоятельного упражнения рассуждающей способности. В письменных «задачках» или сочинениях прежде всего и требовалось «рассуждать».

Верно, что Устав академический подчинял философию Откровению, – «все что не согласно с истинным разумом Священного Писания, есть сушая ложь и заблуждение, и без вся-

кой пощады должно быть отвергаемо». Но этот постулат следует понимать в духе тогдашнего «теософизма» или «пиетизма». Это было скорее требование внутренней «иллюминации» или просветления разума, чем ограничение самостоятельности спекулятивной мысли. Преподавателю философии напоминалось в Уставе: «Он должен быть внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света высшей философии, едино истинной, если не будут его искать в учении христианском». Это скорее поощряло искать «высшую философию» в самом Откровении («философию Иисуса», как выражался киевский профессор философии и соборный протоиерей, о. И. М. Скворцов). И рядом с Писанием в качестве учителя «истинной философии» в Уставе был рекомендован Платон, с последователями своими, бывшими в древнее и в новое время.

В академическом преподавании с самого начала всего яснее чувствовалось веяние новейшей германской метафизики. Начало тому было положено в Санкт-Петербургской академии, откуда вышли первые преподаватели философии и в академиях Московской (Носов, 1814–1815, и Кутневич, 1815–1824) и Киевской (Скворцов, 1819–1849). В Московской академии долгие годы преподавал философию о. Феодор Голубинский. В своем мировоззрении Голубинский своеобразно соединял рационализм и пиетизм XVIII века, «истинную экзальтацию сердца» с «ясным рационализмом ума», – Вольфа и Якоби, кроме того, Зайлера и Баадера, – очень любил таких мистиков, как Поарет (его система, «дружная и говорящая сердцу и воображению») и М. Клодиус (этот «Бернард XVIII века», как его называли современники), но ни Бёме, ни Сведенборгу не сочувствовал. Из новейших больше других ему нравился, но вовсе не удовлетворял, Шеллинг. По истории философии Голубинский следовал скорее Виндишману или даже Крейцеру, отчасти Дежерандо⁶, и в его курсе «с особенною тщательностию» были обработаны именно трактаты по философии древних китайцев, индусов и Зороастра. Читал Голубинский без строгого плана, Надеждин вспоминает о его «вдохновенных импровизациях», – другие догадывались, что

он не готовит лекций; иногда приносил с собой охапку немецких книг и в классе переводил вслух. «Первую лекцию он начинал чтением из книг Соломоновых», – вспоминает один из его слушателей. «Любимым предметом умственной психологии для христианского мыслителя было учение о бесплотных духах и о состоянии души человеческой по разрешении от тела. Он собирал древние предания, рассеянные у последователей Талмуда и Каббалы, рассказы о ясновидящих, о явлениях из духовного мира, в сочинениях Мейера и Кернера. Книгу последнего: *Die Seherin von Prevorst* он всю перевел на русский язык» (граф М. В. Толстой). Кроме философии Голубинский преподавал еще немецкий язык и литературу, и очень любил объяснять студентам Фауста. Во всяком случае, он «настраиивал души» своих слушателей.

«Невозможно вообразить, какое одушевление, какая, можно сказать, страсть к философии господствовала тогда в уединенных стенах Сергиевской лавры», вспоминал впоследствии один из тогдашних академических студентов. «Когда я поступил в студенты Академии в 1820 году, там уже находились целые переводы (в рукописи) Кантовой Критики чистого разума, Эстетики Бутервека, Шеллинговой философии религии и т. под. переводы, которые жадно списывались юношами, собранными из разных концов неизмеримой России». Переводами занимался и сам Голубинский, и еще более его друг и академический товарищ, о. Петр Делицын, долголетний профессор математики в Академии. Еще в студенческие годы они организовали в Академии общество «Ученые беседы», где занимались и переводами. Уже в эти годы студенты в Академии интересовались новейшими немецкими системами, – «философствовали, спорили, помогали друг другу в понимании Кантова учения, трудились над переводом технических слов его языка и разбирали системы его учеников». В молодости Делицын переводил с латинского и с немецкого, – Энеиду стихами, Аналлы Тацита, кое-что из Гете и Шиллера; впоследствии он вполне сосредоточился на переводе греческих отцов, всего больше поработал он над Григорием Нисским.

Именно в эти годы учился в Московской академии Н. И. Надеждин (1804 – 1856) впоследствии профессор Московского университета, основатель и редактор «Телескопа».

В сходных чертах рассказывает и Ростиславов о Петербургской академии, во времена Иннокентия Борисова, бывшего здесь инспектором в 1824–1830 годах. «Пусть обучавшиеся в то время в Академии припомнят те горячие и оживленные споры о философских, богословских и прочих предметах, которые тогда происходили у студентов и между собою в комнатах, и с наставниками в классах. От запальчивости, от горячности антагонистов истина тут не всегда всплывала наружу, но самая эта запальчивость и горячность показывали, что она слишком интересовала споривших. Далее, сколько было студентов, которые, не зная немецкого языка, выучивались ему в год, полгода и даже меньший срок, с тем только, чтобы поскорее читать книги немецкие. Разве мало было тружеников, которые, так сказать, корпели над сочинениями Канта, Шеллинга, Гербарта, Шада, Круга, Вегшейдера, Брейтшнейдера, Розенмюллера, Деветте, Маргеннеке и проч., и проч.»

И подобное же философское возбуждение переживало в те годы студенчество в Киевской академии, куда из Петербурга был переведен Иннокентий ректором. «Философия во всей ее силе нужна в Академии», – писал Иннокентию Скворцов. «Это потребность века, и без нее учитель Церкви не будет иметь важности перед своими учениками». Конечно, не следует переоценивать сознательность и ответственность этих философических увлечений и штудий. Многие «усваивали» начала идеализма только из чужих уст, в живой речи и споре. Иные только «переворачивали» немецкие книги (выражение Погодина о себе самом). И тем не менее философское настроение создавалось. Русская душа воспитывалась в этой стихии немецкого идеализма.

Любопытно, что первые проповедники философского идеализма все вышли из духовной школы, дореформенной, – Велланский из Киевской академии, Галич из Севской семинарии, Павлов из Воронежской. И впоследствии из духовных ака-

демей долгое время выходили и университетские профессора философии, – прот. Ф. Сидонский (1805–1873) и позже М. И. Владиславлев в Санкт-Петербурге, П. Д. Юркевич в Москве, позже **М. М. Троицкий там же (оба из Киевской академии)**, архим. Феофан Авсенов, О. Новицкий (1806–1884), С. С. Гогоцкий (1813–1889) в Киеве, И. Михневич (1809–1885) в Одессе, в Ришельевском лицее.

Именно в духовных академиях русская философская мысль впервые ответчиво встречается с немецким идеализмом. Преподавание философии здесь было обширным. И только в духовных школах философия как предмет преподавания ускользнула от погромов и запретов Николаевского времени, когда из университетов эта «мятежная наука» бывала и вовсе изгнана (в 1850 году, в управление кн. Пл. А. Ширинского-Шихматова).

В академиях за XIX век сложилась своя философская традиция. В особенности так вышло в Московской академии, где за все столетие (до начала последней войны) сменились, собственно, всего только три философских преподавателя, – о. Феодор Голубинский (1818–1854), В. Д. Кудрявцев (1854–1891), Алексей Ив. Введенский (1888–1912), – единая линия религиозного идеализма, связанного всего более с Якоби и еще с идеалистическим теизмом разных стилей, от Баадера до Лотце. Создавалась обстановка философской наблюдательности и свободы, это чувствовалось и отражалось и в собственно богословской работе. Проблема «философии и богословия» ставилась достаточно остро и откровенно. И задача «оправдать веру отцов» в целостном религиозно-философском мировоззрении ставилась перед каждым.

Голубинский писал очень мало, точно страдал писательским безволием; его лекции изданы были только совсем уже поздно, и по ненадежным и неисправным студентским записям. Но тот же стиль повторяется у его ученика и преемника Кудрявцева. В книгах Кудрявцева покоряет этот стиль внутренней свободы, душевное изящество и благородство, с каким этот человек недогнувшей веры ведет свое спекулятивное оправдание или обоснование этой веры, строит свой критический синтез

среди недостаточных решений других философских школ. В религиозном мировоззрении он отводит философии роль «советующего друга». Так, характерно для него это спокойное сочетание верующей очевидности и методического построения.

В Киевской академии сложилась своя традиция, восходящая скорее к Иннокентию, чем к Скворцову. В ряду киевских философов всего ярче образ П. С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810–1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании, по внутренней склонности и влечению. В Академии он преподавал психологию, преимущественно по Шуберту, и вообще был очень близок к мистическому шеллингианству и к Баадеру, совмещая этот романтико-теософический мистицизм с отеческой аскетикой (особенно любил Макария и Исаака Сирина), также и с Плотинем и с Платоном. Читал он смело и вдохновенно, много говорил о «ночной жизни» души, о загадочных и магических душевных явлениях, о сне и лунатизме, о болезнях души, «о бесновании, магии и волшебстве», – влияние на студентов имел он неотразимое и в Университете (срв. его влияние на т. наз. Кирилло-Мефодиевский кружок). Его звали в Киеве «смирненным философом». «Его имя долгое время во всех округах Духовного ведомства, после имени Ф. А. Голубинского, было синонимом Философа» (из современного некролога). Умер он в Риме, посольским священником.

Из Киевской школы вышел В. Н. Карпов (1798–1867), бывший затем профессором в Санкт-Петербургской академии (с 1833 г.), известный своим переводом Платона, – для него самого Платон был введением в святоотеческое умозрение.

Этот интерес к Античному миру не был случайным. Тема о греческой философии рождается из духа времени. И другой киевлянин, сверстник Карпова, О. М. Новицкий пишет первую историю древней философии по-русски, – «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (четыре тома, 1860–1862). Написанная по источникам, эта книга и до сих пор сохраняет известную живость.

Позже из Киевской академии перешел в Московский университет профессором П. Д. Юркевич (1827–1874), мыслитель

строгий, соединявший логическую точность с мистической пытливостью, – его слушал Влад. Соловьев.

Еще нужно назвать имя М. И. Каринского (1840–1917), воспитанника Московских семинарии и академии, и затем многолетнего профессора Санкт-Петербургской академии, – это был тончайший аналитик и критик философских систем, сочетавший эту критическую требовательность с непреклонностью веры.

Так в духовной школе закладывались основания для систематической философской культуры. И нужно прибавить: философия преподавалась не только в академиях, но и в семинариях, и по довольно широкой программе. Это был единственный тип средней школы с серьезным развитием философского элемента, «*En Russie les hautes ecoles ecclesiastiques sont les seuls foyers de l'abstraction*», – писал А. С. Стурдза. «*La se reflektent les spiritualismes germaniques*».

Когда Станкевич начинал изучать Канта, он мечтал о семинаристе. «Какое мучительное положение! Читаешь, перечитываешь, ломаешь голову, – нет, нейдет! Бросишь, идешь гулять, голове тяжело, мучит и оскорбленное самолюбие, видишь, что все твои мечты, все жаркие обеты должны погибнуть.

Я начал искать какого-нибудь профессора семинарии, какого-нибудь священника, который бы помог, объяснил мне непонятное в Канте. Тем более, что это непонятно не по глубине своей, а просто от незнания некоторых психологических фактов, давно признанных и знакомых, может быть, всякому порядочному семинаристу, – а мы, люди, воспламененные идеями, путаемся и падаем на каждом шагу от того, что не мучились в школах» (письмо к М. Бакунину от 7 ноября 1835 года).

Так именно в церковной школе начинается русское любомудрие; и русское богословское сознание проводится через умозрительный искус, пробуждается от наивного сна.

3. Философское движение начинается в 20-х годах из Москвы, распространяется из Московского университета. Здесь впервые проповедь философского идеализма получает значе-

ние общественного события. Ибо она была здесь услышана, была воспринята новым и чутким поколением. Ни у Галича, ни у Велланского в Петербурге действительных последователей не нашлось. Павлов в Москве взбудоражил целое поколение. «Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей», – писал Пушкин в 1836 году; «и хотя говорили они языком мало понятным для непосвященных, но тем не менее влияние их было благотворно и час от часу становится более ощутительно».

Идеалистическая проповедь начинается в Москве не с философской кафедры. Павлов читал физику и сельское хозяйство. Но начинал он с философского введения. «Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом. Ты хочешь знать природу?.. Но что такое природа?.. Что такое знать? (Герцен)». Это было пробуждение от догматического сна. В своих лекциях Павлов показывал недостаточность одной «опытности» или эмпиризма в познании, показывал конструктивную необходимость умозрения. У своих слушателей он возбуждал, по выражению одного из них, «охоту и рвение к мышлению», внушал им «критический взгляд на науку вообще, на ее начала и основания, на ее развитие и выполнение».

Павлов проповедовал «трансцендентальную философию», т. е. Шеллинга (первых периодов) и Окена. Кроме Павлова имел на молодежь влияние И. И. Давыдов, преподававший разные науки, бывший одно время инспектором Университетского пансиона. Это был человек без действительных философских воззрений, слишком скоро перешедший от Локка и Кондильяка⁷ к Шеллингу, скорее в порядке приспособления, нежели переубеждения. Однако, Шеллинга он все-таки проповедовал. Погодин вспоминал впоследствии: «Давыдов, инспектор пансиона, был проводником шеллинговой философии в старших классах, он давал книги воспитанникам, толковал с ними о новой системе и имел сильное влияние на это поколение».

Несколько позже присоединяется влияние Н. И. Надеждина, как профессора и как критика и журналиста... Станке-

вич признавал, что Надеждин «много пробудил в нем своими знаниями».

Распространялось философское возбуждение от профессорских кафедр. Но принялись философские идеи не в школьном порядке. Они принялись и проросли в тех своеобразных «кружках», в которые в те годы собирается университетская молодежь, именно в Москве. Это не были собрания согласившихся единомышленников, здесь всего больше именно спорили, спорили со страстью. Соединяет не столько общность взглядов, сколько тожество тем, — соединяет какое-то невесомое «избирательное сродство», о котором так любили говорить в то время. И члены разных кружков все-таки чувствовали себя как бы членами некоего единого высшего братства, — «мы все храмовые рыцари», скажет юный Герцен. Все были они, по очень удачному слову Белинского, — «граждане спекулятивной области».

В ряду этих кружков первым по времени было «Общество любителей», основанное в 1823 году. В него входили Веневитинов, кн. В. Ф. Одоевский, Ив. Киреевский, Кошелев. Это был внутренний круг, замкнутый круг романтической и страстной дружбы, «тайное общество». Сердцем кружка был Веневитинов, собирались у Одоевского. «Тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и другие», — вспоминал впоследствии Кошелев. Кроме того — Платон. «И новое солнце, восходя от страны древних Тевтонов, уже начинает лучами выпренного умозрения освещать бесконечную окружность познаний» (Одоевский). Всего более занимали юных любителей вопросы философии искусства, в художнике видели подлинного творца жизни и пророка, через искусство ожидали преобразования и обновления действительности. Две тайны останавливали их внимание: тайна жизни и тайна искусства, и вторая больше, чем первая, — таинственная многомерность бытия, и включенный в него символизм. Само любомудрие становится для них новой религией, философия вбирает в себя религиозный пафос и замещает собой религию, — в этом весь акцент романтизма. Московские любомудры в это время исповедуют именно эту философскую

или романтическую религию. «Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, Любомудров», – рассказывает Кошелев. «Мы высоко ценили Спинозу, и его творения считали много выше Евангелия и других священных писаний» (Спиноза разумеется, конечно, в романтическом толковании). От религиозной поэтики и пиетизма к положительной вере переходить приходится через отречение и разрыв (см. «историю обращения» Ив. Киреевского, заметка и писана Кошелевым со слов жены Киреевского; срв. «религиозное отречение» в истории немецкого романтизма).

Во внешнем кругу к «любомудрам» примыкают многие из тогдашнего поколения, – Шевырев, Погодин, Кюхельбекер, весь поэтический кружок Раича. В те же годы складывается кружок Полевого, ставший тоже под знак шеллингизма (впрочем, Полевой предпочитал Кузена самому Шеллингу) и романтики. Около 1830 года слагаются кружок Станкевича и кружок Герцена и Огарева. Кружок Станкевича сложился под прямым влиянием Павлова, вокруг литературных и поэтических тем, в связи со старшим поколением Любомудров. К Шеллингу присоединяется влияние Фихте. Впоследствии философская инициатива в этом кружке переходит к Бакунину. С середины 40-х годов начинается полоса гегелизма.

Ранний кружок Герцена тоже был романтическим. Лекциями Павлова вдохновлялся и восторгался и Герцен, и читал Кузена. В романтический сплав вполне вбирались и мотивы сен-симонизма, «желание набросить миру новую религиозную форму», как говорил впоследствии Огарев. Проблематика «утопического социализма» в основном была та же, что и в немецкой философии (это показано еще Лоренцом ф. Штейном в его известной книге), и с таким же эмоциональным акцентом, и с тем же пафосом утопических предвосхищений. Герцен и Огарев, связанные между собой страстной романтической дружбой, оба проходят в ближайшие годы типичный романтический путь (срв. переписку Герцена и Наташи, этот замечательный памятник романтических переживаний). Под двойным влиянием, романтики и сен-симонизма, для обоих с большой остротой

встает религиозная тема, в туманном ореоле скорбной мечты, – религиозность тоски и грусти, предвидений и ожиданий. И оба проходят через рецидив Александровского мистицизма. Герцен заражается от Витберга в Вятке, и читает с увлечением Эккартсгаузена и других; Огарев изучает натурфилософию Шеллинга, Окена, теорию животного магнетизма, на Кавказских водах встречает он декабриста А. И. Одоевского (в 1838 г.) и получает от него книгу «О подражании Христу». «На моей хорошо подготовленной романтической почве быстро вырастал христианский цветок, – бледный, унылый, с наклоненной головкой, у которого самая чистая роса похожа на слезы» (срв. патетическое свидание друзей во Владимире, перед распытием).

В 40-х годах обозначаются новые группировки. Именно в 40-е годы впервые определяется всеразличие «з а п а д н и к о в» и «с л а в я н о ф и л о в». И разногласие меж ними обостряется в разделение и разрыв не сразу, только в середине 40-х годов. Гершензон с основанием напоминал: «Ключ к истории идей всегда лежит в истории чувства». Ведь, во всяком случае, воздействуют эти «идеи» через человеческую чуткость или восприимчивость. И вот в душевном обиходе романтических поколений религиозные чувства были очень сильны. Достаточно напомнить Бакунинскую переписку, письма Белинского в московские годы, письма молодого Герцена. «Замечательные десятилетия» были временем не одних только идеологических споров. Это была и очень решительная фаза в развитии религиозного чувства. «В массе своей русская интеллигенция 30-х годов, несомненно, была религиозна» (Сакулин).

Романтика и «идеализм» открываются в своей двойственности и двусмысленности. Стояние на перекрестке не может быть долгим, выбор пути неизбежен, самое стояние есть уже выбор. В 30-х годах, во всяком случае, и «западные» были заняты религиозно-нравственной проблематикой не меньше будущих «славянофилов». И социалистический замысел в то время неразрывно связан с христианской идеологией (срв. и позже, в кружке «петрашевцев»). То было искание целостного мировоззрения, – Бакунин в этом отношении характернее дру-

гих. Следует помнить, что и разделение между «западными» в середине 40-х годов произошло на религиозной теме (это был вопрос о личном бессмертии, срв. рассказ Герцена об этом «теоретическом разрыве» во II т. «Былого и Дум»). Религиозная природа «западного» самоопределения в последующей фазе с особенной резкостью открывается в известном письме Белинского к Гоголю (1847 г.), – весь спор здесь приводится именно к религиозному прогнозу. «По вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь. Приглядитесь попристальнее и вы убедитесь, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет следа религиозности. Мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем». Здесь атеистическое предсказание прямо противопоставляется религиозному. Однако сам атеизм есть ответ тоже именно на религиозный вопрос. Проблематика Фейербаха не менее религиозна, чем проблематика Баадера.

Философский подъем 30-х и 40-х годов имел двоякий исход. Для одних открылся путь в Церковь, путь религиозного восстановления, – религиозный апокатастасис мысли и воли. Для других это был путь в безверие и даже в прямое богоборчество. Этот раскол или поляризация русской культурной элиты происходил именно на религиозном уровне. Такую же поляризацию мы наблюдаем и в истории немецкого идеализма: Фр. Шлегель, Геррес и Баадер, с одной стороны, Фейербах и вся гегельянская «левая», с другой. Это не только сопоставление, здесь есть прямая связь, зависимость и влияние. И нужно помнить, что разделилась «гегелевская школа» именно на религиозных темах.

4. Видимым образом русское общество разделилось в 40-е годы в спорах о России. Но в этих историософических разногласиях уже только проявляется несходство в чем-то более глубоко и основном.

Задумываться о русской судьбе (или о русском призвании) в те годы поводов и мотивов было достаточно, – по-

сле Двенадцатого года с его «всенародным опытом», после всех этих военных и невоенных встреч с Европой. Россия в Европе, – такова была тема действующей истории в Александровское время. И сопоставления напрашивались сами собой. «История Государства Российского», эта героическая повесть или эпопея, при всех своих недостатках, всех заставила тогда почувствовать реальность русского прошлого, – реальность и допетровской истории. Тему о национальном призвании или назначении подсказывала и романтика. Возникал вопрос о месте России в общем плане или схеме «всемирной истории».

Историософия русской судьбы и становится основной темой пробуждающейся теперь русской философской мысли. И в этом историософическом плане снова с полной отчетливостью встает в русском культурно-общественном сознании религиозный вопрос. В опыте и раздумьи все очевиднее становится русское историческое своеобразие, некая историческая противопоставленность России и «Европы». Это различие от начала было опознано как различие в религиозной судьбе. Так именно был поставлен вопрос в роковом «Философском письме» Чаадаева.

Чаадаев (1794–1856) принадлежал к предыдущему поколению, был сверстником декабристов. В идеалистических спорах он стоит, при всей своей общительности, как-то обособленно. Его мировоззрение сложилось всего более под влиянием французского «традиционализма», под влиянием Бональда и Балланша, отчасти Де-Местра, – и личные связи соединяют Чаадаева именно с неокатолическими салонами Парижа (Сиркур, барон Экштейн, – в этих же кругах вращается в те годы А. И. Тургенев). Позже прибавляется влияние Шеллинга. В молодости Чаадаев прошел через увлечение Юнгом-Штиллингом и другими мистиками того же типа. Был и оставался дружен с А. И. Тургеневым, с кн. С. С. Мещерской.

Чаадаева принято называть первым западником, и с него именно начинать историю западничества. Первым назвать его можно только в непрямом смысле, – в его поколении все были западниками, часто просто западными людьми. И западником

он был своеобразным. Это было религиозное западничество. Магистраль же русского западничества уходит уже и в те годы в атеизм, в «реализм» и позитивизм.

Образ Чаадаева до сих пор остается неясным. И самое неясное в нем это его религиозность. В своих дружеских письмах он был, во всяком случае, достаточно откровенен. Но даже здесь он остается только блестящим совопросником, остроумным и остроловным. У этого апологета Римской теократии в мировоззрении всего меньше именно церковности. Он остается мечтателем-нелюдимом, каких много было именно в Александровское время, среди масонов и пиетистов. Он идеолог, не церковник. Отсюда какая-то странная прозрачность его историософических схем. Само христианство ссыхается у него в новую идею.

Чаадаев не был мыслителем в собственном смысле слова. Это был умный человек, с достаточно определившимися взглядами. Но было бы напрасно искать у него «систему». У него есть принцип, но не система. И этот принцип есть постулат христианской философии истории. История есть для него созидание в мире Царствия Божия. Только через строительство этого Царствия и можно войти или включиться в историю. Отсюда именно и становится понятной вся горечь «Философического письма». «Мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода», – или, иначе сказать, «мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества».

Исторический горизонт Чаадаева замыкается Западной Европой. «Ничто из происходившего в Европе не достигало до нас». В этой исторической обособленности Чаадаев видел роковое несчастье. Он, конечно, никак не отождествляет культурной обособленности или обделенности России с первобытной дикостью и простотой. Он утверждает только неисторичность русской судьбы.

Впоследствии из тех же предпосылок Чаадаев делает противоположные выводы (в «Апологии сумасшедшего» и в ряде писем). Он понял теперь, что быть историческим новорожденным отнюдь еще не значит быть обреченным на всегдашнее

младенчество, что иметь в прошлом только белые листы еще не значит, что будущего так и не предстоит. Напротив, ему открывается двусмысленность богатого прошлого, «роковое давление времен». Именно свобода от западного прошлого кажется теперь Чаадаеву, дает русскому народу несравнимое преимущество в строении будущего, – «ибо большое преимущество иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей». Теперь он видит именно в России «народ Божий будущих времен». И ему кажется, что в истории Царствия Божия уже начинается новая фаза. «Христианство политическое» должно уступить место христианству «чисто духовному». Начинается эпоха социального христианства. В новой оценке русской «неисторичности» в прошлом Чаадаев сходиллся с московскими Любоудрами, с Одоевским, прежде всего (срв. у Одоевского в «Русских ночах»). Может быть, именно встреча с ними и повлияла на Чаадаева. Еще позже в том же смысле отзовется Герцен, под влиянием Чаадаева.

В диалектике русского религиозно-исторического самосознания мысль Чаадаева имеет свой смысл и место. Чаадаев остро и резко рассуждал об историческом значении и призвании христианства. У него были свои мысли в философии истории. Но у него не было богословских идей или воззрений. С конца 30-х годов он примыкал к спорам младшего поколения. Он многое вносит в эти споры, в само движение или развитие вопросов. То было скорее личное влияние, чем влияние определенной системы идей.

Это младшее поколение вскоре раскололось. «Славянофильство» и «западничество», – имена очень неточные, только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям. Во всяком случае, это не только и даже не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и несводимых мировоззрения. Две культурно-психологических установок, прежде всего.

Еще П. Г. Виноградов очень удачно сводил это расхождение западников и славянофилов к «разномыслию в понимании

основного принципа – культуры». Кажется, следует пойти еще глубже. «Западники, – указывал Виноградов, – отправлялись от понятия культуры как сознательного творчества человечества». Сразу поясним, такова постановка вопроса в Гегелевой философии права и общества. «Славянофилы», продолжает Виноградов, «имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе», – не узнаем ли мы здесь основной тезис «исторической школы», в ее противлении гегельянству?

Таким противопоставлением все содержание раскола 40-х годов, конечно, еще не исчерпывается. Но психологический его смысл разгадан верно. Можно сказать и так: западники выразили «критический», славянофилы же – «органический» моменты культурно-исторического самоопределения, – потому и не было достаточно учтено в славянофильских схемах созидающее и движущее значение «отрицания» (срв. противопоставление «диалектики» и «эволюции» в общественной философии эпохи). И с этим связано новое разногласие: что признать последней реальностью в историческом процессе – «общество» («народ») или «государство». Здесь традиционализм «исторической школы» неожиданно смыкается с социалистическим радикализмом (срв. аналогичную близость или сродство «утопического социализма» с французской «теократической школой»). В славянофильском мироощущении очевиден привкус некоего своеобразного анархизма, эта неприязнь к предумышленному вмешательству в нептунический ход органических процессов, пафос «незаметных» и мельчайших изменений, слагающихся в непрерывности совокупного. За этим стоит недоверие к уединенной или обособляющейся личности (срв. очень характерный обмен мнений между Кавелиным и Юрием Самариным именно о личности в статьях 1847 года). В восприятии тогдашних поколений религия опознавалась, прежде всего, именно как возврат к цельности, как собирание души, как высвобождение из того тягостного состояния внутренней разорванности и распада, которое стало страданием века. Подобный же религиозный постулат обобщался и на историческую действительность. Из того кризиса, в который вся Европа вовлечена была

в своей истории, выход представлялся тогда только через такое «возвращение», через новое скрепление общественных связей, через восстановление цельности в жизни. Это не был «археологический либерализм», здесь сказывалось непосредственное и очень живое чувство современности. В романтизме вообще было много исторической непосредственной чуткости. И после Революции все чувствовали и в общественной жизни именно этот разлад и распад, размыкание и разобществление индивидуальных путей, атомизацию жизни, — чрезмерность «свободы», бесплодность «равенства» и недостаток «братства». В этом отношении особенно показательна острая критика современности у Сен-Симона, очень характерен и весь «позитивный» пафос Огюста Конта, обращенный именно против «отрицаний» революции. И оба с последней резкостью отрицают Реформацию, как восстания личности, замкнувшейся и обособившейся. В такой очень сложной и запутанной исторической обстановке воспитывалась новая чуткость к соборному бытию Церкви, пробуждалась и воспитывалась потребность и чуткость к церковности. Церковь воспринимается и опознается теперь как единственная «органическая» сила среди «критического» разложения и распада всех скреп, в эпоху самого остро-го культурно-исторического кризиса. На Западе многие именно поэтому и «возвращались» в Церковь, в эпоху романтизма (срв. и у Шеллинга: *Kirche als lebendiges Kunstwerk*).

Однако в этом же «органическом» самочувствии таится и роковая двусмысленность, которая оказывается постоянным источником внутренних колебаний и противоречивости всего романтического религиозного мироощущения.

То верно, что Церковь есть «идеальное общество», что только в Церкви вполне разрешается взаимное непреодолимое иначе натяжение личных своеобразий. Но этим «органическим» или социальным мотивом реальность Церкви еще не исчерпывается, и не он должен быть признан первичным и основным.

Общественность и церковность, — при всем сходстве, эти два порядка несоизмеримы между собой. В славянофильском мировоззрении эта несоизмеримость не была рас-

познана и воспризнана вполне. От такой нерасчлененности пострадало не столько богословие славянофилов, не столько само учение о Церкви, сколько их философия истории, – сказать вернее, их философия общества. В социальной философии славянофилов Церковь замещена «общиной». Вся религиозная активность вмещается в пределы «общины».

Государство и Земля, – не стоит ли в этой основной и конститутивной антитезе славянофильской социальной философии «Земля» вместо Церкви?! И не вбирается ли в это новое противопоставление «правительства и земства» все обычное содержание проблемы об отношениях Государства и Церкви?

Строго говоря, в этой схеме «государство» и «земля» суть только условные обозначения, – разуместь следует: житейское делание и внутреннее совершенство.

«Земля», во всяком случае, в этой схеме есть этическая категория. Достаточно припомнить несколько основных определений Конст. Аксакова, из его известной записки «О внутреннем состоянии России», поданной имп. Александру II в 1855 году.

«Русский народ государствовать не хочет. Он хочет оставить для себя свою не политическую, свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт, – жизнь мирную духа. Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной, – народной жизни внутри себя. Как единый, может быть, на земле народ христианский (в истинном смысле слова), он помнит слова Христа: воздайте кесарева кесареви, а Божия Богови, и другие слова Христа: Царство Мое несть от мира сего; и потому, предоставив государству царство от мира сего, он, как народ христианский, избирает для себя иной путь, – путь к внутренней свободе и духу, к царству Христову: Царство Божие внутри вас есть».

«Земская» или «общественная» жизнь здесь противопоставляется суете мирского «государствования» именно как некое бытие «не от мира сего» («путь внутренней правды»).

«Община» в этой философии есть не столько историческая, сколько именно сверхисторическая или, так сказать, внеисторическая величина, — и народный элемент идеального инобытия, неожиданный оазис «иного мира», «не от мира сего», в котором и нужно, и можно искать убежища от политической суеты.

С этим связана и неожиданная противоречивость славянофильства в самой постановке философско-исторической проблемы.

Славянофильство задумано было как философия истории, как философия всеобщей христианской судьбы. Но весь пафос славянофилов ведь именно в том, чтобы выйти и даже отступить из истории. Освободить самих себя от исторического или «политического» тягла, и его «предоставить» другим.

Бердяев в свое время отметил эту неожиданную неувязку в исторической философии Хомякова. «У него нет пророческого истолкования истории, и нередко встречается морализирование над историей. В его философии истории этика преобладает над мистикой. В ней есть религиозно-нравственная оценка, но нет религиозно-мистических прозрений».

О других славянофилах эту характеристику можно только повторить и усилить.

Эпический максимализм славянофилов мешал им чувствовать и распознавать повседневную проблематичность христианской истории и жизни. Отсюда это притязательное намерение размежевать и обособить «государство» и «землю» в порядке некоего «взаимного невмешательства», или свободы друг от друга — своего рода «общественный договор».

Новый вариант «замкнутого» идеального общества. Русский народ, говорит Аксаков, «предоставил себе жизнь, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть: общество христианское».

Отсюда и тот неожиданный натурализм, который так удивляет читателя в «Записках по всемирной истории» у Хомякова. Здесь движущими силами исторического процесса

признаются отвлеченно натуралистические факторы свободы и необходимости, – «дух иранский» и «дух кушитский».

И в этом плане само христианство включается в развитие «иранского начала». Всю неправду христианского Запада он приводит, напротив, к восстанию «кушитского» начала, вещественного, недуховного. Нет надобности входить в более подробное изложение или разбор славянофильской философии. В ней типически повторяются и проявляются все апории и неувязки общего романтического мировоззрения, связанные с односторонностью или исключительностью «органической» точки зрения.

И, однако, «романтизмом» славянофильство не исчерпывается. Привходит иной и новый опыт, – о п ы т ц е р к о в н о с т и . Синтез «церковности» и «романтизма» славянофилам не удался, да и не мог удался. Остается какая-то душевная чересполосица в славянофильском мировоззрении, постоянные перебои. Об этом двойственном происхождении славянофильства всегда нужно помнить.

Славянофильство было движением очень сложным. Отдельные члены кружка во многом и очень чувствительно отличались друг от друга и много спорили, часто в полной непримиримости или несогласии. Не следует все эти живые различия заслонять какой-то воображаемой средней. У каждого был свой путь, и жизненная тема не у всех была одна.

Ив. Киреевский пришел от романтики и шеллингизма. Хомяков через подобный искус сердцем никогда не проходил. Конст. Аксаков и Юрий Самарин перешли через острое увлечение тогда вновь распространявшимся у нас гегельянством.

Всего важнее здесь именно эта неповторимость лиц, живая цельность личных воззрений. Общим было только некое основное самоощущение, вот именно этот пафос «соборности». Всего менее можно видеть в славянофильстве какое-то непосредственное или органическое проявление «народной стихии» (как то делал в особенности Гершензон). И совсем не прав Бердяев, говоря о славянофильстве: «Это – психология и философия помещичьих усадеб, теплых и уютных гнезд».

Во всяком случае, в славянофильстве прозвучал голос именно «интеллигенции», и никак не голос «народа», – голос нового культурного слоя, прошедшего через искус и соблазн «европеизма». Славянофильство есть акт рефлексии, а не обнажение примитива.

Об этом удачно говорит Розанов. «Славянофилы так страстно тянутся прикоснуться к родному, так понимают его и так высоко ценят именно потому, что так безвозвратно, быть может, уже порвали жизненную связь с ним, что поверили некогда универсальности европейской цивилизации и со всею силою своих дарований не только в нее погрузились, но и страстно коснулись тех глубоких ее основ, которые открываются только высоким душам, но прикосновение к которым никогда не бывает безнаказанным».

Отсюда именно в славянофильстве этот пафос возвращения и эта постоянная напряженность в противопоставлениях (характерная примета «романтического» мировоззрения!) Когда-то Аполлон Григорьев писал: «Славянофильство верило слепо, фанатически в неведомую ему самому сущность народной жизни, и вера вменена ему в заслугу».

Это сказано слишком резко, но в этой резкости много правды. Славянофильство есть звено в истории русской мысли, а не только русского инстинкта. И это было звено в диалектике русского «европеизма».

5. Славянофильство было, и стремилось быть, религиозной философией культуры. И только в контексте культурно-философской проблематики того времени оно и поддается объяснению.

У славянофилов с западниками было серьезное несогласие о целях, путях и возможностях культуры, – но в ценности культуры, как таковой, никто из «старших славянофилов» не сомневался, как бы ни сильны были у них мотивы романтического критицизма. И в Западе все они видели «страну святых чудес» (стих Хомякова).

Самым «западным» среди старших славянофилов был, конечно, Иван Киреевский (1806–1856). Так выразительно было

уже само название его первого журнала – «Европеец». И это не была только пройденная ступень. И много позже Киреевский подчеркивал: «Начала русской образованности только потому особенны от западных, что они – высшая их ступень, а не потому, чтобы были совершенно иные».

И он мечтал о том, чтобы западное просвещение доразвилось до этой «высшей ступени», до этого Православного уровня. И всего меньше думал он о каком-нибудь «обратном ходе». «Можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь силой истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет».

В духовном развитии Киреевского открывается и другая, очень характерная, связь – с предыдущей эпохой, с духом Александровского (и даже Екатерининского) мистицизма.

Отец Киреевских, Василий Иванович, секунд-майор в отставке и практически филантроп, был убежденным масоном, с увлечением занимался химией как «божественной наукой». Он был лично близок с Лопухиным, и именно его и пригласил в крестные отцы к Ивану. Известную брошюру Лопухина о «внутренней Церкви» крестник получил от бабушки уже в самые юные годы – «за доброе сердце». Отца он рано лишился, воспитывала его мать. И она имела прочные масонские и пиететические отношения или связи, – с Жуковским, с Батенковым.

Не случайно Ив. Киреевский заговорил о Новикове уже в первой своей статье (1830 г.), – и заговорил с большим подъемом: «Подвинул на полвека образованность нашего народа». Киреевский приготовил о Новикове и отдельную статью, но она была оставлена в цензуре.

Мать Киреевских особенно увлекалась французской литературой: Фенелон, Массильон, Сен-Пьер, Руссо, из современных Вине. Переводила она из Жан-Поля и из Гофмана. Отчим Киреевских, А. А. Елагин, был знатоком и почитателем немецкой философии, Канта и Шеллинга, – он был дружен с Велланским⁸.

Иван Киреевский вырос и был воспитан под таким тройным влиянием матери, отчима и Жуковского, – в обста-

новке сентиментально-пиетического напряжения. И тень мечтательной грусти, — печать «святой меланхолии», как любили говорить тогда, — легла навсегда на его мировоззрение. В очень юные годы он прочел не только Локка⁹, но даже и Гельвеция¹⁰. Локка он перечитывал и позже. «Локка мы читали вместе, — вспоминает Кошелев о юношеских годах, — простота и ясность его изложения нас очаровывала».

Приблизительно в те же ранние годы Киреевский увлекается политической экономией, пишет сочинение «О добродетели». Это было связано, кажется, с чтением шотландских философов, которых настойчиво рекомендовал Жуковский (вместо заоблачного Шеллинга, к которому Жуковский чувствовал непреодолимое недоверие), — Дугалда Стюарта¹¹, Рейда, Фергусона¹², Смита, — «их свет озаряет жизнь и возвышает душу». Кстати заметить, интерес к шотландским философам «общего чувства» характерен для Франции при Первой Империи, в эпоху «идеологов». И в развитии Киреевского это был французский мотив.

Уже поверх ложится увлечение любознательным немецким.

Кошелев подчеркивает, что в это время, в период этого страстного юношеского шеллингизма, Ив. Киреевский оставался «совершенно чужд христианского мировоззрения». К вере и в Церковь он пришел (скорее даже, чем «вернулся») только уже позже, после женитьбы, под влиянием жены, и особенно ее духовника, известного Новоспасского инокa, о. Филарета, с которым она его свела. Позже присоединяется и влияние старца Макария Оптинского.

То правда, что о «религии» говорить Киреевский начинает очень рано, и уже во время своей заграничной поездки вдумчиво и чутко разбирается в богословских лекциях Шлейермахера. «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде», — мечтал он уже в 1827 году. Однако, религия в это время оставалась для него всего скорее только неким романтическим и философским постулатом или символом. И от патетических и мечтательных провозглашений к действительной вере предстоял еще долгий и длинный путь. Он оказался для Киреевского и трудным.

Кошелев, – кажется, со слов Н. П. Киреевской, – написал вкратце «историю обращения Ивана Васильевича». Этот рассказ очень характерен. «В первое время после свадьбы исполнение ею наших церковных обрядов и обычаев неприятно его поражало. Она же со своей стороны была еще скорбнее поражена отсутствием в нем веры и полным пренебрежением всех обычаев Православной Церкви».

Он читал в то время Кузена, Шеллинга¹³, – предлагал жене читать эти книги вместе. «И когда великие, светлые мысли останавливали их, и И. В. Киреевский требовал удивления от жены своей, то она сначала ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений Святых Отцов». Киреевский приучился читать иногда отеческие книги. «Неприятно было ему сознавать, что действительно в святых Отцах многое, чем он восхищался в Шеллинге».

Воспитан он был, мы знаем, в неопределенной мечтательности и морали. Конечно, сердцем тосковал он давно, но это влечение или чувство не было еще верой. Романтическая религиозность вообще ведь была только настроением, – предчувствие и жажда веры еще не вера. Интересно сопоставить пути Ивана Киреевского и В. Одоевского.

В начальных предпосылках и этапах они совпадают. Но Одоевский так и не вышел никогда из замкнутого романтического круга. Правда, и для него 30-е годы проходят под мистическим знаком, под знаком Сен-Мартена и Пордеча¹⁴ (опять характерный «рецидив» александровских настроений), – но этот теософический и алхимический мистицизм не открывал ему подлинного и религиозного выхода. Одоевский не выходит за пределы мечтательной и ментальной спекуляции. В 40-х годах он уже начинает сползать в какой-то сентиментальный натурализм (тогда говорили «реализм»). Из этого тесного круга Киреевский вышел вперед только силой «религиозного отречения», в о п ы т е в е р ы.

И еще в одном отношении интересно сопоставить Киреевского и Одоевского. Перед обоими стоял один и тот же вопрос, – о месте России в Европе. Уже в 20-е годы они угадывают и пред-

чувствуют это историческое призвание России, на фоне того кризиса, на фоне того «оцепенения всеобщего», в котором они видят старые народы Европы. Запад исчерпан, иссякла творческая сила. Киреевский догадывается, что именно России суждено стать сердцем Европы в ближайшую и уже начинающуюся эпоху. Одоевский прямо предсказывает «русское завоевание Европы», внутреннее и духовное. «Европейцы чуют приближение Русского ума, как сомнамбулы приближение магнетизера».

Спрашивается, что сможет внести этот «русский ум» в совместное творчество культуры. Одоевский провидит: построить «науку инстинкта», создать «теософскую физику», довести до последних практических приложений начала новой Шеллинговой философии. Это значит – явить романтизм в жизни. Не иначе думал в 30-х годах и Киреевский. Заголовок его роковой статьи в «Европейце», – «Девятнадцатый век», – звучал очень выразительно. Ударение Киреевского лежит именно на этом противопоставлении «девятнадцатого» века – разрушительному веку восемнадцатому. Довершается развитие мысли отрицательной, и в «требовании» предваряется положительная эпоха, – «в требовании большего сближения Религии с жизнью людей и народов» (срв. у Одоевского – «Девятнадцатый век принадлежит России»).

В этих патетических предчувствиях все достаточно неясно. Вся схема построена без учета реальности Церкви. И русское своеобразие Киреевский в это время усматривает скорее в отрицательном признаке: «Классического Древнего мира не доставало нашему развитию» (срв. у Чаадаева, также у Полевого, в его «Истории русского народа», – эта мысль восходит, кажется, к Де-Местру). И с этим связано другое соображение. «В России Христианская Религия была еще чище и святее. Но недостаток классического мира был причиной тому, что влияние нашей Церкви, во времена необразованные, не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние Церкви Римской».

Впоследствии, напротив, в «классицизме» Киреевский увидит начало и корень западного рационализма, этого

засилия «чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего».

Весь смысл западной неправды для Киреевского откроется в этом торжестве формального разума или рассудка над верой и преданием, – в этом превознесении *у м о з а к л ю ч е н и я* над *П р е д а н и е м*. И весь смысл русского своеобразия тогда увидит он именно в Предании. Пусть Древняя Россия и мало развивалась, она обладала не данным на Западе условием развития правильного, – «в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам». Киреевский имеет в виду непрерывность святоотеческой традиции.

Всего менее Киреевский хотел бы возвращения во времени, восстановления старинных форм, – восстанавливать мертвые формы и смешно, и вредно. Важно только «внутреннее устройство духа».

О переходе на «высшую ступень» Киреевский всегда говорил. В романтический свой период он не сомневался, что эта ступень принадлежит к тому же непрерывному ряду западного развития. Теперь он в этом усомнился. «Начало Европейской образованности, развивавшееся во всей истории Запада, в наше время оказывается уже неудовлетворительным для высших требований просвещения». Кризис европейского просвещения разрешится только тогда, когда «*н о в о е н а ч а л о*» будет принято и освоено, – «то не замеченное до сих пор начало жизни, мышления и образованности, которое лежит в основании мира Православно-Словенского». Сама западная философия приходит к сознанию, что необходимы «новые начала» для дальнейшего развития (Киреевский имеет в виду Шеллинга; может быть, и Баадера), но дальше требования или предчувствия не уходит.

Киреевский не придавал решительного значения природным или врожденным свойствам народа. Ценность русской истории и русского народного склада определялись для него этим высшим «началом» Православной истины, – *ц е л ь н о с т и* и *р а з у м н о с т и*. Киреевский ценил и любил на Востоке именно эту святоотеческую традицию. «Вывравшись из-под

гнета рассудочных систем Европейского любомудрия, русский образованный человек, в глубине особенного, недоступного для Западных понятий, живого, цельного умозрения святых Отцов Церкви, найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами Западного самосознания».

Киреевский был человек одной темы, если и не одной мысли. Он постоянно возвращается к одной и той же теме. «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», – это заглавие его известной статьи в «Московском сборнике» 1852 года и вообще для него характерно. Вопрос перед ним стоит по-прежнему о будущем. Не к хронологическому возвращению Киреевский призывает, но – войти в Церковную глубину. Всего менее хотел бы он простого восстановления быта. Он весь в пафосе делания и созидания, – и в духе цельности церковной. Он оговаривает все опасности чрезмерного «уважения к преданию», которое прилепляется больше к внешним выражениям, чем к внутреннему духу. И возвращение к отцам Киреевский понимает не в смысле простого повторения или подражания. Следовать не то, что повторять.

Киреевский настойчиво разъясняет: «Но любомудрие Святых отцов представляет только зародыш этой будущей философии, – зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии».

Ибо философия не есть основное убеждение, но мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным убеждением и современной образованностью. Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в Святых отцах, было (бы) крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаться, и создаться не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия».

Эти оговорки для Киреевского очень характерны. В первых, он и не рассчитывает на все вопросы найти у отцов «готовые ответы», – гораздо важнее овладеть отеческим ме-

тодом познания или искания, и затем – искать. «Они говорят о стране, в которой были».

Во-вторых, все вопросы западного просвещения должны быть признаны, разрешены, а не обойдены. «Все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних деятельностей» должны быть учтены. Не в исключении, но в преодолении видит он задачу Православного будущего просвещения. К современному русскому богословию Киреевский относился сдержанно. «Введение» Макария он осуждает за «сухость школьного слога», и отмечает мнения, с нашей Церковью несогласные, – «например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства». Не лучше и догматика Антония (Амфитеатрова). «Если сказать правду, удовлетворительного богословия у нас нет», – писал Киреевский Кошелеву. «Введением» в него всего лучше могут служить проповеди Филарета («там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании сионской крепости»), или «Духовный Алфавит», изданный в Собрании сочинений Димитрия Ростовского, или творения Тихона Задонского. В последние годы жизни Киреевский с большим увлечением участвовал в работе над изданием отеческих, преимущественно аскетических, творений, предпринятом в Оптиной Пустыни. В Оптиной он и похоронен.

Для Киреевского характерно было сочетание внутренней свободы с самым строгим послушанием. Свои собственные богословские и философские занятия он вполне подчинил старческому суду старца Макария Оптинского. И с тем большей убедительностью звучат его слова о свободе мысли в Православии. «Наша Церковь никогда не выставляла никакой системы человеческой, никакого ученого богословия, за основание своей истины, и потому не запрещала свободное развитие мысли в других системах, не преследовала их, как опасных врагов, могущих поколебать ее основу».

В своем личном воззрении Киреевский достиг того синтеза, о котором говорил. Для себя самого «сообразил» с духом отеческого предания «все вопросы современной образованно-

сти». Написал Киреевский немного, – только несколько программных статей. Но и в этих набросках сразу чувствуется цельность и собранность его мысли, его характера, его личности.

Со стороны Иван Киреевский мог казаться неудачником, сломанным, лишним человеком. И действительно, общественная деятельность ему не удалась. Но он ушел во внутреннее делание, замкнулся в себе, и в подвиге, а не в разочаровании. В этом внутреннем затворе крепла и закалялась его мысль. «В о л я ро д и т с я в т а й н е и в о с п и т ы в а е т с я м о л ч а н и е м ».

Путь Киреевского всего меньше можно назвать органическим. То был путь подвига. Та «цельность» духа, о которой он учил, не есть та врожденная непосредственность, о которой говорили романтики. Киреевский прошел через обращение и отречение. «И во всяком случае, способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение отвлеченное».

Это не было «воцерковление», но преодоление романтизма.

6. Религиозная проблематика культуры в эти годы с особенной остротой чувствуется у Гоголя, – и трудно разграничить его творческий путь от его личной судьбы. В ряду своих русских сверстников, старших и младших, Гоголь (1809–1852) занимает очень своеобразное место. Это был сразу писатель передовой и отсталый.

От Гоголя идут новые пути, и не в литературе только. Есть что-то пророческое в его творчестве. Но сам он как-то запаздывает в прошедшем веке. В этой душевной отсталости, в этом душевном архаизме Гоголя – один из узлов его трагической судьбы. Философские веяния эпохи Гоголя не коснулись, разве через искусство.

«Споры» его современников, все эти «споры о наших европейских и славянских началах», между «староверами» и «нововерами», или славянистами и европистами, представлялись ему сплошным недоразумением, – «все они говорят о разных сторонах одного и того же предмета, никак не догадываясь, что ничуть не спорят и не перечат друг другу».

Гоголь вращается чаще среди славянофилов, но сам он не был славянофилом. Его вернее считать западником.

Любил он не тот Запад, что тогдашние русские западники, и не той любовью. Но в своем мировоззрении и в складе душевном он был весь западный, с ранних лет был и оставался под западным влиянием. Собственно, только Запад он и знал, — о России же больше мечтал. И лучше знал, какой Россия должна стать и быть, какой он хотел бы ее видеть, нежели действительную Россию.

В ранние годы Гоголь проходит опыт немецкого романтизма и сам творит конгениально в этом романтическом духе. То не было подражанием, и не было только литературной манерой. Гоголь овладевает самой творческой проблематикой романтизма, интимно вживается в этот романтический опыт. И для него лично то был важный сдвиг или поворот во внутренней жизни.

С творческой серьезностью Гоголь пережил и прочувствовал все демонологические мотивы романтики и перевоплотил их в полнозначных образах. И чувствуется в этом сила личного убеждения, острота личного опыта, — мир во власти злых сил, в темной одержимости, и во зле лежит.

Этому соответствует рано пробуждающееся чувство религиозного страха, — и то был именно испуг, не столько трепет или благоговение. Молодой Гоголь и религиозно живет в каком-то магическом мире, в мире чарований и разочарований. У него были странные прозрения в тайны темных страстей. Впоследствии перед ним раскроется «мертвая бесчувственность жизни». Он изображает точно остановившиеся, застывшие, неподвижные лица, — почти не лица, но маски (Розанов отмечал, что портрет у Гоголя всегда статичен). И верно было замечено о Гоголе, что видит он мир под знаком смерти, *sub specie mortis*.

От романтизма у Гоголя и его первое утопическое искушение, искушение творческой силой искусства. И затем первое разочарование, — само искусство оказывается двусмысленным и потому беспомощным. «Магический идеализм» соблазнительно двоятся.

«Дивись, сын мой, ужасному могуществу беса. Он во все силится проникнуть: в наши дела, в наши мысли и даже в самое вдохновение художника. Бесчисленны будут жертвы этого адского духа, живущего невидимо, без образа на земле. Это тот черный дух, который врывается к нам даже в минуты самых чистых и святых помышлений».

Этот испуг остается у Гоголя на всю жизнь, до предсмертной молитвы. «Свяжи вновь сатану таинственной силой неисповедимого Креста». Романтический опыт всегда слагается из антитез и натяжений. Непосредственность и рефлексия, «соборность» и своеволие, примирение и протест, покой и тревога, – в такой диалектической игре весь романтизм. Мотивы примирения в русском романтизме выражены сильнее, «органические» мотивы преобладали здесь над «критическими». Это нужно сказать прежде всего о славянофильстве, поскольку оно было романтическим. Только у немногих звучали тревожные голоса, только немногим дано было апокалиптическое ухо слышать. Таков был Лермонтов, творчество которого тем загадочнее, что не досказано. И особенно силен был этот апокалиптический слух у Гоголя. Но сам в себе романтизм религиозно безвыходен, из романтизма нужно вернуться в Церковь, – то путь «религиозного отречения». Внутри же романтизма есть только мнимые и ложные пути.

Религиозное мировоззрение молодого Гоголя было очень расплывчатым. Это был очень неопределенный религиозный гуманизм, романтическая взволнованность, чувствительность, умиленность. Реальности Церкви тогда Гоголь не ощущал, разве эстетически.

«Я пришел ко Христу скорее протестантским, чем католическим путем», – писал впоследствии Гоголь Шевыреву. «Анализ над душой человека таким образом, каким его не производят другие люди, был причиной того, что я встретился со Христом, изумаясь в нем прежде мудрости человеческой и неслыханному дотоле знанию души, а потом уже поклоняясь Божеству Его».

И то же снова в «Авторской Исповеди». «С этих пор человек и душа человека сделались больше, чем когда-либо, предме-

том наблюдений. Я обратил внимание на узвание тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще. Книги законодателей, душеведцев и наблюдателей за природой человека стали моим чтением. Все, где только выражалось познание людей и души человека, от исповеди светского человека до исповеди анахорета и пустынноика, меня занимало, — и на этой дороге, нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что в нем ключ к душе человека, и что еще никто из душезнателей не исходил на ту высоту познания душевного, на которой стоял Он».

Это признание очень характерно. То был путь пиететического гуманизма, которым шел Гоголь. И в этом он принадлежит еще к Александровскому веку. Книги каких «душезнателей» и «душеведцев» читал Гоголь, сказать в точности трудно. Во всяком случае, он читал Библию. И привык читать ее, как книгу пророческую и даже апокалиптическую. Библейская торжественность начинает проникать и в стиль самого Гоголя.

«Разогни книгу Ветхого Завета: ты найдешь там каждое из нынешних событий, увидишь яснее дня, в чем оно преступило пред Богом, и так очевидно изображен над ним совершившийся страшный суд Божий, что вострепечет настоящее».

Гоголь говорит об этом в связи с лирическим призыванием русской поэзии. И отмечает нечто пророческое в русской поэзии. «И звуки становятся библейскими у наших поэтов», — ибо уже приближается для России «иное царство».

В духовном развитии Гоголя римские впечатления были решающими. «Все, что мне нужно было, я забрал и заключил в глубину души моей. Там Рим, как святыня, как свидетель чудных явлений, совершившихся надо мною, пребывает вечно».

И не в том дело, конечно, что княгиня Зинаида Волконская и польские братья «воскресенцы» умели или не сумели склонить Гоголя в сторону католицизма. «Переменять обряды своей религии» действительно Гоголь и не помышлял. И просто потому уже, что тогда не замечал никакой разности между

исповеданиями. «Потому что, как религия наша, так и католическая, совершенно одно и то же, и потому совершенно нет надобности переменить одну на другую. Та и другая истинна; та и другая признает одного и того же Спасителя нашего, одну и ту же Божественную Премудрость, посетившую некогда нашу землю, претерпевшую последнее унижение на ней, для того, чтобы возвысить выше нашу душу и устремить ее к небу».

Но от своих римских собеседников Гоголь слышал не только о догматах римского католицизма. Они беседовали и «о славянских делах». Встречался Гоголь и с Мицкевичем. Нужно думать, польские братья рассказывали Гоголю о своем деле, о своем обществе или ордене Воскресения, о польском мессианизме. И то был некий возбужденный «апостолат истины», программа религиозного действия. Для Гоголя то было первым введением в круг тогдашнего социального христианства.

Религиозный опыт Гоголя в эти годы не исчерпывается эстетическими переживаниями. Социальные мотивы тоже достаточно резко вычерчиваются в его сознании, — и это вполне понятно на тогдашнем историческом фоне. В этом отношении очень характерен «Рим» Гоголя. «Страшное царство слов вместо дел». И это всеобщее опустошение — от безверия. «Иконы вынесли из храма, — и храм уже не храм: летучие мыши и злые духи обитают в нем». От обратного подсказывается идеал религиозного возвращения.

Ближайшие друзья Гоголя, — Виельгорские, Смирнова и др., — были связаны с католическими кругами в Париже. Смирнова увлекалась проповедями Лакордера, Равиньяна¹⁵, бывала в кружке Свечиной¹⁶ (в конце 30-х годов). Это был новый источник соприкосновения с социальным католичеством.

Весьма вероятно, что Гоголь читал в Риме книгу Сильвио Пеллико¹⁷ «Об обязанностях человека» (*Dei doveri degli Uomini*), — она была отмечена сочувственно и в русских журналах (вышла в 1836 г.). Для Гоголя этого было уже достаточно. Своей гениальной впечатлительностью он схватывал намеки на лету, и творил из них сладостную легенду, ибо был поэт.

Следует припомнить, что в последней уничтоженной редакции «Мертвых душ» был выведен священник, и в этом образе личные черты отца Матвея были странно сплетены «с католическими оттенками». Это говорит о силе «католических» впечатлений Гоголя. В римские годы основной книгой в душевном обиходе Гоголя была знаменитая книга о Подражании (срв. ее влияние на Иванова). Эту книгу он прислал из-за границы своим московским друзьям для ежедневного чтения и медитаций. «По прочтении, предайтесь размышлениям о прочитанном. Переверотите на все стороны прочитанное, с тем, чтобы наконец добраться и увидеть, как именно оно может быть применено к вам».

Так, очевидно, поступал и сам Гоголь. «Изберите для этого душевного занятия час свободный и неутруженный, который бы служил началом вашего дня. Всего лучше немедленно после чаю или кофию, чтобы и самый аппетит не отвлекал вас». Он читает и советует Смирновой прочесть кое-что из «Oeuvres philosophiques» Боссюэта¹⁸. У Смирновой же он просит: «Поищите Томаса Аквинтуса «Somma theologica», если она только переведена по-французски».

Одновременно Гоголь читает и Святых отцов, в русских переводах, в «Христианском чтении» и в московских «Прибавлениях» (книги ему пересылали из России, но кое-что давал ему и парижский протоиерей, о. Д. Вершинский, из магистров Петербургской академии). Но вот что любопытно: работая над своими «Размышлениями о Божественной литургии» в 1842 и 1843 гг. в Париже, Гоголь вместе со славянским текстом имел под рукой еще и л а т и н с к и й, – очевидно, взамен греческого, из Гоара. В основу толкования была положена известная книга Дмитревского. Гоголь просил прислать ему и Ареопagitики. Все эти подробности очень показательны. Стиль у Гоголя складывается западный. И когда он читал Святых отцов, его душевные навыки уже установились и отеческие мотивы вплетались в уже готовую ткань.

Читал Гоголь тогда и Златоуста, и Ефрема Сирина, и преп. Максима «о любви», и все «Добротолюбие» (Паисиево), и Ти-

хона Задонского (срв. его выписки из Святых отцов). Неясно, зачем просил он прислать ему Стефана Яворского (проповеди), Лазаря Барановича («Трубы Словес» и «Меч духовный»), «Розыск» Дмитрия Ростовского, – и не видно, получил ли он эти книги. Из современных русских авторов он читал слова Иннокентия, еще проповеди Иакова Вечеркова, анонимные статьи в «Христианском чтении».

С ранних лет у Гоголя была твердая уверенность в своем избранничестве, в своем призвании и предназначении – чем-то означать свое существование, нечто великое или особенное совершить. Такое самочувствие характерно для всего поколения и даже для всей этой сентиментально-романтической эпохи. И то был очень сложный сплав.

У Гоголя это самочувствие призванного достигает временами степени навязчивой идеи, прелестной гордыни, «кто-то незримый пишет предо мною могущественным жезлом». Он убежден, что призван свидетельствовать и учить. «Властью высшею облечено отныне мое слово», – «и горе кому бы то ни было, не слушающему моего слова». Он был убежден в особой значительности и своего личного опыта и примера, и оправдывался против упреков, «зачем он выставил свою внутреннюю клеть», напоминая, «что все-таки я еще не монах, а писатель». И он продолжает. «Я не считал ни для кого соблазнительным открыть публично, что я стараюсь быть лучшим, чем я есмь. Я не нахожу соблазнительным томиться и сгорать явно, в виду всех, желанием совершенства».

У Гоголя была очень опасная теория молитвы. «Как узнать хотение Божие? Для этого нужно взглянуть разумными очами на себя и исследовать себя: какие способности, данные нам от рождения, выше и благороднее других. Теми способностями мы должны работать преимущественно, и в сей работе заключено хотение Бога; иначе они не были бы нам даны. Итак, прося о пробуждении их, мы будем просить о том, что согласно с Его волей; стало быть, молитва наша прямо будет услышана. Но нужно, чтобы эта молитва была от всех сил души нашей. Если такое постоянное напряжение хотя на две

минуты в день соблюсти в продолжение одной или двух недель, то увидишь действия ее непременно. К концу этого времени в молитве окажутся прибавления. И за вопросами в ту же минуту последуют ответы, которые будут прямо от Бога. Красота этих ответов будет такова, что весь состав уже сам собою превратится в восторг».

Очевидно, что Гоголь практиковал такую молитву. И неудивительно тогда, если он придавал своим творениям почти непогрешительное значение, видел в них высшее откровение.

Учительная настойчивость Гоголя, его прямая навязчивость очень раздражала его ближайших друзей. И есть странная чрезмерность в оборотах и словах, которые выбирает Гоголь, когда говорит о себе и о своем деле. «Соотечественники, я вас любил, – любил тою любовью, которую не высказывают, которую мне дал Бог».

Религиозный путь Гоголя был труден, в своих изгибах и надломах он не объяснен и вряд ли объясним. Часто прорываются эти судорожные подергивания религиозного испуга, – страшные видения вдруг встают перед его взорами, и он внутренне обмирает. «Диавол выступил уже без маски в мир», – вот его страшное прозрение! «Стонет весь умирающий состав, мой чуя исполинские возрастания и плоды, которых семена мы сеяли в жизни, не прозревая и не слыша, какие страшилища от них подымутся».

В опыте Гоголя есть несомненные элементы аскетического надрыва, болезненная перенапряженность покаянной рефлексии. Но именно в том своеобразие Гоголя, что с этим острым аскетизмом он соединяет очень настойчивую волю к обществeннoму действию. В этом весь смысл роковой книги Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». Как сам Гоголь настаивает в «Авторской исповеди», в «Переписке» он хотел «заговорить вперед кое о чем из того, что должно было мне доказать в лице выведенных героев повествовательного сочинения» (т. е. во II томе «Мертвых Душ»). Очень характерно здесь это выражение – «доказать». Свои художественные образы Гоголь сознательно обращает в доказательства.

В «Мертвых Душах», во второй части, Гоголь хотел показать «возрожденную» или пробудившуюся Россию. В понимании Гоголя это ведь не бытовая повесть, а именно «поэма», и «душеполезная поэма». И «Переписка» есть идеологическое предисловие к этой «поэме».

Только по крайнему недоразумению в этой книге можно было найти проповедь личного совершенствования и спасения. В действительности же то была программа социального христианства. Это впервые напомнил, кажется, только Гершензон. «На русском языке, быть может, нет другого произведения, так беззаветно, так целостно, до малейших оттенков мысли и слова, проникнутого духом общественности...» И Гершензон верно отметил неожиданное сочетание у Гоголя нравственного пафоса с самым крайним и мелочным утилитаризмом. «Бесцельная радость бытия для Гоголя не существует. Его мышление насквозь практично и утилитарно, и именно в общественном смысле».

Основная категория у Гоголя есть служба, – даже не служение. «Нет, для вас так же как для меня, заперты двери желанной обители. Монастырь ваш – Россия. Облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней. Она теперь зовет сынов своих еще крепче, нежели когда-либо прежде. Уже душа в ней болит, и раздается крик ее душевной болезни». Всего менее Гоголь был доволен современностью, всего менее довольствовался он существующим порядком и положением. Он весь был в пафосе обновления, и была в нем какая-то апокалиптическая нетерпеливость, жажда прямого действия. «И непонятною тоскою уже загорелась земля».

Именно потому, что он так обеспокоен современным положением России, он и настаивает: «Кто даже и не в службе, тот должен теперь вступить в службу и ухватиться за свою должность, как утопающий хватается за доску, без чего не спастись никому». Вся книга Гоголя написана, от начала и до конца, об общественном благе. И это была утопия священного царства.

«На корабле своей должности, службы, должен теперь всяк из нас выноситься из омута, глядя на Кормщика Небесного. Служить же теперь должен из нас всяк не так, как служил бы он в прежней России, но в другом небесном государстве, главой которого уже Сам Христос».

Здесь характерен уже и этот оборот: «прежняя Россия». Гоголь себя видит уже в «ином мире», в новом теократическом плане. И не следует ли сопоставить это самочувствие Гоголя с духом «Священного Союза», с идеологией Александровских времен и «сугубого министерства». Образ генерал-губернатора во второй части «Мертвых Душ» весь выдержан именно в этом стиле. «С завтрашнего же дня будет доставлено от меня во все отделения присутствия по экземпляру Библии, по экземпляру русских летописей и три-четыре классика, первых всемирных поэтов, верных летописцев своей жизни».

И с этим Александровским духом связано и то, что в религиозно-социальной утопии Гоголя государство ведь заслоняет Церковь и творческая инициатива предоставляется мирянам, в порядке их «службы», а не иерархии и не духовенству. «Власть государя – явление бессмысленное, если он не почувствует, что должен быть образом Божиим на земле». И вся Библия оказывается книгой для царей, – нужно только подражать самому Богу, как Он царствовал в избранном народе. Призвание царя – быть образом Того на земле, Который Сам есть любовь».

В мире вокруг все так становится страшно, так много всюду страданий, «что разорвется от жалости и бесчувственное сердце, и сила еще доселе небывалого сострадания вызовет силу другой, еще доселе небывалой любви».

Гоголь пророчит какое-то небывалое воспламенение сердец. «Загорится человек любовью ко всему человечеству, – такою, какою никогда еще не загорался. Из нас, людей частных, возыметь такую любовь во всей силе никто не возможет; она останется в идеях и в мыслях, а не в деле; могут проникнуться ею вполне одни только те, которым уже постановлено в непременный закон полюбить всех, как одного человека. Все полю-

бивши в своем государстве, до единого человека всякого сословия и звания, и обративши все, что ни есть в нем, как бы в собственное тело свое, возболев духом о всех, скорбя, рыдая, молясь и день и ночь о страждущем народе своем, государь приобретет тот всемогущий голос любви, который один только может быть доступен разболевшемуся человечеству». Этот утопический образ теократического царя повторяется с очень сходными чертами у Ал. Иванова (начиная уже с 1826 года).

Еще любопытнее позднейшее отражение того же идеала у Влад. Соловьева в его рассуждениях о теократических обязательствах русского царя: прощать и целить любовью. Здесь есть некий единый поток мысли и настроений, и его истоки можно проследить как раз до времен Священного Союза.

Гоголь говорит о великих религиозно-исторических преимуществах Восточной Церкви; «все примирит и распутает наша Церковь». Это – Церковь будущего: «в ней дорога и путь, как устремить все в человеке в один согласный гимн верховному Существо». Для новых исторических задач Западная Церковь уже не подготовлена. Прежний мир она еще могла кое-как «мирить со Христом» во имя одностороннего и неполного развития человечества. Теперь задачи безмерно сложнее.

И, однако, это историческое призвание нашей Церкви Гоголь определяет снова с государственной точки зрения. «Может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы, заставив у нас всякое сословие, звание и должность войти в их законные границы и пределы и, не изменив ничего в государстве, дать силу России, изумить весь мир согласной стройностью того же самого организма, которым она доселе пугала». До сих пор эта Церковь как-то таилась, «как целомудренная дева», но она создана для жизни.

И как характерны наставления Гоголя «губернаторам» и «русскому помещику» взять на себя руководство священниками. «Объявляйте им почаще те страшные истины, от которых поневоле содрогнется их душа». «Бери с собою священника повсюду, где ни бываешь на работах, чтобы сначала он был при тебе в качестве помощника. Возьми Златоуста и читай его

вместе с твоим священником, и притом с карандашом в руках». Все это снова вполне в духе «сугубого министерства».

Не удивительно, что книга Гоголя понравилась только людям этого Александровского духа и стиля, – Смирновой («у меня просветлело на душе за вас»), Стурдзе («беседы наши в Риме отразились потом как в зеркале» в этой книге, говорил Стурдза). И она категорически не понравилась ни о. Матвею, ни Игнатию Брянчанинову, ни Григорию Постникову, ни Иннокентию. Под «гордостью», в которой они упрекали Гоголя, разумели они именно этот дух утопического активизма. Аксаковы не без основания увидели в этой книге западное влияние и западное зло.

Верно было отмечено и то, что в книге больше морали и морализма, чем действительной веры и церковности. В том же стиле написана и «Развязка Ревизора» (с ее моралистическими аллегориями: «наш душевный город», «казни собственной души нашей» и т. д.).

Гоголь остается все время в кругу довольно неопределенного пиетизма. Не составляет исключения и его книга о литургии. Догматическое содержание и символика в ней заимствованы (у Дмитревского, отчасти из «Новой Скрижали»), и самому Гоголю принадлежит здесь только этот стиль трогательной и искренней чувствительности. «Божественная литургия есть вечное повторение великого подвига любви, для нас совершившегося. Послышалось кроткое лобзание брата».

Характерно, что в эпоху «Переписки» Гоголь всюду и всегда подчеркивает именно психологическое значение образа Христа, «Который один из всех, доселе бывших на земле, показал в себе полное познание души человеческой». Но есть в «Переписке» и другая струя, струя подлинного «социального христианства», – всего сильнее она пробивается в известном отрывке: «Светлое Воскресение». «Христианин! Выгнали на улицу Христа, в лазареты и больницы, наместо того, чтобы призвать Его к себе в дома, под родную крышу свою, – и думают, что они х р и с т и а н е !» (в первом издании было опущено цензурой). И как характерно это ударение на оскудении братства в

девятнадцатом веке. «Позабыл бедный человек девятнадцатого века, что в этот день нет ни подлых, ни презренных людей, но все люди – братья той же семьи, и всякому человеку имя б р а т , а не какое-либо другое».

Не столько славянофилов это напоминает (хотя и замечает Гоголь, «что есть начало братства Христова в самой нашей славянской природе» и т. под.). Скорее это напоминает западные образцы, и не слышатся ли здесь скорее отзвуки Ламенне¹⁹ и его «Слов верующего?»

Очень характерна у Гоголя вся эта характеристика потребностей и нужд «девятнадцатого века». «Когда обнять все человечество, как братьев, сделалось любимой мечтою молодого человека; когда многие только и грезят о том, как преобразовать все человечество... когда почти половина уже признала торжественно, что одно только христианство в силах это произвести!.. когда стали даже поговаривать о том, чтобы все было общее – и дома, и земли». В таком широком кругу заговаривает Гоголь о «братстве», и огорчается, что не хватает именно живого братского чувства.

Между тем, т о л ь к о через любовь к ближнему и можно полюбить Бога. «Трудно полюбить Того, Кого никто не видел. Один Христос принес и возвестил нам тайну, что в любви к братьям получаем любовь к Богу. Идите же в мир и приобретите п р е ж д е любовь к братьям». Здесь вся сила в этом «прежде», именно это словечко стоит здесь под патетическим ударением.

В книге Гоголя перекрещиваются и переплетаются очень разнородные нити, и полного единства в ней нет. Однако неизменной остается всегда эта социальная обращенность и устремленность воли. В самом замысле книги есть роковая неувязка. Гоголь старается все свести к «душевному делу». «Дело мое – душа и прочное дело жизни». Но в том и была завязка его творческой драмы, что он всего меньше был психологом, именно психологическое обоснование не могло ему удалиться. Вместо психологического анализа получается резонерство и сухой морализм. Ап. Григорьев верно подчеркивал, что Гоголь весь есть человек с д е л а н н ы й .

Гоголь объяснял в «Авторской исповеди», что его книга («Выбранные места») есть «исповедь человека, который провел несколько лет внутри себя». Но именно этот внутренний опыт Гоголя и был смутен, в нем и была его главная слабость. С этим и связан «религиозный кризис» его последних лет. Исход для Гоголя мог быть только в отречении от социальной утопии и в подлинном аскетическом вхождении внутрь себя, – «поворотиться во внутреннюю жизнь» и советовал ему о. Матвей. Внутренне Гоголь меняется в последние годы, и это тяжело дается ему. Творчески он так и не смог перемениться. В последней редакции «Мертвых Душ» он остается в пределах того же мертвенного пиетизма, что и раньше. Это и было его последним крушением.

В истории русского религиозного развития Гоголь прямого влияния не имел. Он оставался как-то в стороне, он сам себя отстранил от тем и интересов своего поколения, от тогдашних философских споров. И религиозного учителя в нем узнали только полвека спустя. Только в эпоху русского неоромантизма религиозно-романтические мотивы Гоголя вновь оживают.

От славянофилов Гоголя в свое время отделяла и отдаляла его встревоженность, его предчувствия социальной грозы и замешательства. Он слишком долго прожил на Западе и в самые «социальные» годы, в годы утопий и предчувствий, в канун взрыва. И как характерно при этом сочетание апокалиптического трепета с «расчетами» его утопических проектов. Именно это и было характерно для «пиетизма» (срв. и у Жуковского).

В творчестве Гоголя проблема христианской культуры была показана с ее утопической стороны, в ее опасностях и неувязках, как некое искушение. Это было отчасти и внутренним противодействием тому патриархальному благодущию, которое бывало слишком сильно у отдельных славянофилов.

7. Систематиком славянофильского учения был А. С. Хомяков (1804–1860). Впрочем, не следует слово «система» понимать в прямом и тесном значении. Отделанной системы нет и у Хомякова. И он писал фрагментарно, всегда по случаю,

крупными мазками. Но ум у него был систематический, при всей своей постоянной настороженности и возбужденности. «Он, как средневековые рыцари, – говорит о нем Герцен, – спал вооруженный».

Образ Хомякова остается не совсем ясным и для нас. Мы не знаем, как сложился его твердый духовный и умственный характер. Из того, что мы знаем о его молодых годах, сложение его мировоззрения мало объясняется. Создается впечатление, что Хомяков «родился», а не «стал». Как говорит о нем Бердяев, «Хомяков родился на свет Божий религиозно готовым, церковным, твердым. В нем не произошло никакого переворота, никакого изменения и никакой измены».

То верно, по-видимому, что Хомяков не проходил через сомнение и кризис, что он сохранил нетронутой изначальную верность. Однако не нужно преувеличивать ровность и спокойствие его духовного темперамента, и не следует отождествлять этого «церковного спокойствия» с бытовой успокоенностью. И, во всяком случае, Хомяков был *прирожденный диалектик*. Его мысль развивается и даже впервые становится всегда именно в разговоре, в споре ли, или в наставлении, но всегда в каком-то обмене и размене мнений. Эту черту в душевном складе Хомякова отмечают все, кто говорил о нем. В его складе было что-то «сократическое», – «и любил вести споры по Сократовой методе», говорит о нем Кошелев. «Ум сильный, подвижной, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал островами и цитатами, пугал и заводил в лес, откуда без молитвы выйти нельзя» (Герцен).

Твердость Хомякова есть именно верность, мужество, самообладание. Не столько он «родился» твердым, сколько *пребыл* в твердости, напряжением своей верности. Бердяев удачно назвал его «рыцарем Православной Церкви». В этом отношении есть наглядное различие между Хомяковым и Конст. Аксаковым²⁰ или Петром Киреевским²¹, у кото-

рых врожденная невозмутимость действительно преобладает. Но Иван Киреевский²² был тоже «непобедимым диалектиком» (как его называет Ксен. Полевой²³).

Хомяков был очень сдержан, о своей внутренней жизни говорить не любил, мы его знаем и видим таким, каким он бывал на людях, в московских гостиных, на всех этих литературных и нелитературных вечерах, которых бывало три и больше каждую неделю. Иногда может и вправду показаться, что это был только умелый совопросник, – «Горгиас, совопросник мира сего», – передает Герцен выражение «полуповрежденного» Морошкина²⁴, и от себя прибавляет: «Закалившийся старый бретер диалектики». Еще резче отзывается о Хомякове историк Соловьев в своих самодовольно-злобных «Записках». У Герцена получалось впечатление, что Хомяков скорее казался, чем был. Однако он сумел проверить и исправить это впечатление, сумел почувствовать и понять, что была у Хомякова и какая-то совсем не показанная глубина.

Об этой внутренней жизни Хомякова мы знаем слишком мало. Чуть ли не единственным свидетельством является рассказ Юрия Самарина, – и Самарин тоже подчеркивает, что это был единственный случай, когда Хомяков приоткрыл перед ним мир «собственных внутренних ощущений». Это было сразу же после смерти жены Хомякова. «Жизнь его раздвоилась. Днем он работал, читал, говорил, занимался своими делами, отдавался каждому, кому до него было дело. Но когда наступала ночь и вокруг него все улеглось и умолкало, начиналась для него другая пора. Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехались несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, погасили свечи, и я заснул. Далеко за полночь проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили

сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным своим добродушным смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь».

Самарин заключает свой рассказ общей характеристикой. «Не было в мире человека, которому до такой степени (было) противно и несвойственно увлекаться собственными ощущениями и уступить ясность сознания нервическому раздражению. Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью, — это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся умиления, зная, что человек слишком склонен вменять себе в заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиление на него находило, он нарочно сам себя обливал струей холодной насмешки, чтобы не давать душе своей испаряться в бесплодных порывах и все силы ее направлять на дела».

Верность Хомякова есть *з а к а л е н н о с т ь* его духа. Его цельность не есть простая нетронутость, первобытная наивность, — она проведена через испытания, через искушения, если и не через соблазны. И не случайно ведь Хомяков был убежденным *в о л ю н т а р и с т о м*²⁵ в метафизике. В его мировоззрении прежде всего и чувствуется эта упругость мысли, — «*в о л я р а з у м а*».

Как ни важна категория «*б ы т а*» в самом построении Хомякова, вывести его мировоззрение из бытового самочувствия никак невозможно. У него не было чувства земли. Напротив, слишком часто создается впечатление именно его непочвенности, впечатление чрезмерной напряженности этого «*волящего разума*». Чрезмерная прозрачность иных и, прежде всего, историсофических схем Хомякова именно отсюда, не от бытовой успокоенности.

Восприятие Церкви у Хомякова всего меньше можно называть бытовым. Скорее можно было бы Хомякова упрекать в обратном, и есть в его мировоззрении известный *п о в о д* для тех сомнений, которые так резко формулировал в свое время о. Павел Флоренский. В изображении Хомякова *с а м о д о с т а*-

точность Церкви показана с такой покоряющей очевидностью, что историческая действительность ее остается как бы в тени. Но всего меньше означает это «бесплотность» и «бескровность» его богословского созерцания. Исторический динамизм в богословских построениях Хомякова недостаточно чувствуется не от его бытовой невозмутимости, но именно от этой мистической преисполненности и «сверхбытности», — «не от мира сего».

Вопрос об «источниках» богословских или религиозно-философских воззрений Хомякова никогда не бывал до сих пор поставлен с надлежащей конкретностью. Совершенно очевидно серьезное знакомство Хомякова с отеческими творениями, с историей древней Церкви вообще. Святых отцов в 40-е годы многие читали в славянофильских кругах, даже люди, по складу своему к такого рода чтению и не предрасположенные, как Кошелев. И даже Герцен, как он вспоминает в «Былом и думах», должен был тогда «прочсть волуминозные истории Нейандера²⁶ и Гфререра и особенно изучать историю Вселенских соборов, мало знакомую ему, чтобы восстановить равновесие в споре с противником». Есть основания предполагать особое внимание Хомякова к творениям блаженного Августина (хотя он и считал его «истинным отцом схоластики церковной»).

Столь же бесспорно и основательное знакомство Хомякова с современной германской философией, с Гегелем и его противниками. Но влияние Шеллинга на Хомякова вряд ли было значительным, как и влияние Баадера. С «исторической школой» у Хомякова много общего, но к «натурфилософским» и «космогоническим» вопросам Хомяков оставался равнодушен, — его не заинтересовал ни Шеллинг, ни Якоб Бёме.

Трудно делать более конкретные сопоставления. Есть несомненное сродство с Мелером²⁷. Есть известная близость в некоторых вопросах к Вине. Только с оговорками можно, вслед за Влад. Соловьевым, сопоставлять Хомякова с французскими «традиционалистами» (Соловьев имел в виду Бональда²⁸ и Ламенне, в период его «Опыта о безразличии»). Бердяев верно отметил: «Здесь, у славянофилов, была гениальность

с в о б о д ы , – там, у традиционалистов, г е н и а л ь н о с т ь а в -
т о р и т е т а ». Любопытно, впрочем, что именно во Франции в
это время выдвигается ряд «светских богословов», ревнующих
о возрождении и укреплении церковности, ослабевшей за годы
революции. Де-Местр, Шатобриан, Бональд, Монталамбер²⁹.
Во всяком случае, их положение очень напоминает славянофи-
лов. Сходство не следует принимать за влияние, конечно.

Вряд ли имеет смысл выдвигать и «влияние» случай-
ных книг или авторов, – «некоего **Bordas-Demoulin**», о кото-
ром Соловьеву с симпатией говорил Самарин, или дерптского
богослова Сарториуса, потому что и он обвинял католицизм
в рационализме. Вообще сказать, вопрос о генезисе системы
или мировоззрении нельзя подменять вопросом о «влияни-
ях». Не всякое влияние есть тем самым зависимость, и зави-
симость не означает прямого заимствования, – «влиянием»
будет и толчок, побуждение, – «влияние» может быть и от об-
ратного. Во всяком случае, не следует ссылкой на «влияния»
заслонять самостоятельность мыслителя. Вопрос о влияниях
может быть верно поставлен и надежно решен только в том
случае, когда генетический процесс может быть восстано-
влен в целом и прослежен в смене своих фаз. При этом, ко-
нечно, всего важнее распознать и схватить основную ин-
т у и ц и ю , найти исходную точку развития, – иначе и о
«влияниях» говорить будет трудно.

И здесь остается вне спора, – Хомяков исходит из вну-
треннего опыта Церкви. Он не столько конструирует или
объясняет, сколько именно описывает. В этом и сила его.
Как очевидец, он описывает реальность Церкви,
как она открывается изнутри, через опыт
жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова име-
ет достоинство и характер свидетельства. Сходство или
сродство его с Мелером (и нужно брать в расчет не столько
«Символику» Мелера, сколько именно раннюю его книгу о
Церкви) следует рассматривать не в плане «влияний», но в пла-
не опыта и свидетельства, – как приближение с разных
сторон и из различных исходных точек к той же реаль-

ности. Общим для обоих является признание церковности как метода богословского исследования и познания. Быть в Церкви, – это необходимое предусловие богословского познания. Христианство познаваемо только изнутри. «Сие исповедание постижимо, так же как и вся жизнь духа, только верующему и члену Церкви».

Этот опытный характер богословствования у Хомякова отметил еще Юрий Самарин, в своем известном «предисловии». «Хомяков выяснил область света, атмосферу Церкви». Именно в этом его историческая влияние и значительность. Богословские сочинения Хомякова были изданы впервые уже только после его смерти, в богословский обиход они стали входить еще позже, многие отнеслись к ним с недоверием. Это недоверие и настороженность вполне объясняются из новизны, – это была новизна метода, не новизна содержания. Это был призыв вернуться на «забытый путь опытного богопознания». Именно это ценили и ценят последующие поколения у Хомякова. Именно это в его богословии смущает приверженцев старого метода.

В богословском наследии Хомякова всего важнее его «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» (издан впервые только в 1864 году). Сам Хомяков надписал его проше: «Церковь одна». Это сразу и тема, и тезис, – и предпосылка, и вывод...

Сразу же нужно определить тот «литературный тип», к которому этот катехизический «опыт» относится. Напрасно искать у Хомякова определений или доказательств. Он ставит себе и решает другую задачу. И ведь он исключает от начала саму возможность определять или доказывать с внешней убедительностью, связывающей или обязывающей также и неверующего. Хомяков отрицает саму возможность или надежду «доказать истину и дойти до нее собственной силой разума», – речь идет о познании христианской истины. «Но силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств».

Хомяков сознательно не доказывает и не определяет, — он свидетельствует и описывает. Вместо логических определений он стремится начертать образ Церкви. Он старается изобразить ее во всей ее духовной жизненности и самоочевидности. И еще — он призывает взять ключ и войти в церковные врата. Этот ключ есть вера. «Христианское знание не есть дело разума испытующего, но веры благодатной и живой». Авторитету Хомяков противопоставляет свободу, — и при том не как право, но как обязанность. Это значит: формальной принудительности внешнего доказательства он противопоставляет внутреннюю очевидность истины. Всего менее Хомяков допускает свободу личных или частных мнений. Он настаивает как раз на противоположном. Рациональную убедительность он потому и отстраняет, что рассуждает каждый за себя и от себя. Только вера не есть и не может быть «частным делом», — ибо вера есть приобщение ко Христу. Вера — от соединяющего и единого Духа, потому всегда есть нечто общее, — общее дело.

«Ты понимаешь писание, во сколько хранишь предание и во сколько творишь дела угодные мудрости, в тебе живущей. Но мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь, — дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость».

Церковь в изображении Хомякова и есть, прежде всего, единство, — «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». В этом определении соподчиняются два мотива: «единство» и «покорность» человека, — «дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви». Только в покорности, т. е. в свободном своем приобщении и в любви, может человек принадлежать и пребывать в Церкви. «Она принимает в свое лоно только свободных», — за-

мечает Самарин. В покорности открывается и осуществляется именно свобода. Ибо в Церкви человек находит не что-то внешнее и чуждое для него. «Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения с своими братьями, с своим Спасителем». И не в том сила, что раздельное множество собирается в единство, не в простом сложении или сопряжении человеческих возможностей. Сила от Духа Божия. «Каждый из нас от земли, одна Церковь от неба». Сила единства в том, что единит воистину только Дух Животворящий. Не согласие, как таковое, но согласие в Церкви, то есть во Христе и в Духе, обеспечивает и свидетельствует истину. Когда Хомяков в своей полемике против «западных исповеданий» противопоставляет «личной отдельности» – «святое единение любви и молитвы», он никак не отделяет этого «согласия всех в любви» от «благодати животворящего Духа», силой которого «согласие» или «единство» только и устрояется. Вся ценность «согласия» в том, что оно неопровержимо свидетельствует о благодати, о присутствии Духа, без Которого оно невозможно. Колеблущееся «верование» обращается в непреклонность «веры» только силой Духа Святого. «Вера есть Дух Святой, налагающий печать свою на верение. Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды, на все века, апостольской Церкви, собранной, в святом единении любви и молитвы, в великий день Пятидесятницы, – и от того времени христианин, человек субъективный, слепой протестант по своей нравственной немощи, становится зрящим кафоликом в святости апостольской Церкви, к которой он принадлежит, как ее неразрывная часть». Не потому «становится кафолическим», что включается во множественность верующих, но потому, что приобщается единству благодати. Кафолический или соборный не

значит «всемирный». «Здесь речь не о числительности, не о протяжении, не о всемирности в смысле географическом, но о чем-то несравненно высшем. «Все ваши названия от человеческой случайности, а наше от самой сущности Христианства». Так понимает кафоличность святой Афанасий.

«Соборность» для Хомякова никак не совпадает с «общественностью» или корпоративностью. Соборность в его понимании вообще не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви. «Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной». «Нравственное единство» есть только человеческое условие и залог этого соборного преображения Духом (ср. именно такое понимание «кафоличности» и у Влад. Соловьева, в его «Духовных основах жизни»), – «отличительный признак божественности в Церкви есть внутренняя всецелость и кафоличность ее пути, ее истины, ее жизни, – всецелость не в смысле арифметической и механической совокупности всех частей и членов, каковая внешняя совокупность ни в каком данном моменте не имеет действительного существования, а в смысле мистической (сверхсознательной) связи и духовного нравственного общения всех частей и членов Церкви между собой и с общим Божественным Главой».

Только по недоразумению можно обвинять Хомякова в том, будто он сводит единство Церкви к одним только нравственным и психологическим чертам, «преувеличивает значение человеческого согласия или несогласия», умаляет тем самым «достоинство и ценность Истины». Такой упрек в последнее время с особой резкостью был высказан о. П. Флоренским. «Из общего смысла системы ниоткуда не видно, чтобы благодать Божия имела у Хомякова значение существенное, жизненное, а не декоративное». Флоренский считает возможным сводить весь смысл полемики Хомякова против «западных исповеданий» к тому, что «право и принуждение, – стихию романских народов, – он хочет вытеснить общественностью и родственностью, – стихией народов славянских». В учении о

«соборности» Флоренский угадывает только маскированный социализм («объяснить все из момента социального»), «о с т о - р о ж н ы й п о д х о д к т е о р и и в с е ч е л о в е ч е с к о г о с у в е р е н и т е т а ». Такое перетолкование воззрений Хомякова приходится назвать инвективой³⁰ скорее, чем критикой. Как бы ни двоились социально-философские представления славянофилов, в своем учении о Церкви Хомяков остается верен именно основной и древнейшей отеческой традиции.

В своей полемике Хомяков только применяет древнецерковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, как любовь и раздор, или общение и одиночество. Так это было уже у Иринея, у Тертуллиана, у Оригена, всего резче у блаженного Августина, для которого с особенной выразительностью ударение перенесено именно на л ю б о в ь . Именно с такой точки зрения Августин и вел свою полемику против донатизма. И вот, в замечательной книге Мелера «О единстве в Церкви» (первым изданием вышла в 1825 году, переиздана в 1843) Хомяков мог найти блестящую и очень острую характеристику этих принципов древнецерковной полемики. На эту книгу Мелера ссылок мы у Хомякова, правда, не находим, но другие книги Мелера имели обращение в славянофильских кругах: и его «Символика», в которой протестантизм опровергается именно за обособление, и его замечательная монография о святом Афанасии, где его полемика против ариан истолкована в том же духе «соборности», обращенной против духа расчуждения и раскола. Хомяков внимательно следил за современной богословской литературой, и трудно допустить, что эта замечательная книга о Церкви осталась ему неизвестна или недоступна.

Очень показательно самое заглавие этой книги Мелера: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus* (1825), – Единство в Церкви или начало соборности. Всего точнее передавать здесь термин «к а т о л и ц и з м » именно словом «с о б о р н о с т ь » – и сам Мелер определял «кафоличность» именно как единство во множестве, как непрерывность общей жизни.

Таким сопоставлением самостоятельность Хомякова не умаляется. И образ его становится еще нагляднее в раздвинутых исторических перспективах. У Мелера мог он найти, прежде всего, конгениальное обобщение святоотеческих свидетельств, – в своей книге Мелер излагал учение о Церкви именно «в духе Отцов Церкви первых трех веков».

Эта духовная встреча Хомякова с Мелером очень характерна. Мелер принадлежал к тому поколению немецких католических богословов, которые ведут в те годы внутреннюю борьбу с веком Просвещения, с духом «иозефинизма» или т. наз. «феброниянства», но не ради восстановления Тридентинской схоластической традиции, а во имя духовного возврата к святоотеческой полноте. Такова была эта Тюбингенская католическая школа, к которой кроме Мелера принадлежали Дрей, Гиршер, в следующем поколении Штауденмайер, Кун, Гефеле. Это была историческая школа в богословии, прежде всего, и задача церковной истории полагалась здесь в том, чтобы изобразить Церковь, этот богочеловеческий и духоносный организм, в ее внутреннем становлении и росте. Началу внешнего авторитета противопоставлялось при этом начало благодатной Жизни. Это было внутреннее преодоление того «романистического» духа, или ультрамонтанства, которого высшим пределом явился впоследствии Ватиканский собор. Именно из духа Тюбингенской католической школы питалась старокатолическая оппозиция.

Восстановление церковно-исторической чуткости сопровождалось и общим напряжением церковного самочувствия, повышенным чувством церковности. К этому присоединяется философский замысел, подобный тому, какой мы встречаем у Киреевского, – связать и сочетать, или «сообразить», опыт святоотеческий и опыт современного просвещения, опыт новейшей философии. У Мелера, в частности, в его учении о Церкви мы находим творческое применение или использование мотивов, взятых у Шеллинга, Гегеля, даже Шлейермахера³¹, – и в его позднейших книгах образ Церкви вычерчивается в прямом и сознательном противопоставлении Гегелевскому государству. И нужно все время помнить, что в своем синтезе

Мелер исходит не из «отвлеченных начал», не из отвлеченных философских предпосылок, но от конкретного бытия, от благодатной действительности Церкви. Он не строит умозрительную схему, но описывает живой опыт.

Из глубины церковного самочувствия, из опыта церковности, Мелер судит и опровергает Реформацию, отвергает именно принцип протестантизма. Есть известное сходство между этой полемической «Символикой» Мелера и полемической программой Хомякова в его известных брошюрах «О западных исповеданиях» (срв. впоследствии у кн. С. Н. Трубецкого³² расширение критики Хомякова на всю историю новой философии, как основанной на «принципе личного убеждения», и противопоставленное этому учение о католическом или соборном сознании).

Писал о «западных исповеданиях» Хомяков по частным поводам, как бы случайно, откликаясь на чужой голос, — но сама тема органически выростала из самого духа его системы. Именно потому, что в бытии Церкви Хомякову самым важным и первичным представлялось ее онтологическое единство, ее соборность или католичность, он должен был сразу же объяснить и возможность разделений в христианском мире, и смысл действительно происшедших разделений или отделений. Именно потому он и переносит ударение на нравственную сторону, так подчеркивает недостаток любви, как источник западной схизмы. Он стремится показать или обнажить сам корень схизмы, показать эту основную отделяющую силу. Всего менее можно подозревать, что Хомяков недооценивает значительность и важность догматических расхождений и погрешностей. В переписке с Пальмером, во всяком случае, на этой необходимости предварительного догматического единомыслия и единодушия Хомяков настаивает с совершенной откровенностью, подчеркивает, что Церковь не может быть «объединением разномнений». Но при этом он настаивает и на другом: простого единомыслия, умственного, и даже сердечного, согласия с полнотой католических учений Церкви еще мало для того, чтобы принадлежать ей в полноте

и жизнеспособности. Остается еще «нравственное препятствие». Это и есть разделяющая воля.

Хомяков должен был установить основные предпосылки для обсуждения вопроса об отделившихся «исповеданиях». И в истории православной символики, или т. н. «обличительного богословия», Хомякову принадлежит несравненная заслуга принципиальной и обобщенной постановки самого вопроса, в отмену старинной и бесплодной казуистики. В схемах Хомякова слишком много стройности. История христианского Запада с некоторым упрощением и насилием уложена в эту схему распавшихся «единства» и «свободы», на фоне оскудевающей любви. Однако не следует принимать эти полемические «брошюры» Хомякова за то, чем они и не притязали быть, — это ведь только очерк, набросок, вступление, а не система. Во всяком случае, вопрос был поставлен остро и по существу.

8. В системе воззрений Хомякова особого внимания заслуживают его мысли и суждения об историческом раскрытии или самоосуществлении Апостольского предания (что на Западе принято разуметь под неточным именем «догматического развития»).

В начале 40-х годов на эти темы в славянофильских кругах идет спор. Повод к нему подал Юрий Самарин³³ (1819–1876), переживавший тогда острое увлечение философией Гегеля. Он только что выдержал экзамен на магистра и писал свою диссертацию о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. В истории Русской Церкви при Петре Самарин видел столкновение двух принципов, — романизма и протестантизма. И он видел в этом столкновении диалектическую встречу. Перед ним вставал общий вопрос о путях церковно-догматического развития. Он сам подчеркивал этот мотив: «Мы же исповедуем Церковь развивающуюся» (он говорил о себе и о Конст. Аксакове³⁴, с которым вместе переживал тогда гегелианскую фазу).

Вскоре, однако, под давлением и убеждением Хомякова, Самарин переменил во многом свой образ мысли, перестроил и

свою диссертацию, смягчил прямолинейную диалектичность своих первоначальных схем. По его черновым бумагам и по его переписке с А. Н. Поповым³⁵, одним из участников славянофильских собраний, стоявшим всецело на стороне Хомякова, мы можем судить об этих первоначальных предпосылках Самарина. И в противоположении к ним точка зрения Хомякова становится еще более понятной.

Первый спорный вопрос был о соотношении двух моментов в Церкви. Самарин различал и разделял жизнь и сознание, и от этого первоначального натяжения начинал свой диалектический ряд. Попов против этого напоминал слова Хомякова о Церкви, что в ней «учение живет и жизнь учит». Так встречаются два разных понимания исторического движения. У Самарина диалектика, предполагающая в исходной точке раздельность (это вполне в гегелианском стиле), – у Хомякова органическая точка зрения, предполагающая изначальную цельность.

Самарин слишком резко различал эти два нераздельные аспекта церковности: Церковь как жизнь таинств, – и по этой стороне он не допускал развития, – и Церковь как школа. «Стремление к возведению жизни в стройную систему догматов есть развитие Церкви, как школы. Это вторая сторона ее, по времени, проявилась позже, по значению своему стоит выше первой. Вселенский собор в развитии Церкви есть высшая ступень, соответствующая в этом отношении тому, что таинства есть в жизни, – следовательно, высшее проявление Церкви вообще».

В Церкви «борющейся» (т. е. воинствующей) это натяжение, между непосредственностью жизни и сознанием, никогда не может и не будет снято, – пока не наступит торжество.

Развитие не оканчивается. «Церковь развивается, то есть, – она постоянно приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину, которой она обладает». Это не значит, что только в этом процессе самопознания она впервые становится Церковью. Она есть от начала. Однако сознание есть для Самарина высшая ступень. И в столкновении бо-

гословских мнений он усваивает судящую роль философии. «Изучение православия, – писал Самарин Попову, – привело меня к результату, что Православие явится тем, чем оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о Церкви зависит от вопроса философского, и что участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля».

Самарин очень пунктуально мотивирует это неожиданное утверждение. Все преимущество Православия он видит в том, что Церковь не притязает поглотить в себе науку и государство (как в католичестве), признает их рядом с собой «как отдельные сферы», и в относительной свободе, – «сознает себя только как Церковь». Вполне в духе Гегеля, Самарин замыкает Церковь в обособленный момент веры, ограничивает ее одним только религиозным моментом, как таковым, – и религия не должна притязать становиться философией, это нарушило бы ее самостоятельность. Но отсюда, считает Самарин, с очевидностью следует преимущество философии. Ибо только философия может оградить неприкосновенность религиозной сферы, провести твердую грань между разумом и верой. «Она признала религию как отдельную сферу, со всеми ее особенностями, с таинствами и чудесами».

Неправду западных исповеданий Самарин видит именно в этой нерасчлененности «отдельных сфер». Только Православие может быть оправдано современной философией. «Философия определит ей место как вечно присущему моменту в развитии духа, и решит в ее пользу спор между нею и вероисповеданиями западными». Под «философией» Самарин понимает Гегеля, и подчеркивает: «Внеэтой философии православная Церковь существовать не может».

Нет надобности входить в подробности спора Хомякова с Самариным, да мы и не можем восстановить развитие его в подробностях. Важнее понять этот спор в его предпосылках. Прочитавши диссертацию Самарина, Хомяков так о ней отозвался: «В ней нет любви откровенной к Православию. Тайник жизни и ее внутренние источники недоступны для науки

и принадлежат только любви». В этом и коренится все своеобразие Хомякова в учении о церковном развитии. «Познание Божественных истин дано взаимной любви христиан, и не имеет другого блюстителя, кроме этой любви» (Хомяков ссылается здесь на известное послание восточных патриархов 1848 года).

Церковь сама о себе свидетельствует. «И Церковь унаследовала от блаженных апостолов не слова, а наследие внутренней жизни, наследие мысли, невыразимой и, однако, постоянно стремящейся выразиться». Как организм любви, Церковь не подлежит и не может подлежать суждению разума, — напротив, «дело разума подлежит решающему пересмотру Церкви, а решение Церкви истекает не из логической аргументации, а из внутреннего смысла, исходящего от Бога...»

Хомяков подчеркивает тождество и непрерывность церковного сознания. «Мысль современной Церкви, — повторяет он, — есть та самая мысль, которая начертала писания, та самая, которая впоследствии признала эти писания и объявила их священными, та самая, которая еще позднее формулировала их смысл на соборах же и символизировала его в обряде. Мысль Церкви в настоящую минуту и мысль ее в минувших веках есть непрерывное откровение, есть вдохновение Духа Божия».

Богословское определение и толкование вероучительных истин Хомяков считает всегда только условным, понимая под этим не то, что не полная истина изрекается, но что полнота и истина могут быть увидены и опознаны только *и з н у т р и*.

«Все слова наши, если смею так выразиться, суть не свет Христов, а только тень Его на земле... Блаженны те, которым дано, созерцая эту тень на полях Иудеи, угадывать небесный свет Фавора».

Хомяков колеблется признать догматическую терминологию самодостаточной и адекватной, вне опыта, т. е. в порядке доказательного изложения. «Труд аналитический неизбежен; мало того, он свят, он благ, ибо свидетельствует, что вера христиан не простой отголосок древних формул; но он

только указывает на сокровище глубокой и невыразимой мысли, присно хранимое Церковью в своих недрах. Мысль эта не умещается в одной познавательной способности, она почиет в полноте разумного и нравственного бытия».

В этих рассуждениях Хомяков снова остается вполне верен началам отеческого богословия (срв. в особенности у каппадокийцев, в связи с их полемикой против Евномия и его религиозно-гносеологического гипероптимизма). Подозревать Хомякова (вслед за о. П. Флоренским) в нарочитой уклончивости от всякой «онтологической определенности» нет никакого повода. «Как же быть православным», – спрашивает Хомяков. И отвечает: «То, что вся Церковь высказала, тому веровать безусловно, знать, что все, что она когда-нибудь выскажет, будет безусловно истинно, но что она еще не высказала, того за нее не высказывать авторитетно, а стараться самому уразуметь, со смирением и искренностью, не признавая, впрочем, над собою ничьего суда, покуда Церковь своего суда не изрекла».

В богословии окончательная система не дана и невозможна, – в этом выводе Хомяков и Самарин встречаются и совпадают, но приходят в точку встречи они разными путями и по разным мотивам.

Хомяков воспринимает богословие всегда на живом фоне изначальной и неизменной перводанности. Откровения в Церкви, – и богословие должно и может быть только «аналитическим» свидетельством и подтверждением этого откровения. Для Хомякова богословие есть описание этой благодатной действительности, которая явлена и открыта в непогрешительном и непреложном опыте Церкви. Самарин верно передал самое основное в этом церковном самочувствии Хомякова: «Церковь не доктрина, не система, и не учреждения. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или точнее – *и с т и н а и л ю б о в ь , к а к о р г а н и з м*». Голос Хомякова и прозвучал в свое время как такое напоминание о церковности, – напоминание о церковном опыте как первоисточнике и мерило всякого подлинного богословствования. Этим был подан знак к возвращению, – *из школы в Церковь*.

Потому так и смутил этот призыв даже лучших из тогдашних «школьных богословов» (не составил исключения даже о. А. В. Горский, в своих неубедительных и непроницательных замечаниях на статьи Хомякова). Для них контекст современной западноевропейской науки был более привычен, чем беспокойные и неожиданные просторы отеческого богословия и аскетики.

Призыв Хомякова показался слишком смелым и отважным, даже язык его статей показался слишком живым и, в этой живости, «неточным». Это и было поводом остановить статьи Хомякова в цензуре на Западе (такое же впечатление «неточности» было у школьных критиков от книг Де-Местра). И когда богословские сочинения Хомякова были допущены к свободному обращению, особая заметка предупреждала о школьной неточности: «Неопределенность и неточность встречающихся в них некоторых выражений, происшедшие от неполучения автором специальнобогословского образования» (эта цензурная пометка воспроизводилась вплоть до издания 1900 года).

Впрочем, очень скоро духовная и душевная обстановка изменилась. И в 60-х годах влияние Хомякова ясно чувствуется и в стенах духовной школы.

9. В пережитой истории русской философии можно выделить три основных момента, — три эпохи.

Из них первая охватывает почти точно три десятилетия, от середины 20-х до середины 50-х годов, от первого кружка московских «любомудров» и до Крымской кампании, — эти «замечательные десятилетия» русской романтики и идеализма. Эта эпоха судорожно оборвалась, была перервана неистовым приступом противофилософских настроений, восстанием «детей» против «отцов».

Вторая эпоха в истории русской мысли почти совпадает со второй половиной прошлого века. Это было время большого общественного и социально-политического возбуждения, время т. наз. «великих реформ», а затем и «обратного хода». Это было время очень решительных сдвигов и глубоко-

чайших переслаиваний во всем составе и сложении русского общества, всего русского народа.

Но, прежде всего, это был снова, как и в 30-е годы, некий душевный сдвиг или «ледоход». Об этом согласно свидетельствуют совсем разные люди, люди разных поколений, переходившие тогда этот искус и опыт «эманципации». Даже слова у них невольно оказывались одинаковые.

Страхов³⁶ остроумно называл эти годы сразу после Крымской кампании временем «воздушной революции». «То был чад молодости, который зовется любовью», – говорит Шелгунов³⁷. «То было состояние влюбленных перед свадьбою», говорит Гиляров-Платонов. «Метались, словно в любовном чаду», вспоминает Стасов. «Я помню это время. Это действительно был какой-то рассвет, какая-то умственная весна. Это был порыв, ничем не удержимый». Так вспоминает о тех годах и Конст. Леонтьев³⁸.

Такому согласию и созвучию современников нужно верить. «В том, что после Севастополя все очнулись, все стали думать и все ми овладело критическое настроение, и заключается разгадка мистического секрета 60-х годов. Это было удивительное время, – время, когда всякий захотел думать, читать и учиться, и когда каждый, у кого что-нибудь было за душой, хотел высказать это громко».

Шелгунов в таком описании дает почувствовать все своеобразие тогдашнего сдвига. Это был всеобщий сдвиг. В «замечательные десятилетия» этого еще не было. Как говорил Герцен в «Былом и думах», «тридцать лет тому назад Россия будущего существовала исключительно между несколькими мальчиками, только что вышедшими из детства». «Общественным» и широким движение становится только позже, только в эти, в 60-е годы.

Новое движение предваряется отрицанием. Действительный смысл тогдашнего так называемого «нигилизма» не в том только заключается, что рвали с устаревшими традициями и отвергали или разрушали обветшавший быт. Нет, «отрицание» было много решительнее, и было всеобщим.

Именно в этом и была его привлекательность. Отрицали и отвергали тогда не только вот это данное и отжившее прошлое, но именно всякое «прошлое» вообще. Иначе сказать, – тогда отвергали историю. Русский «нигилизм» был в те годы, прежде всего, самым яростным приступом антиисторического утопизма.

Всего менее то была «трезвая» эпоха. То было именно нетрезвое время, время увлечений, время припадочное и одержимое. И за «критическим» образом внешних действий скрывались свои некритические предпосылки, – резонирующий догматизм Просвещения.

И это был, в прямом и собственном смысле, шаг назад, к авторитетам XVIII века. **Есть нарочитый архаизм во всем стиле 60-х годов.** Всего характернее тогдашний возврат симпатий к Руссо (отчасти через Прудона).

Коренное неприятие истории неизбежно оборачивалось «опрошением», т. е. отрицанием культуры вообще, – ибо нет и не может быть культуры иначе, как в истории, в элементе «исторического», т. е. в непрерывности традиций. «Опрошение» в России проповедовали Писарев и Варфоломей Зайцев³⁹ раньше Толстого, – и Толстой в этом отношении был типический «шестидесятник» и нигилист.

Это был возврат к «природе» из «истории», обратное включение человека в «естественный порядок», в порядок естества, т. е. природы. И вместе с тем, то был возврат от «объективного» идеализма в этике именно к «субъективному», от «нравственности» к «морали» (если говорить в терминах Гегеля), от историзма Гегеля или Шеллинга к Канту, именно к Канту второй «Критики», с его отвлеченным морализмом, к Канту в духе Руссо. Это было вновь то самое утопическое злоупотребление категорией «идеала», злоупотребление правом «морального суждения» и оценки, против чего так горячо и настойчиво возражал Гегель. И ведь именно в таком догматизировании «отвлеченных» и самодовлеющих идеалов и заключается психологический смысл всякого утопизма, притязающего всегда как-то перекраивать действительность «по новому штату».

В этике «категорического императива» есть великая и непреложная правда, и моральная оценка не может и не должна быть подменяема или заслоняема ничем иным. И, однако, как часто эта «императивность» вырождается в мечтательную притязательность, в некую одержимость надуманными преобразовательными планами! И утрачивается чувство исторической действительности!..

Еще Аполлон Григорьев очень остроумно говорил о роли «кряжевого семинариста» в истории русского отрицания и нигилизма. Он имел в виду Иринарха Введенского⁴⁰, прежде всего, но этот образ был именно типичен. Таких «семинаристов» было много.

«Раз известный взгляд улегся у них в известную схему, будет ли эта схема – хрия инверса, административная централизация по французскому образцу, как у Сперанского, или фаланстера, как у многих из наших литературных знаменитостей, – что им за дело, что жизнь кричит на прокрустовом ложе этой самой хрии инверсы, этого самого административного или социального идеальчика? Их же ведь ломали в бурсе, гнули в академии, – отчего же и жизнь-то не ломать?»

То была схоластика наоборот. У одного из тогдашних вождей сорвалось примечательное слово: «строиться в пустыне». Для утописта очень характерно такое самочувствие: в истории чувствовать себя как в пустыне. Ибо «историческое» обрекается на слом.

«Раскол в нигилистах» не нарушал единодушия в этом утопическом морализме. Нет различия в этом отношении и между людьми 60-х и 70-х годов.

То верно, что «нигилисты» 60-х годов отвергали на словах всякую независимую этику и всякую этику вообще, подменяя моральные категории началами «пользы», «счастья» или «удовольствия». И тем не менее они оставались вполне в плену самого прописного морализма, оставались подлинными педантами и «законниками» в самом своем гедонизме или утилитаризме. Ибо они выдвигали ведь, в противоположение исторической действительности, некую с и с т е м у «понятий»

и «правил», здравых понятий и простых правил. Не с «прописями» ли в руках судил и пересуживал Писарев всю историческую культуру, хотя на словах он и отвергал понятие цели и право оценки. Не был ли типическим законником сам Бентам⁴¹, а за ним и оба Милля⁴². И не требовал ли сам принцип «утилитаризма» именно этого постоянного оценочного перемеривания, чтобы с точностью устанавливать эту «наибольшую» пользу или счастье?..

Напрасно притязали и самые крайние из тогдашних «реалистов», что в биологическом учении об эволюции окончательно снимаются все оценочные и «телеологические»⁴³ категории, – в действительности дарвинизм весь насквозь оставался учением криптоморалистическим⁴⁴, только «цель» и «ценность» прикрываются в этой системе термином «приспособление».

Потому и был так легкий и быстрый переход к откровенному морализму 70-х годов, когда слово «идеал» стало самым употребительным и заманчивым, когда говорили всего больше о «долге» и о «жертвах». Это была только новая вариация на прежнюю тему.

Этот пафос моралистического или гедонического «законодательства» психологически был пережитком и рецидивом Просвещения.

И как странно, что такой запоздалый и отсталый анти-исторический нигилизм, эта историческая «нетовщина», мог стать популярным в России в эпоху расцвета исторических работ и исследований в обстановке большой историософской впечатлительности.

В русской культуре именно с 60-х годов начинается парадоксальный и очень болезненный разрыв. Не разрыв только, но именно парадокс.

В истории русского творчества вторая половина XIX века ознаменована была всего больше именно новым эстетическим подъемом и новым религиозно-философским пробуждением.

Ведь это было время Достоевского и Льва Толстого, время Тютчева и Фета в лирике, время Серова, Чайковского, Бо-

родина, Римского, время Влад. Соловьева, время Леонтьева, Аполлона Григорьева, Федорова и очень многих еще. Именно этими и такими именами обозначается и по ним провешивается творческая магистраль русской культуры. Но русское «самосознание» не равнялось и не следовало за творчеством. И на новый подъем художественного гения было ответом «разрушение эстетики» (от Писарева до Льва Толстого), а религиозной тоске и боли противопоставляли так часто самый плоский и невежественный рационализм.

Это был снова разрыв и распад: «интеллекта» и «инстинкта», рассудка и интуиции. «Рассудок» слепнет и ссыхается в таком самозамыкании, теряет и доступ к глубинам опыта, – оттого и резонирует, судит и обличает, всего менее – познает. Но именно перед этим ослепшим рассудком приходится «интуиции» оправдываться.

С этим был связан и новый социальный разрыв: между творческим и творящим меньшинством и тем коллективом, который принято называть «интеллигенцией». К философии и к «метафизике» устанавливается пренебрежительное отношение, философов едва терпят. И хотя в действительности все общество томилось именно философским беспокойством, предписывалось удовлетворять его не в творчестве, а в «просвещении», т. е. в дилетантизме.

Приходит разночинец. И начинается новая борьба, подлинная борьба за мысль и культуру. Уже не внешняя борьба только, как прежде, во времена политической реакции, когда философию, как «мятежную науку», польза которой сомнительна, а опасность очевидна, исключали из университетских программ и преподавания. Теперь борьба переносится вглубь, – приходится бороться не с консерватизмом и не с косностью застарелых предрассудков, но с мнимым «прогрессизмом», с опроченством, с общим снижением самого культурного уровня.

«Философия во всей Европе потеряла кредит», – эту фразу популярного тогда Льюиса любили припоминать и повторять русские «радикалы» тех времен. И это отрицание философии, –

вернее сказать, отречение от философии, — означало именно этот моралистический подлог, подстановку или подмену критерия «истины» критерием «пользы». Это была роковая болезнь, — одичание умственной совести.

Так, характерно для всей эпохи это утверждение Михайловского⁴⁵: «Человеческая личность шире истины».

Просто утрачивается потребность в истине, теряется познавательное смирение перед действительностью и объективностью, — «человеческая личность» себя освобождает и от действительности, которой предписывает свои требования или пожелания, «пластичность» которой предполагает и утверждает. Всего менее настроение тех годов было «реалистическим», как бы много тогда о «реализме» ни говорили, как бы много ни занимались тогда естественными науками. В теориях и учениях всей второй половины прошлого века чувствуется, напротив, крайняя напряженность отвлекающего воображения, прежде всего. В 60-е книжность и кабинетность были в особенности разительны. И ведь именно в редакциях «толстых журналов», а вовсе не в лабораториях, и дилетантами, а не творцами, вырабатывалось тогда «культурно-общественное самосознание».

Ум привыкает жить в избранных рамках доктрин, сам обрекает себя на одиночное заключение, — не умеет, не любит, не хочет, и даже боится «просторов объективной действительности». Потому и декретирует невозможность и недопустимость бескорыстного познания, невозможность и ненужность «чистого искусства», объявляет истину только «удовлетворением познавательных потребностей». Это был самый дурной доктринаризм. «Сердца пламенели новою верой, но умы не работали, ибо на все вопросы были уже готовые и безусловные ответы» (Влад. Соловьев).

В этом отношении не было существенного различия между сменявшимися поколениями русской интеллигенции, как бы ни расходились и ни разногласили они между собой в других отношениях. Русский интеллигент всегда, по верному наблюдению С. Л. Франка⁴⁶, «сторонится реальности, бежит от

мира, живет вне подлинной, исторической, бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний, благочестивой веры». Это есть худший и самый мрачный «аскетизм», — любовь и воля к бедности. Но это совсем не «нищета духовная», ибо в этой бедности всего меньше смирения. Это — бедность очень самодовольная, горделивая, притязательная и даже злобная.

Рецидив «просвещения» ничем творческим не сказался и в русской культуре, — не мог и сказаться, конечно. Но это была очень и очень опасная и болезнетворная прививка. «Право философского творчества было отвергнуто в высшем судилище общественного утилитаризма» (слова Бердяева)...

И эта утилитарно-моралистическая травма оказалась в русской душе особенно злокачественной и ползучей. В этом отношении очень показательна известная полемика «Современника» против Юркевича⁴⁷ и Лаврова⁴⁸. Впрочем, это не была полемика, но травля, — «смех и свист лучшие орудия убеждения!» Чернышевского тогда с основанием сравнивали с Аскоческим⁴⁹, — и это верно психологически: и тот, и другой были озлобленными семинаристами прежде всего. И оба не столько спорили, сколько сводили счеты, хотя и не личные. Но не столько старались опровергнуть противника, сколько его опозорить и навлечь на него неприятные подозрения. Для этого не нужно было и читать опровергаемых произведений, о чем радикалы прямо и свидетельствовали, в чем и признавались.

Чернышевский именно «расправляется» со своими противниками, и не только с ними. Ему очевидно, что Юркевич «порядочных книг» не читал, — разуместь надлежало: Фейербаха. Ссылки Юркевича на западных авторов Чернышевский с пугающей развязностью отводит: Шопенгауэра он сравнивает с Каролиной Павловой⁵⁰, Милля с Писемским, Прудон же просто начитался отсталых и вредных книг. В рассуждение по существу Чернышевский не входит.

Писарев идет еще дальше и протестует против рассуждения вообще. «Простой здравый смысл» лучше всякого рассуждения, — и чего не может понять сразу и без подготовки любой человек, то заведомо есть излишество и вздор. В ста-

тнях Лаврова его возмущало, что автор зачем-то определяет и анализирует понятия, следит за строгостью доказательств. Все это для Писарева только «гимнастические фокусы мысли». И он спрашивает: «Какая естественная жизненная потребность влечет к разрешению вопроса, что такое я? к каким результатам в области мысли, частной или гражданской жизни может привести решение этого вопроса? искать разрешения подобного вопроса все равно, что искать квадратуру круга».

Нужно было принимать некий самоновейший кодекс именно без рассуждения. А. Григорьев очень удачно называл тогдашних нигилистов «людьми новейшего Пятикнижия», — то были обязательные Бюхнер⁵¹ и Мошотт⁵², Фохт⁵³, редко называли открыто Фейербаха, и толковали его скорее вкривь, как вульгарного материалиста. Влад. Соловьев остроумно говорил о смене «Катехизисов» и «обязательных авторитетов», — «пока оставалась в силе эта безусловность материалистической догмы, ни о каком умственном прогрессе не могло быть и речи».

И в области самого естествознания тогдашние настроения были несомненным шагом вспять, по сравнению хотя бы с известными «Письмами об изучении природы» Искандера. То правда, что в экспериментальном отношении быстро и далеко ушли вперед, но снова за этим внешним опытом мысль не поспевала. Вот эта отсталость самосознания и была первым итогом «нигилистического» сдвига.

И не только общество раскололось, и творящее меньшинство потеряло сочувствие среды. Но раскололось и самое сознание, — творческие порывы оттеснялись под порог этой цензуры общественного утилитаризма, и вместо того возводились торопливо доктринальные прописи. Культура вообще оказывалась «неоправданной» в глазах самих причастников и даже строителей, — отсюда все эти настроения раскаяния и чувство несправедливого обладания. «Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет», — справедливо говорил С. Л. Франк. «Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морально-

го разграничения людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые».

Именно отсюда и этот характерный русский максимализм, — это преувеличенное чувство свободы и независимости, не обуздываемое и не ограничиваемое изнутри уже потерянным инстинктом действительности. Именно от «релятивизма» рождается эта нетерпимость доктринеров, охраняющих свое произвольное решение.

И этот «нигилистический морализм» легко сочетался с пиететическими навыками, унаследованными от предыдущих эпох и поколений. Общим было здесь это равнодушие к культуре и действительности, это чрезмерное вхождение внутрь себя, преувеличенный интерес к «переживаниям», — весь этот безысходный психологизм.

Острый привкус психологизма чувствуется очень явно и в самом русском культурном творчестве, до самого конца века. «Метафизика» казалась слишком холодной и черствой, на ее место ставили «этику» или мораль, — подменяли вопрос о том, что есть, вопросом о том, чему быть должно. В этом уже был некий утопический привкус. В ту же сторону слишком часто сдвигались и богословские интересы. Слишком часто проповедовали и сами «догматы» растворить в «морали», переложить их с греческого «метафизического» языка на русский этический. И в таком стремлении встречались «интеллигенты» и «аскеты», — аскетический психологизм оказывался восприимчивым к двойному влиянию Канта и Ричля⁵⁴, со стоявшим позади его философским вдохновителем Лотце⁵⁵. Правда, это относится уже к позднему времени. Но это был отпрыск все тех же 60-х годов. Преодоление психологизма оказалось задачей очень трудной. Ибо в действительности то был вопрос о выпрямлении умственной совести.

10. Вся история русской интеллигенции проходит в прошлом веке под знаком религиозного кризиса. Образ Писарева в этом отношении, быть может, еще характернее других. Это был человек до болезненности впечатлительный.

В юности он перешел через самый суровый аскетический ис-кус, через подлинный аскетический надрыв. Самым острым и подавляющим в эти годы было для него впечатление от Гоголевской «Переписки». И вставал уже этот типичный вопрос: как же мне жить свято.

Решали его в духе самого крайнего максимализма, нужно всецело и нераздельно отдаваться и предаваться одному. Напрасные слова и бесполезные разговоры отдаются сразу же безвыходными угрызениями совести. На такой психологической почве собирается юное «общество мыслящих людей», этот характерный кружок Трескина, который сыграл такую решающую роль во всем душевном развитии Писарева.

Собирался этот кружок «для благочестивых разговоров и взаимной нравственной поддержки», – это скорее напоминает Александровских мистиков и масонов, чем Московские кружки Любомудров. Очень любопытно, что в числе основных задач было поставлено угашение половой страсти и влечения во всем человечестве. Пусть лучше человечество вымрет, и жизнь остановится, чем жить в грехе. Впрочем, оставалась надежда, надежда на чудо. Вдруг люди станут бессмертными «в награду за такое подвижничество человечества», – «или будут рождаться каким-нибудь чудесным образом, помимо плотского греха». Весь «нигилизм» Писарева был подготовлен именно таким мечтательно-моралистическим перенапряжением и надрывом. И совсем незадолго до своего вступления в «Современник» Писарев предлагал свой перевод «Мессиады», песнь XI, в духовный журнал «Странник» (напечатан не был).

Срывом религиозного чувства был и кризис Добролюбова, так выделявшегося в молодые годы именно возбужденностью религиозных переживаний. Это был кризис веры в Провидение, потрясенной и разрушенной внезапной и неожиданной смертью родителей. Эта «несправедливость» убедила его, по его собственным словам, «в несуществовании тех призраков, которые строило себе восточное воображение».

Характерен религиозный кризис Лесевича⁵⁶, под впечатлением Фейербаха, но скорее по «логике сердца», чем по логи-

ке ума. От страстной веры он перешел к страстному безверию и богоборчеству, через «гордость», – чтобы не признавать ничего высшего над человеком. Это был тоже срыв или надрыв религиозного чувства.

Иначе протекал религиозный кризис Чернышевского. Это был кризис взглядов, даже не убеждений, и не верований. Не срыв, скорее какое-то выветривание рассудочных воззрений, такое тягучее и вялое. Такими серыми выглядят записи его дневников, где он говорит о своих религиозных колебаниях. Он и не верует, и не решается не верить. Промежуточной ступенью и у Чернышевского был религиозно-сентиментальный гуманизм; в этом отношении между французским утопизмом и Фейербахом различие не было столь резко. Ведь и в толковании Фейербаха образ Христа оставался символом братской любви и человеческого благородства. «Главная мысль христианства есть любовь», – в этом было главное для Чернышевского, – во все другое у него не было потребности верить. И он просто перешел к другому «Катехизису», по Фейербаху. В 1848 году Чернышевский ждал нового Мессии, ждал религиозно-социального обновления мира. «И жаль, весьма жаль, мне было бы расстаться с Иисусом Христом, который так благ, так мил душе своею личностью, благой и любящей человечество, и так вливает в душу мир, когда подумаю о Нем». Этот гуманитарный сентиментализм очень для Чернышевского вообще был характерен. И, по внушениям совести, он решительно и резко отвергал основной «догмат» дарвинизма, борьбу за существование как учение безнравственное, в отношении к человеку во всяком случае. Чернышевский придерживался теории Ламарка, в которой органическое развитие объясняется творческим приспособлением. В этом вопросе Чернышевский, Кропоткин и Михайловский неожиданно сходились с Данилевским.

Религиозное отрицание не означает равнодушия. Это скорее показатель сдавленного беспокойства. И совсем не так был внезапен уже в начале 70-х годов этот бурный взрыв религиозно-утопического энтузиазма, этот исход или «хождение

ние в народ», – «в Фиваиду или, по меньшей мере, в монтанистическую Фригию» (уподобление Г. П. Федотова). «То была подлинная драма растущей и выпрямляющейся души, то были муки рождения больших дум и тревожных запросов сердца», – так рассказывает один из участников этого хилиастического похода. «Я видел не раз, как молодежь, отправлявшаяся уже в народ, читала Евангелие и горько рыдала над ним. Чего она искала в Евангелии?.. Какие струны ее души были так задеты «благой вестью»?.. Крест и фригийская шапка!.. Но это было, было!.. У всех почти находим Евангелие» (О. В. Аптекман)

И сам автор этих воспоминаний принял крещение уже во время своих «хождений», – как сам он говорит, «по любви ко Христу» (срв. его рассказ о пребывании в с. Буригах, в госпитале кн. Дондуковой-Корсаковой).

И как ни далека была и бывала тогдашняя религиозность от подлинной «Благой Вести», искренность чувства и действительность религиозной потребности вне всякого сомнения. «Это взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением религиозной энергии. Перед нами безумие религиозного голода, не утоленного целые века», – хорошо говорит об этом Г. П. Федотов. И важно отметить, то было искание именно религии. Только «созданием новой религии» можно было закрепить этот припадочный энтузиазм и обратить его «в постоянное и неискоренимое чувство».

Пора наивного материализма 60-х годов уже кончилась, и в 70-х уже возвращались в историю. История переживалась тогда религиозно. «С разных сторон мне приходилось слышать такого рода суждения: мир утопает во зле и неправде; чтобы спасти его, недостаточна наука, бессильна философия, только религия – религия сердца – может дать человечеству счастье» (Аптекман).

Это бывала часто религия очень странная, «религия братства», религиозное народничество, эта странная полувера Шатова, иногда и позитивная «религия человечества», и даже «спиритуализм» (т. е. спиритизм). И именно в качестве некоего катехизиса была написана «Азбука социальных наук»

Флеровского-Берви⁵⁷ (1871), одна из самых характерных и популярных книг той эпохи. «Я стремился создать религию б р а т с т в а !»

И всегда был силен религиозный пыл и жажда, хотя бы то и была одна только «душевность без духовности» (по удачному выражению Богучарского). И это не была одна только беспредметная иллюзия и прелесть, и не одно только кружение помыслов или кипение чувств. Ж а ж д а была во всяком случае подлинной и искренней, хотя бы и утолялась она чаще суррогатами и самовнушением, чем действительной пищей и питием.

Особо нужно упомянуть о тогдашнем влечении к расколу в радикальных кругах (срв. в частности пребывание А. Михайлова у «спасовцев» под Саратовым). В религиозных движениях стараются открыть их социальную основу. Но не были ли, напротив, социалистические движения направляемы религиозным инстинктом, только слепым?! «Через 200 лет мученикам двуперстия откликаются мученики социализма» (Федотов).

Очень характерна проповедь А. К. Маликова (умер уже в 1904 г.), основателя секты т. наз. «богочеловеков», проповедника «непротивления» до Толстого, – одно время он имел большое влияние на радикальную молодежь (срв. кружок т. наз. «чайковцев»), сумел многих увлечь с собой в Соединенные Штаты там строить религиозную коммуну. Кажется, именно Маликов и самого Толстого впервые навел на мысль о непротивлении. Но там, где у Толстого мы находим скорее доводы от здравого смысла, у Маликова звучал всегда голос смятенного сердца. То была проповедь какой-то гуманистической религии, почти апофеоз человека, – «все мы богочеловеки». Это можно было протолковать и от Пьера Леру⁵⁸, и от Фейербаха. Но все-го важнее в этой проповеди было непосредственно движение чувства, экзальтация взволнованной совести. Коммуна в Америке не удалась, конечно. Сам Маликов впоследствии вернулся в Церковь, и в полноте церковности нашел разрешение своих тревожных исканий.

То была апокалиптическая полоса в истории русского чувства, эти 70-е годы. И с основанием сравнивали тогдашнее

«хождение в народ» с крестовым походом (срв. у Степняка-Кравчинского, в его «Подпольной России»). Психологически в эти годы традиции утопического социализма вновь оживают и обновляются. И в этом тогдашнем увлечении идеалом фаланстера или коммуны не трудно распознать подсознательную и заблудившуюся жажду соборности.

И даже – почти что монастырский пафос. Это был очень характерный симптом, показатель сердечной тревоги.

Религиозный смысл и характер тогдашнего русского кризиса был раскрыт и показан еще Достоевским (1821–1881). Личный опыт и художественное прозрение интимно смыкаются в его творчестве. Достоевский сумел назвать тайну своей современности, распознал тогда еще не высказанную религиозную тоску. «Порассказать только то, что мы все, русские, пережили в последние десять лет в нашем духовном развитии», так определял сам Достоевский задание задуманного им «огромного» романа «Атеизм». Достоевский старался осмыслить весь тогдашний русский опыт. Он был взволнован всем происходившим вокруг. Но это не было простое житейское любопытство. Достоевский видел и созерцал, как в сплетении житейских мелочей и обыденных событий свершается или решается последняя судьба человека. Он изучал человеческую личность не в ее «эмпирическом характере», не в игре видимых причин и следствий, но именно в ее «умопостигаемых», в ее хтонических глубинах, где смыкаются и размыкаются таинственные токи первобытия. Достоевский изучает человека в его проблематике, – иначе сказать, в его свободе, которой дано решать, избирать, отвергать и принимать, которой дано даже и сдаваться в плен или продаваться в рабство. Здесь важно подчеркнуть: ведь только через «проблематику» и становится свобода «предметной».

В своих книгах Достоевский рассказывал не только о себе, и не только свой душевный опыт «объективировал» он в своих творческих образах, в своих «героях». У него был не один, но много героев. И каждый герой есть не только лик (или образ), но еще и голос.

Очень рано Достоевскому открылась таинственная антиномия человеческой свободы. Весь смысл и радость жизни для человека именно в его свободе, в волевой свободе, в этом «своеволии» человека. Даже смирение и покорность возможны лишь через «своеволие», через самоотречение. И, однако, не оборачивается ли слишком часто это «своеволие» человека в саморазрушение? Это – самая интимная тема у Достоевского. Он не только показывает трагическое столкновение и скрещивание свобод или своеволий, когда свобода оказывается насилием и тиранией для других. Он показывает и самое страшное, – саморазрушение свободы. Упорство в своем самоопределении и самоутверждении отрывает человека от преданий и от среды, – и тем самым его обессиливает. В беспочвенности Достоевский открывает духовную опасность. В одиночестве и обособлении угрожает разрыв с действительностью. «Скиталец» способен только мечтать, он не может выйти из мира призраков, в который роковым образом его своевольное воображение как-то магически обращает мир живой. Мечтатель становится «подпольным человеком», начинается жуткое разложение личности. Одинокая свобода оборачивается одержимостью, мечтатель в плену у своей мечты.

Достоевский видит и изображает этот мистический распад самодовлеющего дерзновения, вырождающегося в дерзость и даже в мистическое озорство. Показывает, как пустая свобода ввергает в рабство, – страстям или идеям. И кто покушается на чужую свободу, тот и сам погибает. В этом тайна Раскольникова, «тайна Наполеона».

Но Достоевский не только показывает в образах эту диалектику идей-сил, как последнюю и интимную тему современной русской жизни. Он становится толкователем судеб того «случайного племени», каким была радикальная интеллигенция 60-х годов, эти тогдашние «нигилисты». И Достоевский хотел показать не столько внешний быт, сколько именно тайную судьбу этого «племени», свершавшуюся в тогдашних борениях и спорах. Одержимость мечтой еще опаснее, чем бытовая нелюдимость. И не были ли русские радикалы и нигилисты именно одержимы?

Свобода праведна только через любовь, но и любовь возможна только в свободе, – через любовь к свободе ближнего. Несвободная любовь вырождается неминуемо в страсть, оборачивается насилием для любимого и роком для мнящего любить.

В этом ключ Достоевского к его синтезу.

С пугающей прозорливостью Достоевский изображал эту антиномическую диалектику несвободной любви. И ведь Великий Инквизитор есть, прежде всего, именно жертва любви, несвободной любви к ближнему, не уважающей и не чуждой чужой свободы, свободы каждого единого из малых сих. Такая любовь в несвободе и через несвободу только выжигает воспаленное сердце и сожигает мнимо любимых, – убивает их обманом и презрением. И не в этой ли антиномии один из фокусов трагедии в «Бесах»?

Достоевского не удовлетворяло романтическое решение антиномии. Органическую цельность нельзя обрести через возврат к природе или к земле, как бы ни был такой возврат привлекателен. Нельзя просто потому, что мир вовлечен в кризис, – органическая эпоха оборвалась. И вопрос в том, как выйти из разлагающегося и распадающегося быта. Достоевский изображает именно проблематику этого распада. Его последним синтезом было свидетельство о Церкви. Влад. Соловьев верно определил основную мысль Достоевского – Церковь, как общественный идеал.

Свобода вполне осуществима только через любовь и братство, – в этом тайна соборности, тайна Церкви, как братства и любви во Христе. Это и был внутренний отклик на все тогдашнее гуманистическое искание братства, на тогдашнюю жажду братской любви. Его диагноз и вывод тот, что только в Церкви и во Христе люди становятся братьями воистину, и только во Христе снимается опасность всякого насилия, насилия и одержимости, только в Нем перестает человек быть опасен для ближнего своего. Только в Церкви мечтательность угашается и призраки рассеиваются.

В своем творчестве Достоевский исходил из проблематики раннего французского социализма. Фурье и Жорж Занд

больше других открыли ему роковую проблематику социальной жизни. И, прежде всего, – бесплодие и опасность свободы и равенства без братства. Это и была ведь основная теза всего «утопического» социализма, которую люди тогдашнего «по-революционного» поколения полемически противопоставляли якобинству революции, всяким «жизненным идеям» вообще. И это не был только социальный диагноз, это был диагноз морально-метафизический. Утопизм притязал быть именно «религией», – правда, «религией человечества», но все же с «евангельским» идеалом. И в период своих социал-утопических увлечений Достоевский оставался и чувствовал себя христианином. С Белинским он так резко порвал тогда всего больше, за то, что тот «ругал ему Христа». Как удачно говорит Комарович, «христианский социалист Достоевский ушел от позитивиста Белинского».

Но к этому мечтательному и книжному опыту слишком скоро прибавился жестокий и действительный опыт Мертвого Дома. И в «Мертвом Доме» Достоевский узнал не только о силе зла над человеком, в опровержение гуманистического оптимизма. Важнее другое. «В каторжной жизни есть еще одна мука, чуть ли не сильнейшая, чем все другие. Это вынужденное общее сожительство». Крайняя мука здесь в том, что приходится насильно жить вместе и сообща, – «во что бы то ни стало, согласиться друг с другом». Ужас принудительного общения с людьми, – вот первый личный вывод Достоевского из опыта Мертвого Дома. Но не есть ли каторжная тюрьма только предельный случай планового общества? И не становится ли всякое слишком организованное, хотя бы и по наилучшему штату, общежитие именно каторгой? И не неизбежно ли в таких условиях развиваться «судорожному нетерпению» или мечтаниям? «Это тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивная тоска по самом себе».

От «Записок из Мертвого дома» к «Запискам из подполья» переход был вполне естественным. От социалистической утопии Достоевский теперь отрекается. «Записки из подполья»

написаны, по-видимому, в ответ на «Что делать?», – у Чернышевского Достоевский увидел темную и пошлую изнанку социальной утопии, разгадал в ней новое рабство. И все яснее ему становилось, что от рабства освободиться во имя формальной свободы нельзя. Такая свобода пуста и беспредметна, потому и вырождается в новое засилие, или одержимость. Власть мечты, или одержимость идеей, – это одна из главных тем в творчестве Достоевского.

Одной симпатии или жалости еще недостаточно для братства. И нельзя любить человека просто как человека, – это означало бы полюбить человека в его данной случайности, не в его свободе. Но еще опаснее полюбить человека в его идеальном образе, – здесь всегда кроется опасность «наклеветать» живому человеку его мнимый идеал, удушить его мечтой, оковать выдуманной или надуманной идеей. Удушить и оковать мечтой может и каждый сам себя.

От гуманистической мечты о братстве Достоевский переходит к «органическим» теориям общества, передумывает славянофильские и романтические темы (здесь несомненно влияние Аполлона Григорьева). И не в том главное, что Достоевский исповедует «почвенничество» как идеологию. Но именно в его художественном творчестве эта тема о «почве» и о «мечте» становится основной. И вопрос стоит для Достоевского не в плане быта. Его тревожит беспочвенность на большой глубине. Перед ним стоит пугающий призрак духовного отщепенца, – роковой образ скитальца, скорее даже чем странника. И снова это типическая тема романтической метафизики, столь встревоженной этим распадом органических связей, этим отрывом и отпадением своевольной личности от среды, от традиции, от Бога. И «почвенничество» есть именно возврат к первоначальной цельности, идеал и задание цельной жизни. Для Достоевского, как и для других многих, то был проект еще не распознанной соборности. Во всем бытии есть некий раскол, в человеческом существовании всего больше. Человек уединяется, – в этом главная тревога Достоевского. И в ней по-новому звучат все еще со-

циалистические мотивы, — мечта открыть или создать «органическую» эпоху. Из-под власти «отвлеченных начал» вернуть человека к цельности, к цельной жизни.

Между Достоевским и Влад. Соловьевым сродство гораздо глубже, чем то можно видеть при сличении разрозненных тезисов или взглядов. Но не следует преувеличивать их взаимного влияния. Их близость — в единстве личных тем. И очень скоро Достоевский понял, что одной цельности переживаний еще очень и очень недостаточно. И нужно вернуться не столько к цельности чувств, но именно к вере. Именно об этом и написаны главные романы Достоевского.

Достоевский был слишком чутким тайнозрителем человеческой души, чтобы остановиться на органическом оптимизме. Органическое братство, организованное, пусть изнутри, каким-нибудь «хоровым началом», вряд ли многим будет отличаться от «муравейника».

То правда, что органического соблазна Достоевский до конца так и не преодолел. Он остается утопистом, продолжает верить в историческое разрешение жизненных противоречий. Он надеется и пророчит, что «государство» обратится в Церковь, — в этом Достоевский оставался мечтателем. Но эта мечта отставала от его новых подлинных прозрений и разногласила с ними. «Гармонии» Достоевский требовал. Но уже провидел иное. История открывалась ему как непрерывный Апокалипсис, и в ней решался вопрос о Христе. В истории вновь строится Вавилонская башня.

Достоевский видел, как вновь Христос встречается с Аполлоном, истина о Богочеловеке с мечтой о человекобоге. Бог с дьяволом борется, а поле битвы в сердцах людей.

Очень характерно, что именно история всего больше интересовала Достоевского уже с молодых лет, и всегда у него было предчувствие каких-то надвигающихся катастроф. В истории он всегда чувствовал именно эту человеческую тревогу, встревоженность, и еще более — тоску безверия.

Достоевский мечтал о «русском социализме», но видел «русского инока». И этот инок не думал и не хотел строить

«мировой гармонии», и вовсе не был историческим строителем. Ни святитель Тихон, ни старец Зосима, ни Макарий Иванович.

Так, мечта и видение у Достоевского не совпадали. И последнего синтеза он не дал. Одно чувство оставалось у Достоевского всегда твердым и ясным: «С л о в о п л о т ь б ы с т ь».

Истина открылась и в этой жизни. Отсюда эта торжествующая Осанна.

Достоевский веровал от любви, не от страха. В этом он так не похож ни на Гоголя, ни на Константина Леонтьева, одинаково стесненных в их духовном опыте каким-то нерасходящимся испугом, почти отчаянием. В историю русской философии Достоевский входит не потому, что он построил философскую систему, но потому, что он широко раздвинул и углубил сам метафизический опыт. И Достоевский больше показывает, чем доказывает.

В особенности важным было то, что Достоевский сводил все искание жизненной правды к реальности Церкви. В его диалектике живых образов (скорее, чем только идей) реальность соборности становится в особенности очевидной. И, конечно, с исключительной силой показана вся глубина религиозной темы и проблематики во всей жизни человека. Это было в особенности своевременно в возбужденной обстановке русских 70-х годов.

Константин Леонтьев (1831–1891) резко обвинял Достоевского в проповеди нового и «розового» христианства (по поводу его Пушкинской речи). «Все эти надежды на земную любовь и на мир земной можно найти и в песнях Беранже, и еще больше у Жюль Верна и у многих других. И не только имя Божие, но даже и Христово имя упоминалось на Западе по этому поводу не раз». В другом месте Леонтьев называет квакеров и социалистов, Кабе, Фурье и снова Жюль Верна.

Владимир Соловьев вряд ли удачно защищал память Достоевского от этих разоблачений Леонтьева, перетолковывая «всеобщую гармонию» из Пушкинской речи в духе катастрофического апокалиптизма. И Леонтьеву не трудно было такую апологию

просто отвести. Не таков был прямой смысл выражений Достоевского, и вряд ли кто понял его в таком смысле...

Действительно, в своем религиозном развитии Достоевский и с х о д и л именно от тех впечатлений и имен, о которых говорил Леонтьев. И от этого «г у м а н и з м а» он не отрекался и впоследствии потому, что при всей двусмысленности и недостаточности, угадывал в нем возможность стать подлинно христианским, и стремился его о ц е р к о в и т ь. Достоевский видел только н е д о р а з в и т о с т ь там, где Леонтьев находил полную п р о т и в о п о л о ж н о с т ь.

«Сочиненному» христианству Достоевского Леонтьев противопоставлял современный монастырский и монашеский быт или уклад, особенно на Афоне. И настаивал, что в Оптиной «правильным православным сочинением» «Братьев Карамазовых» не признают, а старец Зосима современному монастырскому духу не отвечает. В свое время Розанов по этому поводу очень верно заметил: «Если это не отвечало типу русского монашества XVIII–XIX веков (слова Леонтьева), то, может быть, и даже наверное, отвечало т и п у м о н а ш е с т в а I V – I X в е к о в». К Златоусту Достоевский, действительно во всяком случае ближе (и именно в своих социальных мотивах), чем Леонтьев. Розанов прибавляет: «Вся Россия прочла его «Братьев Карамазовых», и изображению старца Зосимы п о в е р и л а. «Русский инок» (термин Достоевского) появился, как родной и как обаятельный образ, в г л а з а х в с е й Р о с с и и, даже неверующих ее частей». Достоевский во многих пробудил эту т я г у к м о н а с т ы р ю. Под его влиянием и в самом типе современного монашества обозначился сдвиг «в сторону л ю б в и и о ж и д а н и я».

Сейчас мы знаем, что старец Зосима и не был писан с натуры, и не от Оптиных образов Достоевский в данном случае исходил. Это был «идеальный» или «идеализированный» портрет, писанный больше всего с Тихона Задонского, и именно творениями Тихона вдохновлялся Достоевский, составляя «поучения» Зосимы. «Прототип взят из некоторых поучений Тихона Задонского», — замечает он сам о главе «О Священном Писании в жизни о.

Зосимы» (срв. также еще и «Душеполезные беседы» схимонаха старца Зосимы (Верховского), подвизавшегося в Сибири около г. Кузнецка). Силой своей художественной прозорливости Достоевский угадал и распознал эту серафическую⁵⁹ струю в русском благочестии, и намеченную линию пророчески продолжил.

Леонтьева ссылки Розанова нисколько бы не успокоили, но именно испугали бы еще раз. Леонтьев весь был в страхе. Он был странно уверен, что от радости люди забываются и забывают о Боге. Потому и не любил он, чтобы кто радовался. Он точно не знал и не понимал, что можно радоваться о Господе. Он не знал, что «любовь изгоняет страх», – нет, он и не хотел, чтобы любовь изгнала страх.

Совсем неверно считать Конст. Леонтьева представителем и выразителем подлинного и основного предания Православной Церкви, даже хотя бы только одной восточной аскетики. Леонтьев только драпировался в аскетику. Как удачно определил снова Розанов: «Ревущая встреча эллинского эстетизма с монашескими словами о строгом загробном идеале». Аскетика, то были для Леонтьева именно заговорные слова, которыми он заговаривал свой испуг. И в эстетизме Леонтьева чувствуются скорее западные, латинские мотивы (его удачно сравнивают с Леоном Блуа). Для Леонтьева очень характерно, что с «Теократией» Влад. Соловьева он готов был и хотел бы согласиться, очень хотел бы себя открыто объявить его учеником, и к католичеству его влекло; но известный реферат Соловьева «Об упадке средневекового мировоззрения» привел Леонтьева в подлинное неистовство, как соглашательство с «демократическим прогрессом».

У Леонтьева была религиозная тема жизни, но вовсе не было религиозного мировоззрения. Он и не хотел его иметь. Леонтьев тревожился только о том, чтобы его языческий натурализм не был ему вменен или поставлен в вину и в грех. Станным образом, у этого притязаемого «византийца» была совсем протестантская проблематика спасения, почти без остатка вмещающаяся в идею вменения или, скорее, невменения. Как уйти от кары или возмездия за грех?..

Леонтьев не верил в преобразование мира, и верить не хотел. Он именно любовался этим непреобразенным миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, и не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой и нечистой, красотой. Но от замысла религиозного искусства он в испуге отшатывался. Бога надо чтить там, вверху.

Слава в вышних Богу, и на земли мир.

«В упор против этой вифлеемской песни Леонтьев, уже монах, отвечает: не надо мира» (это опять из наблюдений Розанова).

В суждении о мире у Леонтьева только один критерий, эстетический. И для него это совпадает с измерением силы жизни. Он ищет в жизни силы, пестроты, блеска, всякого «многообразия в единстве». И во имя этого великолепия так часто протестует против добра и еще больше против морали. «Христианство не отрицает обманчивого и коварного изящества зла; оно лишь учит нас бороться против него и посылает на помощь ангела молитвы и отречения». Это так характерно для Леонтьева. Он отказывается от зла, — того требует Церковь. Но он отказывается также осудить зло, — и даже старается внушить, что отказываться, не осуждая, только труднее, а потому и похвальнее. «Вопреки сухости сердца и равнодушию ума принудительная молитва выше, чем молитва легкая, радостная, умиленная, горячая».

Всего характернее те «безумные» (в его собственной оценке) афоризмы, которые он однажды сформулировал в письме к Розанову (уже совсем незадолго до своей смерти). Он открыто признает и показывает расхождение обоих своих мерил, эстетического и христианского.

Сила жизни внешне свидетельствуется «видимым разнообразием и ощущаемой интенсивностью». И вот, «более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие». В этом отношении христианство ведет действительно туда же, что и европейский «прогресс». Мир потускнеет и поблекнет, если весь обратится в христианство. «И христианская пропо-

ведь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, т. е. самую жизнь».

Еще по поводу Пушкинской речи Достоевского Леонтьев восклицал с раздражением: «Окончательное слово!.. Окончательное слово может быть только одно. Конец всему на земле. Прекращение истории и жизни». Это значит не столько то, что история кончится и будет суд. Нет, самое христианство останавливает, как-то парализует историю, отнимает у людей силы и увлечение. Из этой коллизии своих двух мерил Леонтьев знает только один выход: подчиниться.

«Что же делать?.. Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда». Какая ядовитая смесь от Ницше и от Кальвина сразу! и возможна она только в изволенной двусмысленности, в сумерках умственной совести.

Соловьев в свое время верно отметил: «Надежды и мечтания Леонтьева не вытекали из христианства, которое он, однако, исповедовал как универсальную истину. Ему оставалась неясною универсальная природа этой истины и невозможность принимать ее наполовину». В этом отношении то была прямая противоположность самому Соловьеву, с его инстинктом последовательности.

У Леонтьева всего неприятнее именно этот постоянный привкус двусмысленности. У него точно не было врожденного морального инстинкта, его как-то не тревожил никогда категорический императив «нравственного закона». Но у него не было и подлинной познавательной тоски. Об истине он тоже тревожился немного. Христианство не было для него светом разума, — об этом он никогда не говорил, да и о догматах вообще он упоминал как-то слишком редко. Не часто говорил он и о самом Христе.

Нет, не истины искал он в христианстве и в вере, но только спасения. И именно спасения от ада и гибели, там и здесь, — нет, не новой жизни.

В его восприятии христианство почти что совпадает с философским пессимизмом, с философией Гартмана⁶⁰, – «что на земле все неверно и неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней». Все кончится, все оборвется.

Христианство для Леонтьева есть только религия конца. Пророчество о конце, не тема для жизни, – нет в христианстве «благой вести» об истории и для истории. В истории Леонтьев не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом, и тем вполне удовлетворялся.

У Леонтьева встречаем неожиданный гиперэсхатологизм, столь характерный для Реформации. Леонтьев неожиданно сближается с Карлом Бартом⁶¹, при всех своих языческих или «ницшеанских» склонностях и предпосылках. Всего дальше он именно от святоотеческой традиции.

Для Леонтьева христианство было только якорем личного спасения, он сам старался сжать всю свою религиозную психологию в рамки «трансцендентного эгоизма». Потому у него не могло и быть ясного понятия о Церкви, для того он был слишком индивидуалистом.

Леонтьев был одним из возвращающихся. Каким тягостным и трудным был для него этот возврат, безрадостный, испуганный, скорее с закрытыми глазами, «вопреки целой буре внутренних протестов», как сам он говорит. Он уверовал, и веровал, с надрывом, с разочарованием и грустью, и вера не стала для него источником вдохновения, оставалась только средством самобичевания и самопонуждения.

Леонтьев был разочарованным романтиком больше, чем верующим. И так характерен его образ для тогдашней эпохи религиозного кризиса, религиозного разложения романтизма. Леонтьева нужно сравнивать не со старшими славянофилами, но скорее с такими же нераскаянными романтиками, как Герцен или Аполлон Григорьев. У них одинаковое чувство жизни. Это было очарование мощи и просторов, эстетическая религия космоса, почитание «творящей природы» (*natura naturans*). Это было восприятие мира

даже и не под знаком красоты, но под знаком художественного наслаждения. И в романтической эстетике вообще очень силен этот привкус гедонизма⁶².

О Герцене сам Леонтьев не раз вспоминает, их роднит в особенности эта эстетическая критика современного Запада, мелеющего и линяющего. Но с Григорьевым общего еще больше. Именно от Григорьева идет в русском мировоззрении это эстетическое перетолкование Православия, которое уже у Леонтьева так остро и еще больше обостряется у неоромантиков под конец века и позже. В таком восприятии быт и обряд оказываются важнее и характернее, чем догма и учение веры. И при этом ведь можно сказать с убеждением, что «жизнь» шире и глубже всякого «учения».

Григорьев был человек путанный и беспорядочный, неудачник и несчастливек. Но ему дано было «счастье или несчастье рождать из себя собственные, а не чужие мысли». Григорьев (1822–1864) был сверстником младших славянофилов. И, подобно Аксакову и Юрию Самарину, в годы студенчества он был восторженным гегелистом (под влиянием новых профессоров юридического факультета: Редкина, Крюкова и др.). Только позже он поворачивается к Шеллингу и предается «умственным сатурналиям»⁶³ этого философского романтизма. К философским впечатлениям присоединялись литературные: Байрон и особенно – «вихри юной французской словесности», Гюго прежде других. Слабее было влияние немецкой литературы, отчасти Шиллер, и совсем слабо Гете.

Немецкий идеализм Григорьев переживал с каким-то полурелигиозным подъемом и надрывом сразу, – «скакал по оврагам и безднам». Фет, который с ним тогда жил вместе и учился, свидетельствует в своих воспоминаниях, что «в этот период времени Григорьев от самого отчаянного атеизма одним скачком переходил в крайний аскетизм». Одно время он принадлежал к какой-то масонской ложе, читал мистические книги, Лабзина, между прочим, и в его молодых стихах ясно слышатся отзвуки масонских песен и гимнов (срв. его «Гимны» – «слова о великой радости», по выражению Ал. Блока).

Но подлинной веры у Григорьева не было. Он сам признавался, – «под Православие м разумел я просто известное стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства». Именно эстетически Григорьев воспринимает известного инок Парфения, и в его книге Григорьева привлекает свежесть образов, яркость впечатлений, художественная выдержанность и законченность, «торжество души».

Григорьев очень ценил старших славянофилов, Хомякова и Киреевского, как носителей «органического» начала. Очень ему понравилась книга архим. Феодора (Бухарева) «О Православии». Но всюду его привлекает с и л а ж и з н и , которую он ощущает у писателей, а не их убеждения.

В 50-х годах Григорьев примыкал к т. наз. «молодой редакции Москвитянина». Из других членов кружка нужно назвать Островского, Писемского, Тertia Филиппова. С Филипповым позже Леонтьев был близок. Бывал здесь и Зедергольм, впоследствии оптинский постриженник, иеромонах о. Климент, аскетический друг и собеседник Леонтьева. Для всех было характерно это сочетание изощренной романтической эстетики с самым реалистическим чувством живого быта, с увлечением русской песнью. С этим связано открытие мира русского купечества для русской литературы. У Филиппова именно отсюда и с тех пор внимание и интерес к русскому старообрядчеству. Меняется само понятие «народа». Иначе поворачивается и вопрос о быте, становится более историчным и образным, менее поддается пасторальному опрощению. «Город» ведь есть более историчная категория, чем «село» (почти что синоним для «природы»).

Григорьев на примере Москвы прочувствовал эту историчность. «Мне старый собор нужен, старые образа в окладах, с сумрачными ликами, следы истории нужны, нравы нужны, хоть, пожалуй, и жестокие, да типические». Свое мировоззрение Григорьев называл о р г а н и ч е с к и м , и связывал его с Шеллингом прежде всего. У него – «громадная руда органических теорий».

Основным у Григорьева было именно это чувство творческой неисчерпаемости и непрерывности жизни, – «чувство ор-

ганической связи между явлениями жизни, чувство цельности и единства жизни». Жизнь шире логики. Скорее поэма, чем система (так Гайм в своей известной книге о «романтической школе» поясняет различие романтизма и гегелизма). Григорьев противопоставляет «историческое чувство» и «историческое воззрение». Иначе сказать, интуицию и понятие, живое художественное восприятие и – «деспотизм теории...»

Отчасти это напоминает критику Ивана Киреевского, еще больше Герцена. Кстати, «левой» гегельянской Григорьев сочувствовал больше, чем правой, – и всего острее у него всегда эстетический довод. Шеллингизм был для Григорьева философией мировой красоты, – и оправданием многообразия, богатства и цветения жизни.

«Высшее значение формулы Шеллинга заключается в том, что всему: и народам, и лицам возвращается их цельное самоответственное значение, что разбит кумир, которому приносились требы идольские, кумир отвлеченного духа человечества и его развития». По мотивам эстетическим Григорьев отстаивает теорию постоянства или, вернее, несводимости типов или форм против метафизического трансформизма с его неизменным учением о «переходных формах».

Жизнь мира разворачивается в смене и совокупности «типических циклов», и каждый имеет свой лик, свою форму, свой образ. Каждая эпоха есть своего рода «организм», целое во времени, как каждый народ есть целое или организм в пространстве. «Каждый таковой организм, так или иначе сложившийся, так или иначе видоизменивший первоначальное предание в своих преданиях и верованиях, вносит свой органический принцип в мировую жизнь. Каждый таковой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам, ему свойственным, а не обязан служить переходной формой для другого. Единство же между этими организмами, единство не измененное, никакому развитию не подлежащее, от начала одинаковое, есть правда души человеческой».

Так из предпосылок «органического» мировоззрения выводится теория культурно-исторических типов, – в те же годы

ее формулирует Герцен (см. его «Концы и начала»), и мотивирует тоже эстетически. Впоследствии ее досказывает Н. Я. Данилевский⁶⁴ в своей известной книге. Неповторимое и своеобразное прежде всего привлекает Григорьева. И вот, Запад становится однообразен. «Запад дошел до отвлеченного лица, — человечества. Восток верует только в душу жи в у». Запад застывает, Восток еще расплавлен.

Сходство с Леонтьевым сразу заметно. И здесь — тожество опыта и интуиции, единство романтического типа. В философии Леонтьев и не пошел дальше Григорьева, так и не вышел из тесных границ романтического натурализма. В истории для него решающим всегда оставался критерий эстетический, критерий своеобразия и мощи. И его теория «спасения» остается внешней и неорганической пристройкой к этой не преображенной, языческой философии. То был именно тупик романтизма.

Разногласие Леонтьева с Достоевским не было их личным спором и столкновением. Здесь встал типический и основной вопрос, которым тогда и тревожилась русская совесть. Это был вопрос о религиозном действии. Именно этот вопрос все время чувствуется у **самого Достоевского, как и у Соловьева**, еще больше у Федорова. Это все тот же вопрос: как мне жить свято. И на него Леонтьев с надрывом и раздражением отвечал: помни о смерти. Для жизни он оставлял хищную мудрость здешнего мира. Всю остроту такого решения почувствовало только уже следующее поколение, к концу века.

11. **Отрицание и возврат**, — это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса, в который русское сознание и сердце были вовлечены с середины прошлого века. Во всяком случае, то было время беспокойства. На таком историческом фоне и становится понятен весь смысл философской проповеди Влад. Соловьева (1853–1900)⁶⁵, начинавшего именно в 70-е годы. Хилиазм молодого Соловьева, весь этот его апокалиптический оптимизм и нетерпение, уже не кажется таким неожиданным и исключительным. Это была все та же «вера в прогресс», хотя и в особом толковании. Л. М. Ло-

патин⁶⁶ верно говорил об этом. «У него была непоколебимая вера в близкое завершение исторического процесса. В этом он сходиллся со своими современниками: вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество над жизнью всех культурных идеалов и водворение среди людей земного рая, представляла своего рода религию русских интеллигентных слоев второй половины прошлого века. В годы юности, в эпоху увлечения материализмом, эта вера у Соловьева не имела ничего мистического: он просто был очень последовательным и убежденным социалистом. Но потом, с общей переменой мирозерцания, она приобретает все более мистический характер и сливается с преобразованной верой во второе пришествие». Нужно только прибавить, что это «потом» падает тоже на самые ранние годы, «на заре туманной юности».

Вместе со своими сверстниками Соловьев в свое время читал Флеровского⁶⁷ (о том вспоминает Кареев⁶⁸), и в его юношеских письмах можно найти прямые намеки в духе религиозного народничества. «Скоро покажет мужик свою настоящую силу к большому конфузу тех, кто не видит в нем ничего, кроме пьянства и грубого суеверия. Приближаются славные и тяжелые времена, и хорошо тому, кто может ждать их с надеждой, а не со страхом» (написано в 1873 г.). И в этой связи Соловьев отмечает сектантское движение в народе (срв. о возвращении и о сближении с народом и в его речах в марте 1881 года).

В годы своей первой заграничной поездки Соловьев очень интересуется новейшими религиозно-коммунистическими опытами в Америке, в частности, братством т. наз. «перфекционистов» в Онеиде, читает только что тогда вышедшую книгу Нордгофа об этих общинах (срв. воспоминания Янжула). Этот интерес не остывал вполне у Соловьева и позже. И в первом из своих «Чтений о Богочеловечестве» Соловьев говорил, прежде всего, именно о «п р а в д е с о ц и а л и з м а».

Весь творческий путь Соловьева может быть понят и объяснен именно из этого и с к а н и я с о ц и а л ь н о й п р а в д ы. «Социализм является как сила исторически оправданная», — хотя бы то была только правда вопроса или потребности. Осу-

ществить свой замысел или идеал социализм не может и не сможет, пока останется движением мирским и только человеческим. «Социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т. е. к признанию религии». Кроме того, Фурье в понимании Соловьева принадлежит та великая заслуга, что он «провозгласил восстановление прав материи», против односторонности спиритуализма и идеализма. Эта *rehabilitation de la chair* в толковании Соловьева была на пользу христианской истине. «Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным, – христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел. Христианство обещает не только новое небо, но и новую землю».

И в религиозном синтезе этот замысел и «правда» социализма исполняется.

Свою философскую деятельность или проповедь Соловьев начинал в том убеждении, «что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого». Новая философия должна быть обращена к жизни, должна переходить к действию. «Именно теперь, в XIX веке, наступила пора для философии выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости, и заявить свои верховные права в деле жизни».

Недостаточность «отвлеченного» теоретического познания определяется для Соловьева, прежде всего, именно несовершенством окружающего мира. В эмпирическом опыте нет и не дано той истинной действительности, в познании которой и состоит действительная истина. Эту истинную действительность еще нужно сперва и наново создать. «Конечно, истина вечно есть в Боге, но поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной организации знания необходима органи-

зация действительности. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей или творчества».

Философию в глазах Соловьева «оправдывали» именно ее «исторические дела», – «она освобождала человеческую личность от насилия внешности и давала ей внутреннее содержание». Соловьев решал, прежде всего, вопрос о путях праведной жизни, – потому и призывал заниматься философией, «как делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным». И слушали Соловьева не столько как мыслителя, но именно как «учителя», проповедника, даже пророка. Стечение слушателей на его лекциях в Петербургском университете удивляло и огорчало ревнителей «положительного» знания. «В 60-х годах такую толпу могла бы собрать только лекция по физиологии, а в 70-х – по политической экономии, а вот в начале 80-х почти вся университетская молодежь спешит послушать лекцию о христианстве» (отзыв современника).

В общественном радикализме своего времени Соловьев угадывал искание преображенного мира. И во всем секулярном прогрессе Нового времени видел точно тайное веяние Духа Христова. «Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершался в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христове».

В новом европейском развитии Соловьев находил предварение и даже предвосхищение христианской правды. «Если Дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля».

Но это смутное и слепое искание правды нужно теперь ввести в «разум истины», – нужно его открыто привести или вернуть ко Христу. Церковь должна распознать в мире это тайное веяние взыскуемой правды, «возвести его на высшую ступень разумного сознания», закрепить его в высшем и преображающем синтезе. В восприятии Соловьева христианство есть тема творимой истории. Вполне реально христианство только как «всемирно-историческое начало». Соловьев твер-

до верил, что только в историческом действии Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, наоборот, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или делание впервые получает действительное оправдание и опору. «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским, оно должно распространиться на все человечество и на все дела человеческие».

Церковь, в понимании Соловьева, есть исторический деятель, имеет творческое задание и призвание в истории, и есть единственный подлинный общественный идеал. «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие, которое не от мира сего». То была крепкая и неизменная вера Соловьева, стержень всей его системы.

Начинал Соловьев с типичной романтической критики существующего. Весь мир он видел в кризисе, в критической фазе, т. е. в распаде и в разладе, во власти «отвлеченных начал». Все в мире разомкнуто и разобщено. И сама религия в современном мире скорее в упадке, — «в действительности является не тем, чем она должна быть». Потому все и погрузилось в разлад, что религия перестала быть «началом» жизни. «Современная религия есть вещь очень жалкая, — собственно говоря, религии, как господствующего начала, как центра тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус». И вот теперь предстоит и надлежит восстановить эти распавшиеся планы жизни, восстановить их во взаимной связи и в органической целостности. Философия и должна подготовить или обосновать этот великий синтез, это «всеединство», это великое и новое восстановление.

«Когда же христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут жить, осуществлять его в действительности, — тогда, очевидно, все изменится».

Соловьев считал, что главной причиной неверия и отступления от христианства в Новое время было «именно его мнимое противоречие с разумом», — оно не достаточно «входило в

разум», – являлось в мире «в ложной форме», и донныне является. Соловьев, напротив, твердо веровал и открыто утверждал, что никакого противоречия нет и быть не может, что только в христианском откровении впервые и исполняются все постулаты познающего разума и взыскующего сердца. Потому и придавал он такое значение раскрытию христианской истины в адекватной форме, этому «оправданию веры отцов» через философию. Его философия в целом и притязала быть именно таким и с поведением христианской веры в элементе истины.

Религиозный синтез еще не дан, но только задан, «есть не данное сознания, а задача для ума, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные». В этом искомом и заданном синтезе «элемент мистический» есть только одно из слагаемых. В одностороннем развитии теологический принцип оборачивается отвлеченным догматизмом. То верно, подчеркивает Соловьев, что философия и наука, взятые и развиваемые о себе, неизменно приводят к скептическому исходу, и к объективности можно вернуться оттуда только через «мистический» опыт. Однако следует ли из этого, что философию и науку можно, или нужно, попросту оставить вне синтеза и восстановить систему Аквината или восточную патристику? Соловьев отвечает решительным «нет». Здесь он и ставит вопрос: почему же ум человеческий так неудержимо в истории «отделяется от истины религиозного знания» даже под риском низвергнуться в пустоту и ничтожество бесплодного скептицизма. Объявить все новейшее развитие только «произвольным заблуждением», только «неким новым грехопадением», – это было бы слишком легким ответом. Нет, в самой традиционной теологии есть повод и основание для этого отпадения или отступления разума, – отступления временного, уверен Соловьев. Традиционная теология не включает эмпирического знания природы и не дает разуму творческого простора. «Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факт опыта, то она точно так же не может определяться, как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и

другим, и третьим». Задача синтеза именно в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой, и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии».

Очень характерно, что уже в самые последние годы Соловьев продолжал понимать пророчество, что Евангелие будет проповедано по всей земле в том смысле, что Истина будет явлена миру с такой очевидностью, при которой станет неизбежным: либо сознательно ее принять или также сознательно ее отвергнуть. Вопрос должен быть и будет сведен к такой окончательной и безусловной форме выражения, чтобы он мог быть разрешен частным и волевым актом или определенным решением каждого самого за себя, абсолютно моральным или абсолютно имморальным. «Пока еще христианское учение не достигло подобной ясности, и предстоит установить христианскую философию, без чего проповедование Евангелия не может быть осуществлено» (из письма к Е.Тавернье, 1896).

То был возврат к метафизике, тем самым и возврат к догматам. Это была и реакция против всякого психологизма, пиетизма, морализма. Соловьев стремился пробудить мысль, прежде всего, – будил умственную совесть. То был возврат к вере через разум. *Intelligo, ut credam*.

Соловьев был утопическим оптимистом в своих исторических ожиданиях. «Нежданное сбудется скоро». Под конец жизни он был захвачен острой апокалиптической тревогой, предчувствием конца. Но с новым чувством по-прежнему ждал: сбудется скоро.

Творческий путь Соловьева был очень неровен, извилист, даже изломан. То был путь борений, не прямого развития, – путь увлечений и отречений, смена вспышек и разочарований. В разные эпохи своей жизни Соловьев очень по-разному понимал и представлял смысл своего собственного философского дела.

Кризис неверия разрешился в ранней молодости не возвращением к христианству, но обращением в философский

пессимизм, в веру Шопенгауэра и Э. ф. Гартмана (срв. влияние Шопенгауэра у Тургенева и особенно у Фета). К «историческому» христианству Соловьев в это время относился скорее отрицательно, и всяким «катехизисам» противопоставлял «истинное» христианство будущего, которое еще нужно раскрыть. В эти годы, под двойным влиянием новейшего пессимизма и платонизма, Соловьев склонялся к тому, что впоследствии сам называл «отрешенным идеализмом». Он стремился тогда силой проповеди убеждать в ничтожестве мира сего, силой разумного убеждения погашать эту слепую жажду посюстороннего существования. Волю к жизни нужно погасить, этот мир уничтожить. Теоретически его призрачность уже разоблачена, в свете философского идеализма, – «мир веществен лишь в обмане». И этот призрак рассеется некогда без следа. То будет апокатастасис, не нирвана, – явление мира духов. И когда свою юношескую диссертацию о «Кризисе западной философии» Соловьев заключал провозглашением совпадения и согласия древних «созерцаний Востока» и новейшего «умозрения Запада», он говорил не о философском «оправдании» христианства, но именно о пессимизме. От сильного влияния Шопенгауэра до конца Соловьев так никогда и не освободился. К этому присоединялось увлечение духовидением и медиумизмом.

Правда, очень скоро Соловьев перешел к высшему синтезу, к «абсолютному» идеализму Шеллинга и Гегеля, с его замыслом «оправдать» мир и в явлении. В том ведь и был пафос этих великих идеалистических систем, чтобы увидеть и показать все существующее *sub specie aeternitatis*, т. е. именно под знаком абсолютного обоснования, иначе сказать – логической необходимости.

Так именно и определяет Соловьев задачу метафизики. «Эта задача, очевидно, сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира Божественной сущности». И через такое «выведение» самое «условное» становится непременно.

Без «достаточного осознания» ведь ничего случиться не может. Всякое явление должно быть «хорошо обосновано», так как иначе оно и не могло бы вовсе случиться. И раз уж что случается, то значит не могло не случиться. Именно «случайного» вообще не бывает.

У Соловьева этот пафос абсолютного обоснования был всегда очень острым. Он прямо и учил о п р е д о п р е д е л е н и и . С этим связано у него такое странное нечувствие зла, до самых последних лет жизни. Его раннее мировоззрение с правом можно назвать «розовым христианством», это была очень благополучная утопия прогресса, – «христианство без Антихриста» (по остроумному выражению А. С. Волжского). Вся первая «система» Соловьева построена из предпосылок метафизического оптимизма. В его мировоззрении, странным образом, совсем не было трагических мотивов, несмотря на все его увлечение философским пессимизмом. Это метафизическое благодушие всего более определяется органическим мироощущением, – восприятием мира как «органического целого», в котором все соразмерено и сопринадлежно (срв. его учение о Мировой душе, близкое и к Шеллингу). И тогда весь мировой процесс есть р а з в и т и е (кстати заметить, Соловьев был убежденным дарвинистом, не только трансформистом⁶⁹ вообще).

Зло, в восприятии Соловьева, есть только разлад, беспорядок, хаос. Иначе сказать, дезорганизованность бытия. Потому и преодоление зла сводится к реорганизации или просто о р г а н и з а ц и и мира.

И это совершается уже силой самого естественного развития. «На темной основе разлада и хаоса невидимая сила выводит светлые нити всеобщей жизни и слаживает разрозненные черты вселенной в стройные образы».

Это есть сразу и логическая, и эстетическая завершенность или полнота, – к о с м о с , эта «темного хаоса светлая дочь», по поэтическому слову самого Соловьева.

В органическом целом ведь не может быть лишних элементов. Это значит, что нет и недолжных элементов. Зло коренится только в их распорядке, т. е. в непорядке или беспорядке.

Тем самым зло неустойчиво. «Разрозненное, бессмысленное бытие существ есть только их ложное положение, призрачное и преходящее».

Источник зла и саму его энергию Соловьев верно усматривал в эгоизме, в этом стремлении разъединиться, обособиться, замкнуться в себе и от других, – «это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других». Но, во-первых, это стремление к расчуждению невыполнимо, неосуществимо, – «невольное влечение единыщей силы» всегда сильнее (срв. уже закон всемирного тяготения, образующего естественную солидарность мира). Смысл всегда и непременно торжествует над бессмыслицей. У Соловьева эта неизбежность явно преувеличена, получает характер натуральной необходимости. Ибо, во-вторых, само расчуждение вводится в этот процесс самораскрытия смысла как его необходимая предпосылка. «Зачем в мировой жизни эти труды и усилия? Зачем природа должна испытывать муки рождения, и зачем прежде, чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? Зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами?».

Вот на это космическое зло, на это безобразие в природе Соловьев и обращает свое внимание прежде всего. И на свой риторический вопрос он отвечает «одним словом», выражающим нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, – «это слово есть свобода». Однако вряд ли здесь не только именно одно слово.

«Для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны стоять на своем, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведенная

коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом».

Зло есть точно некий выкуп свободы. Падение мировой души есть путь к ее свободному восстановлению. «И цель достигнута заранее, победа предваряет бой». Падшая природа, тот мир, который «во зле лежит», есть для Соловьева «только другое, недолжное, взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного», только «перестановка известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном...» Существующее отлично от должного «только по положению».

Именно отсюда этот замысел всеобщего синтеза, вселенского примирения или восстановления через новую перестановку. У Соловьева было это удивительное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам.

То не было для Соловьева только убеждением рассудка. У Соловьева был живой мистический опыт. В эти ранние годы то был всего скорее опыт спекулятивной теософии. Романтика, Якоб Бёме и его продолжатели, и даже Парацельс и Сведенборг, – вот тот мистический или теософский круг, в котором выращивалось первое мировоззрение Соловьева. Вскоре прибавилось изучение гностиков и каббалы. Именно в эти ранние годы и были продуманы и даже написаны все главные философские книги Соловьева (только «Оправдание Добра» да статьи по «теоретической философии» относятся к поздним годам). В «Чтениях о Богочеловечестве» (и во французской книге) Соловьев очень близок к Шеллингу, в основной интуиции и в частных дедукциях; в «Критике отвлеченных начал» сильно чувствуется влияние Гартмана и Шопенгауэра, – и всегда сказывается влияние Гегеля и его методы.

В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта. Это касается, прежде всего, и его основной концепции, его учения о Софии. Соло-

вьев и впоследствии так всегда и оставался в этом душном и тесном кругу теософии и гностицизма, В 90-х годах, после крушения своих унионально-утопических надежд и расчетов, Соловьев вторично переживал очень острый рецидив этого мечтательного гностицизма. Это был, кажется, самый темный период в его жизни, «обморок духовный», соблазн эротической магией, время гнилой и черной страсти. Но все же то был уже рецидив. Во всяком случае, с неоплатонизмом и с новой немецкой мистикой Соловьев всегда был связан больше и теснее, чем с опытом Великой Церкви и с католической мистикой. Особенно характерно, что у Соловьева вовсе не было литургической чуткости. Церковь он воспринимал скорее в элементах схоластики и каноники, еще и в плане «христианской политики», – всего меньше в плане мистическом, всего меньше – на глубинах таинственных и духовных. У него бывали видения, непостижные уму (срв. его «Три свидания» и всю его мистическую лирику вообще). Но именно в них, в этих загадочных «встречах» и видениях «Вечной Женственности», Соловьев и был всего дальше от Церкви.

Именно соборность Церкви оставалась для Соловьева мистически закрытой. Он слишком был связан с протестантизмом через философию, через немецкий идеализм и мистику. Он всегда не на церковно-исторической магистрали, а на каком-то мистическом окольном пути.

Конечно, историю древней Церкви и Святых отцов Соловьев достаточно знал и изучал, – Mansi читал он, кажется, больше, чем Migne'я. Но и здесь его лично привлекали всего больше именно гностики (Валентина он считал одним из самых великих в истории мысли, особенно его учение о материи), еще и Филон, влияние которого всегда чувствуется у Соловьева при толковании Ветхого Завета (и в «Истории теократии»). Дальше Оригена, во всяком случае, Соловьев так и не пошел, хотя Оригеновский «универсализм», после сильного им увлечения, он и отвергнул. В известном смысле Соловьев так и остался в доникейской эпохе, в доникейском богословии, с его пропедевтической проблематикой. Станным образом, о Богочеловечестве

Соловьев говорит много больше, чем о Богочеловеке, – и образ Спасителя остается в его системе только бледной тенью. Именно христологические главы в «Чтениях о Богочеловечестве» совсем неразвиты. Это удивляло и смущало даже Розанова.

У Соловьева поражает именно эта странная невосприимчивость или невнимание к мистическим святыням Церкви, равно Восточной и Западной. Мистика света Фаворского также остается вне его кругозора, как и Тереза Испанская или Poverello из Ассизи. В его французской книге о «Вселенской Церкви» всего меньше трезвой «католической» церковности, вместо того – теософские дедукции догматов. Сближать Соловьева с блаженным Августином нет действительных поводов и оснований. Нет и поводов предполагать, что к Римской церкви мистически привлекало его почитание Пречистой Девы, *theologia Mariana*. В его творчестве это совсем не чувствуется, не чувствуется и в лирике, – перевод «литаний» из Петрарки еще ничего не доказывает.

Очень характерно, что раскрывая в «Чтениях о Богочеловечестве» свое учение о Троичности, Соловьев оговаривает, что не учитывает тех частных, которые встречаются у отдельных мыслителей, у Филона или Плотина, у Оригена или Григория Богослова, – в существенном и основном учение у них одно. «В самом деле, оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрательном содержании его идеи, а в ее личном воплощении». Соловьев точно возвращается вспять к тому месту, с которого апологетам II века Сократ и Гераклит представлялись «своими», казались «х р и с т и а н а м и д о Х р и с т а» (Соловьев именно этими словами определяет роль Филона и Плотина). «Положительные факты», к тому же, Соловьев сразу же осложняет спекулятивным толкованием. Богочеловечество в «вечном мире» осуществлено от начала, и Воплощение есть только некое проявление этого вечного единства в мире вещественности и бытия. Воплощение Слова, в таком толковании, есть только нисхождение вечного Христа в поток явлений. «В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный

центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданиями во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, т. е. свое внутреннее единство с Богом и природой, – то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен был низойти в тот же поток явлений, должен был подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент, – в полноту времен.

Это напоминает Оригена, но бледнее, чем у него, и без того личного чувства, которым у Оригена так согрето все построение (срв. учение Соловьева об «универсальном или абсолютном человеке» или «всечеловеческом организме», как о «вечном теле Божием»). От церковного догмата Соловьев, во всяком случае, далеко отходит.

Во всех его построениях силен привкус символического иллюзионизма. Символическое толкование событий и лиц у Соловьева не столько повышает ценность и значимость этих чувственных знаков, через соотнесение их к горним реальностям, сколько, напротив, обесценивает их, обращая в какую-то прозрачную тень, – точно новое доказательство ничтожества всего земнородного. В истории лишь показываются, экспонируются бледные образы или подобию от вечных вещей.

Таков и был символизм или аллегоризм у Филона и Оригена.

В этом «иллюзионизме» коренится источник всех утопических неудач Соловьева, источник всех его личных разочарований и отречений.

Оригинальным мыслителем, правду сказать, Соловьев не был. Но он был мыслитель необыкновенно чуткий. Всегда оставался он только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и неоплатоников и кончая немецким идеализмом. И у него был великий и редкий платонический дар – трогать мысль.

Научиться методу у Соловьева невозможно, но от него можно загореться вдохновением. Он действительно су-

мел показать исторические «дела» философии, сумел вовлечь русское сознание в этот суровый искус философского раздумья. Все его делание было действенным и подлинным откликом на религиозное томление и тревогу его века, на весь этот религиозный ропот и сомнение. То был действительно некий духовный подвиг.

И во всем духовном складе Соловьева так много рыцарства и благородства, если и не героизма. Очень убеждает и само его стремление от христианского слова к христианскому делу.

В разные эпохи Соловьев совсем по-разному строил практические схемы. Впрочем, в них по существу гораздо больше неизменного, чем то кажется при наблюдении со стороны. От славянофилов он унаследовал убеждение, что историческая инициатива и решающее влияние перешли от Запада к России. Недолго мечтал он о вселенском призвании Православной Церкви, но гораздо тверже веровал в универсальное призвание Русского Царя. Ведь русскую иерархию Соловьев упрекал в отказе и забвении о своем общественном призвании, «чтобы проводить и осуществлять в обществе человеческом новую духовную жизнь, открывшуюся в христианстве». И, прежде всего, Церковь должна восстановить или вновь обрести свою свободу, в духе свободы и мира размежеваться с государством, в пределах неразложимой, но и свободной целостности исторического бытия. «Собор Русской Церкви должен торжественно исповедать, что истина Христа и Церковь Его не нуждаются в принудительном единстве форм и насильственной охране, и что евангельская заповедь любви и милосердия прежде всего обязательна для церковной власти». В особенности же Церковь должна вновь привлечь и притянуть к себе «лучших людей» из образованного общества, «отдаленных от истины христианской тем образом мертвенности и распада, который эта истина приняла в нынешней учащей Церкви».

Эти ожидания и пожелания Соловьева не сбылись и не сбывались. Но решающим толчком были для него мартовские события 1881 года⁷⁰. Вполне решительно и резко Соловьев

осуждал тогда насилие революции, и видел в нем ясное свидетельство ее бессилия, – подлинно сильным может быть только свободное добро. Но именно потому он и ждал, и требовал от Царства – простить. Это было его тогдашнее убеждение вообще. «Чтобы молитва не была языческим пустословием, необходима полная вера в силу Духа Божия, совершенная преданность всеблагой воле Божией, решительное отречение от всех внешних, вещественных, недостойных дела Божия средств и орудий» (см. уже в статье о «Духовной власти в России», 1880). Именно поэтому Соловьев и говорил о прощении. «Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, – веруя также, что русский народ в целости своей живет и движется духом Христовым, – веруя, наконец, что Царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, – я решился с публичной кафедры исповедать эту свою веру! Я сказал в конце речи, что настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет его власть на недостижимую высоту и на незыблемом основании утвердит Его державу. Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчеловеческую, и самым делом покажет божественное значение Царской власти, – покажет, что в Нем живет высшая духовная сила всего русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига» (из письма на имя Государя).

Подвиг совершен не был. Для Соловьева это было не только социально-политическим разочарованием. Это был для него, прежде всего, духовный или мистический шок. Он теряет веру или доверие к христианской искренности и серьезности действующих лиц. И тем не менее его вера во вселенское предназначение Русского царства так и осталась неизменной.

Важно подчеркнуть, – ведь именно эта вера была одной из главных предпосылок и его униональной утопии. Ведь под именем «соединения Церквей» Соловьев проповедовал некий вечный союз Римского архиерея с Русским Царем, – союз высших носителей двух величайшим даров: Царства и Священства. Без Русского царства и самое Папство не может осуществить своего теократического призвания. Ибо только в славянском элементе может Священство найти среду для своего окончательного воплощения. Здесь, очевидно, сказывалось увлечение Штрессмайером⁷¹.

То будет третья империя, – после Константина и Карла Великого. «После этих двух предварительных воплощений она ждет третьего и последнего воплощения своего». Это из предисловия к «La Russie et l'Eglise universelle». И там же о славянском царстве: «Ваше слово, о народы слова, это – вселенская теократия, истинная солидарность всех наций и всех классов, – христианство, осуществленное в общественной жизни, – политика, ставшая христианской; это – свобода для всех угнетенных, покровительство для всех слабых; это – социальная справедливость и добрый христианский мир». Это и есть «правда социализма», развернутая теперь в «теократический» синтез.

На тему об «Империи» Соловьев упоминает Тютчева и Данте. И с этим скрещивается влияние хорватских впечатлений, особенно же влияние епископа Штрессмайера. В другом месте Соловьев прямо называл славянство и Россию «новым домом Давидовым в христианском мире». Теократическую миссию и призвание славянства он описывал по Ветхому Завету.

В синтезе Соловьева был еще и третий момент, – служение пророка. В ранних схемах у Соловьева был очень ярко выражен этот типический мотив романтики, – искусство как «теургия»⁷². И с этим связан образ вдохновенного поэта, художника, – творца. «Великое и таинственное искусство, вводящее все существующее в форму красоты», это был для Соловьева последний, завершающий и высший, момент искомого синтеза. «Полная же истина мира – в живом его единстве, как одухотворенного и богоносного тела».

В таинствах Церкви Соловьев видел преображение этой естественной «теургии», так что «цельная эстетика» и должна была быть, по его замыслу, именно философией христианских таинств («там будет о семи таинствах, под влиянием которых, после примирения Церквей, весь мир переродится не только нравственно, но физически и эстетически», передает Леонтьев предположения Соловьева о недописанной части «Критики отвлеченных начал»). И вот «теургический» момент органически вводится в состав теократического синтеза. Преображение или одухотворение самой видимой природы есть задача и будет достижением «свободной теократии».

Под библейским влиянием у Соловьева вычерчивается в мысли образ пророка. Это есть высшая и самая синтетическая власть, «как полнейшее выражение богочеловеческого сочетания, как настоящее орудие Грядущего Бога». В пророческом служении Соловьев всегда подразумевал и «теургический» мотив.

Так слагалась у него эта трехчленная схема «вселенской теократии», в которой тройственность властей соответствует троякому измерению времени, – прошедшему, настоящему и будущему. И все эти времена объединяются в некой таинственной современности. Уже в 80-х годах Соловьев развил свой «теократический» замысел в связную систему. Но в своих предпосылках этот замысел понятен из утопического духа 70-х годов, когда он и сложился в сознании Соловьева.

12. В этой связи нужно назвать еще одно имя, очень значительное и очень обособленное, – имя Н. Ф. Федорова (1828–1903)⁷³.

При жизни его, как мыслителя, знали немногие, за пределами узкого круга его личных приверженцев. Правда, он был в общении и с Достоевским, и с Соловьевым, и с Львом Толстым, и умел их вовлекать в диалектику своих идей. Влияние Федорова на Соловьева особенно чувствуется в 90-е годы. Мотивы Федорова легко распознать в замысле «Братьев Карамазовых» (тема отцеубийства, как греха по преимуществу,

в противоположении мысли Федорова о воскрешении предков, и некоторые другие мотивы). Однако только после смерти Федорова впервые были изданы его рукописи, и то «не для продажи».

Федоров не был писателем, даже для самого себя записывать свои мысли он начал сравнительно поздно, и все его произведения входят в литературный оборот очень не скоро после написания. Понять его всего легче в перспективах его эпохи, в мечтательной и утопической обстановке 70-х годов. Федоров был одиноким мыслителем. Он много и настойчиво говорил о «соборности». Но сам он был человек уединенный. И эта уединенность, это духовное одиночество принадлежит к самому интимному строю его мысли. В учениях Федорова и в самой его личности было очень много от XVIII века. Он архаичен в своем опыте и мировоззрении, у него каким-то странным образом оживает весь этот слишком благодушный, невозмутимый и счастливый оптимизм Просвещения. В этом отношении Федоров психологически напоминает Льва Толстого, как бы они ни расходились в своих взглядах.

Федоров был мыслитель острый и тонкий. Он умел вскрывать подлинные апории и ставить решительные вопросы. Но в его ответах всегда меньше, чем в вопросах, — есть в них всегда какая-то рассудочная упрощенность. Это был мечтатель, — у него мечты всегда больше, чем прозрения. Да, конечно, он всегда возражал против отвлеченной теории, и сам притягивал строить философию дела, философию проективную. Но именно в этом его «проективизме» мечтательство и сказывается всего острее. Одинокая мечта об общем деле, — вот основной паралогизм философии Федорова.

И со своим «проектом» он точно приступает к действительности извне как с неким предписанием, и с предписанием гетерономным⁷⁴. Это очень напоминает законодателя и благодетеля в духе XVIII века.

Всего менее можно сближать Федорова с почвенничеством. Федоров был натуралистом в своей метафизике, вся его концепция выполнена в категориях природного бытия. Но сам

он был беспочвенным, был мечтателем о почве. Подлинная «власть земли» у него совсем и не чувствуется.

Федоров прожил всю жизнь, точно был и не от мира его. Не потому так случилось, что в предвосхищении он уже восходил в горние миры, и не потому, что уходил подвизаться хотя бы и во внутреннюю пустыню. Нет, именно в этом мире он только отгораживался, огораживал себя мечтой или идеей.

Он вел суровую жизнь. Но его скорее следует назвать абстинентом, чем подвижником, и древних киников его бедность напоминает больше, чем Франциска Ассизского. Он именно воздерживается, уклоняется, сторонится, но не подвизается. И в его мечтательном «проективизме» очень силен привкус «неделания» и сама его скромность или бедность есть своеобразный вид неделания, — он выступает из существующего порядка.

Он предлагает свое особенное дело. Очень удачно один из критиков говорил о прельщении трезвостью в мировоззрении Федорова.

Словесно Федоров как будто в церковности и в Православии. Но это только условный исторический язык. У Федорова совсем не было интуиции «новой твари» во Христе, он не чувствовал, что Христос есть «потрясение» для природного порядка и ритмов. О Христе он говорит очень редко, мало и неясно, в каких-то бледных и неубедительных словах. Строго говоря, у Федорова нет никакой христологии вовсе.

В его «проектах» нет вовсе потусторонности, есть прямое нечувствие преобразования. Строго говоря, у Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это — тема о смерти. И этот замысел — воскрешение мертвых. И вот в том, что Федоров говорит о смерти и воскресении, поражает его нечувствие. Странно сказать, но в смерти он не чувствовал тайны не почувствовал в ней темного жала греха. Для Федорова то была скорее загадка, чем тайна, и неправда больше, чем грех. И эту загадку смерти он почти что исчерпывает в пределах морали и евгеники. «Воскрешение предков», восстановление родовой полноты и цельности, восстановление естественного и психологического

братства, – этим и исчерпывается для него духовная сторона победы над смертью. В природе «воскрешение» означает только переключение и обращение энергии, означает разумную регуляцию процессов. Сам Федоров подчеркивал, что ничего «мистического» здесь нет и быть не должно. И всеобщее Воскресение он представляет себе как некое возвращение к здешней жизни, только в восстановленной полноте рода.

Нечувствие греха (только «недомыслие!») искажало для Федорова все перспективы. Он не мог вместить в свою систему и осмыслить само понятие спасения, – «спасаться», собственно, было не от чего.

У человека есть только один действительный враг, с которым Федоров и призывал бороться, предполагая, что у человека есть силы этого врага побороть, – это – природа или смерть. И это враг только временный.

Природа слепа и в этой своей слепоте губительна и смертоносна. Но стихия сильна, пока не обуздана. Сильна, пока не силен человек, пока он не прозреет. И человек сильнее природы, и он призван овладеть природой, обуздать и обратить в покорное орудие смысла и разума. Тогда и смерть прекратится.

«Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою. В нас она достигает совершенства или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит».

Так природа становится и достигает исполнения в труде и делании человека. Человек не досоздан природой, и сам должен и саму природу досоздать. Он должен внести в природу разум.

В мировоззрении Федорова самым неясным оказывается учение о человеке. Интересует Федорова, собственно, только судьба человеческого тела. И ведь именно через тело человек и срашен с природой. Но остается совсем неясно, какова же судьба души?.. Остается и то неясным, что же есть смерть? Остается неясным, кто умирает и кто воскресает, – тело или человек?

О загробной жизни умерших Федоров едва упоминает. Он говорит больше об их могилах, об их могильном прахе. И

весь феномен смерти в изображении Федорова сводится собственно к тому, что поколения вытесняют одно другое, что слишком коротки сроки жизни, и вся совокупность человеческих поколений не может осуществиться сразу. Смерть в его понимании есть только натуральный изъян, недоразвитость природы и мира. «Нет смерти вечной, а устранение смерти временной – наше дело и наша задача». Потому и врачевание против смерти предлагается натуральное, в пределах природы, силами человека и природы, без всякого трансцензуса, без благодати. «Нужно еще прибавить, что воскрешение, о котором здесь говорится, есть не мистическое, не чудо, а естественное следствие успешного познания совокупными силами всех людей слепой, смертоносной силы природы».

Федоров настойчиво подчеркивает эквивалентность этого естественного восстановления.

В изображении «дисгармоний человеческой природы» Федоров странным образом напоминает Мечникова. Оба решают один и тот же вопрос. У Мечникова, может быть, даже больше тревоги, больше «пессимизма» в начале, и больше заботы или внимания к индивидуальной судьбе. Федоров мало интересуется судьбой отдельной особи или организма о себе. И в воскрешенном мире его интересует не столько полнота лиц, сколько именно полнота поколений, – осуществленная или восстановленная целостность рода.

Учение о человеческой личности у Федорова совсем не развито. Индивид остается и должен быть только органом рода. Потому и среди чувств человеческих выше всего Федоров ценит привязанности и связи кровные, «родственные». В таком же смысле толкует Федоров и самое учение о Святой Троице.

Разгадку смерти Федоров ищет на путях какой-то человеческой биотехники. И характерно, что органическим процессам он противопоставляет технические, естественной силе рождения – человеческий труд и расчет. В природе Федоров не видит и не признает никакого смысла, ни целей,

ни красоты. Мир есть хаос и стихия, потому в нем и нет мира. Смысл в мир привносится только трудом, – не творчеством.

Жизненному порыву Федоров противопоставляет трудовой проект, – своего рода некую космическую многолетку. Человек для Федорова есть, прежде всего, техник, почти что механик природы, распорядитель и распределитель. И высший образ действия для него – регуляция. Разум должен согласить и сочетать хаотические движения и процессы мира, внести в них разумную закономерность. Метеорическая регуляция для начала, и в будущем – управление движениями самой земли. Мы должны стать небесными механиками в прямом смысле, покорить сознанию космос. «Когда этот вопрос будет разрешен, тогда впервые в небесном пространстве явится звезда или планета, управляемая сознанием и волею». В том и видит Федоров язву грехопадения, что человек потерял свою космическую власть и мощь. И в человеке ослепла самая природа.

Главное же в том, чтобы возратить или возстановить свою власть над собственным телом.

Человек «должен вновь овладеть своим телом изнутри, – должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которые разлагается человеческое существо». И это умение «воспроизводить себя» предполагает соответственную власть и над всяким человеческим телом, над материей вообще, «познание и управление» всеми молекулами и атомами внешнего мира, – ибо весь мир есть прах предков. Извлекать частицы умерших тел придется из сидерических далей⁷⁵, из теллурических⁷⁶ глубин.

Для Федорова здесь вопрос стоит именно о собирании и сочетании частиц, о складывании разложившегося («сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине»).

Он и вообще хочет космический организм перестроить или обратить в механизм. И ожидает, что от такого обращения и рационализации мир оживет и воскреснет, станет бессмертным. «Обращая влияние земной массы в сознательный

труд, объединенный род человеческий даст земной силе, управляемой разумом и чувством, следовательно силе живоносной, преобладание над слепыми силами других небесных тел и соединит их в одном живоносном деле воскресения».

Тогда и откроется «т р у д о в о й р а й». Сила – от знания и от сознания. Сила – от разума. Смерть от природы, жизнь от сознания, сознания человеческого. И воскрешение есть дело человеческое, дело науки и дело искусства. Воскрешаются умершие естественными силами, теми же силами природы, только повороченными к новым целям. «Человек ни уничтожить, ни создать ничего не может, а может лишь превращать и воссоздавать».

Федоров имел в виду, прежде всего, обращение естественной и стихийной силы рождения, «превращение рождения в воскрешение», использование эротической энергии рождающего пола для восстановления родовой полноты. К рождению Федоров относится с брезгливой стыдливостью и гнушением. «Природному размножению в христианстве соответствует, в отрицательном смысле, – целомудрие, т. е. отрицание рождения, а в положительном – всеобщее воскрешение, т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение и из праха, произведенного разрушительной борьбой, прежде живших поколений».

В этом странном религиозно-техническом проекте хозяйство, техника, магия, эротика, искусство сочетаются в некий прелестный и жуткий синтез. И Соловьев имел повод спросить, не будет ли это «о ж и в л е н и е м т р у п о в»? Есть у Федорова несомненный привкус какой-то некромантии.

И нужно еще раз подчеркнуть: Федоров всегда предпочитает сделанное – рожденному, и искусственное естественному. Своеобразие религиозного построения Федорова не в том, что созерцательному или аскетическому христианству он противопоставляет «деятельное».

Он идет много дальше. Божественному действию он противопоставляет человеческое. Он благодати

противопоставляет труд. Одно вместо другого. Мир замкнут в себе.

«Знанием вещества и его сил восстановленные, прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь. Земля станет первой звездой на небе, движимой не слепой силой падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. Все будет родное, а не чужое. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда».

С этим гуманистическим активизмом у Федорова связано условное понимание эсхатологических пророчеств Библии, как предупреждений и предостережений, обращенных педагогически к воображению и воле людей. Они говорят только о том, что случилось бы под условием человеческого неделания. И для Федорова это, все-таки, только некий *casus irrealis*.

Любопытно, что «трансцендентное» воскрешение силой Божией по Федорову приравнивается «воскресению суда», воскресению гнева. В жизнь воскреснуть человек должен и может только собственной или естественной силой. Федоров вдается в исключительность самого крайнего оптимистического пелагианства. Догмат Богочеловечества в системе Федорова совсем не раскрыт. «Религия» Федорова есть религия человеческого. Это – своеобразный «культ предков», – так настаивает сам Федоров. И «религия всеобщего приятия», – опять его собственное определение.

Учение Федорова есть своеобразная форма религиозного позитивизма, утонченная форма «позитивной религии». И, строго говоря, ничто не изменится, если в нем умалчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают).

Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, «в большинстве своих предположений», не было христианским вовсе, и с христианским откровением и опытом

резко разногласит. И это скорее идеология, чем действительная вера. «Христос есть воскреситель и христианство есть воскресение; завершением служения Христа было восхождение Лазаря». Это не случайная обмолвка. Христос и был для Федорова только величайшим чудотворцем, которому духи и стихии повинуются. Таинство Креста оставалось для него закрытым, — «и самая крестная казнь, и смерть Христа были лишь бессильным мщением врагов восхождения и врагов Воскресителя». Вифания, где воскрешен был Лазарь, для Федорова выше Назарета, и Вифлеема, и самого Иерусалима.

У Федорова остается одно прикладное христианство без основного. Его «проект» нисколько не выводит за пределы «слишком человеческого». И не в христианском Откровении источник его вдохновений. Федоров исходит из других преданий и традиций. Он строит какое-то «новое христианство». Его историческая память своеобразно сужена. Он строит именно нечто новое.

И очень характерно, что у Федорова оказывается неожиданно много точек близости и соприкосновения с «Позитивной Политикой» Огюста Конта⁷⁷. Можно думать, не случайно и Влад. Соловьев взялся вновь за чтение Конта в 90-е годы, когда влияние Федорова на его мысль сказывалось так очевидно. В известной его статье о Конте нетрудно распознать прямые намеки на Федорова.

Соловьев выделяет у Конта мотив воскресения. «Конт не высказывает прямо этой мысли, но кто с добросовестным вниманием прочтет все четыре тома его *Politique positive*, тот должен будет признаться, что никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт». И, кстати заметить, вряд ли случайно Соловьев называет здесь воскресение «задачей».

Мысль Конта действительно всегда обращена или поворочена к предкам. И «позитивный культ» есть именно культ предков, прежде всего. О погребении и о кладбище Конт

размышлял с таким же вниманием и настойчивостью, как и Федоров. Общественный культ в «религии человечества» и прикрепляется к священным некрополям.

Прямо Конт говорит только об «идеальном воскресении», – в памяти или вечном памятовании, в культе умерших, всего больше – в единодушии и единомыслии сменяющих поколений с отошедшими. Но подразумевает он при этом нечто большее. Он думает все время об оживляющей силе любви.

«Великое Существо» и состоит прежде всего из усопших, из предков. И через них Великое Существо и действует в истории еще становящегося человечества. Усопшие властвуют над живыми тройной силой примера, давности, предания. И ряд предков важнее толпы современников. В том залог поступания, чтобы власть усопших усиливалась. Непрерывность в предании и времени даже важнее солидарности или согласия среди живущих.

У Конта очень силен этот пафос исторической «непрерывности», потребность интегрировать всю полноту пережитой истории в действительное единство. В позитивном «культе предков», в этой «идеализации» и «адорации» отошедших сказывается самая острая потребность встретиться и быть с умершими, как с живыми, – потребность преодолеть этот тягостный разрыв между сменяющимися поколениями, остановить мгновение, остановить само время. И последнее «таинство» позитивного культа есть обряд «включения» или «инкорпорации», т. е. торжественного причтения усопших к благородному сонму предков, к составу «Человечества».

С Контом у Федорова прежде всего тема общая. И тот же дух притязаемой «научности», такой же натурализм или «физицизм». Федоров идет дальше Конта, у него много своего. Но «тип» мировоззрения у них одинаковый.

Есть и другие точки схождения между ними. Теория брака у Конта очень напоминает замысел Федорова «обращать» эротическую энергию, и еще больше напоминает Конта Соловьев (разумею его «Смысл любви»). Мысль Федорова организовать в постоянный «Вселенский собор» представителей духовен-

ства, науки и искусства имеет много параллелей в проектах Конта и еще Сен-Симона.

Много общего у Федорова и с Фурье, с его «мистическим позитивизмом», где так причудливо перемешаны мотивы Дидро и Ретифа. Роднит их греза о возрождении природы и воскресе-нии умерших, притом именно через сознательную регуляцию природы. И, подобно Фурье, Федоров ставил и положительно решал «небесно переселенческий вопрос», – «вознесение вос-крешенных поколений на небесные миры или земли, которые и будут... воссозидаемы и управляемы вознесенными на них поколениями воскрешенных». Но на тему о «родстве» Федоров с Фурье резко расходится.

Мировоззрение Федорова сложилось под французскими влияниями, немецкой философии он не любил. Из французского утопизма отчасти у него и сам пафос социального строи-тельства и «дела». И все его размышления о «неродственном» состоянии мира очень близко напоминают учения француз-ских позитивистов и социалистов об «анархии» (у Ог. Конта), об оскудении «братства» (у Сен-Симона), о «раздроблении» жизни (у Фурье). Самоутверждению личности во всех этих системах противопоставляется начало общения и братства, на-чало согласия и совместного труда. Роднит с ними Федорова и его пафос родовой полноты и цельности, – под другими имена-ми он говорит всегда именно о «Человечестве». В частности, у самого Фурье и в фурьеризме были очень сильные связи с дав-ней магической традицией. Эти магические традиции вновь оживают и у Федорова.

Он и остается до конца в этом безысходном кругу магиче-ского и технического натурализма, этого чудотворчества разума и сознания («психократия»). В его мировоззрении не остается места для свободного вдохновения и творчества, нет места и для умного делания, для духовной жизни и молитвенных восхожде-ний. О таинствах говорит он как-то двояко. И магия «всеобщего предприятия» для него реальнее Святейшей Евхаристии.

Все мировоззрение Федорова поражено неисцельным практицизмом, под именем «трудового сознания» он пропо-

ведует самый насильнический утилитаризм. Личность подчиняется «проекту». Он и сам проговаривается о «тягле» своего принудительного религиозно-магического «проекта». Под именем свободы он разумеет тоже только труд, – своими руками. В системе Федорова душно, сколько бы он ни говорил о небесных просторах и переселениях по звездам. В ней чувствуется зачарованность смертью.

У Федорова много ярких и немало верных мыслей, и много чутких догадок и наблюдений. Это был больше упрямый, чем смелый мыслитель. В критике и в своих исканиях Федоров часто бывает прав. И прежде всего, был он прав в этом требовании «делового слова» в этой жажде христианского дела. Но и эта правда изнутри обессилена гуманистической самоуверенностью.

«Дело» он измыслил себе соблазнительное и напрасное. И «блеск мечты не есть пламень благодати».

13 Религиозный возврат был вместе и философским пробуждением. Это – очень характерный и значительный факт русского недавнего развития. Далеко не всегда то бывало возвращение к истинной вере, не всегда в Церковь, даже не всегда и в христианство. Иногда то бывало только искание и тревога. Томления было больше, чем верности.

Однако, во всяком случае, предельные вопросы бытия и действия с какой-то неудержимой силой двигались тогда в поле сердечного и умного внимания. Это мы узнаем теперь по письмам, дневникам, воспоминаниям людей тех поколений. Это сказывалось и в литературе, в лирике. Достаточно назвать имя Льва Толстого (срв. его «Исповедь»)...

Влад. Соловьев не был одинок в своей борьбе за философию. В ряд с ним нужно поставить немало других и значительных имен. Чичерин, Кавелин, П. Бакунин, Страхов, Дебольский, Козлов, Лопатин, братья Трубецкие. По-разному, и часто в споре, они все делали одно и то же нераздельное философское дело.

То были опыты творческого усвоения, претворения и преодоления великих исторических систем филофии, не-

мецкого идеализма, прежде всего, отчасти, и философского спиритуализма, в типе Лейбница, и даже утопического позитивизма (срв. влияние Фурье у Козлова). Это была отличная школа мысли, и в ней закалилась не только сила, но и смелость русского умозрения.

И настойчивая философская проповедь преодолела, наконец, и общественное равнодушие, противление и упрямство. В 80-х годах эта проповедь становится совсем открытой и получает размах почти что общественного движения. В этом отношении особенно показательна история Московского Психологического общества и образ его долголетнего председателя, Н. Я. Грота. Его удачно называли в некрологах «философским скитальцем». Он так и прожил всю жизнь в смене мировоззрений, в тревоге и почти суете около этих предельных вопросов. Но у него была несравненная искренность бескорыстного искателя.

Очень интересно пересматривать, год за годом, эти желтоватые книжки «Вопросов философии и психологии», журнала, издаваемого Психологическим обществом (с 1891 г.), и в них перечитывать также и протоколы собраний Общества. Внимательный читатель и по этим сухим, часто намеренно высушенным, отчетам сумеет проследить историю нарастающей мысли или философского пробуждения, историю этого сдвига или возврата к и д е а л и з м у.

Здесь Соловьев читал «Об упадке средневекового мировоззрения», и Лев Толстой – «Что такое искусство». Умозрительный прилив в конце прошлого века не был внезапным, он задолго подготовлялся в тиши. И к концу века философская среда уже сложилась. Философия становится темой общественного внимания. И в связи с этим новым подъемом оживает и интерес к родному философскому прошлому, к философскому родству.

Так начинается т р е т и й период в истории русской философии, скорее оборванный, чем замкнутый социальной катастрофой.

VII. ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА

1. Вопрос о церковных преобразованиях в «эпоху великих реформ» был поставлен одним из первых. Положительные программы очень расходились и не были ясными. Но существовавшего порядка никто уже не защищал и не оправдывал. И в требовании коренных изменений сходились люди очень разных настроений и направлений, — достаточно сопоставить имена А. Н. Муравьева, М. П. Погодина и М. Н. Каткова.

Общим было сознание «лжи церковной» и требование свободы и гласности...

Очень резко высказывался на эту тему Катков в докладной записке, поданной министру народного просвещения в 1858 году (напечатана она была только много позже). «Нельзя без грусти видеть, как в русской мысли постепенно усиливается равнодушие к интересам религии. Это следствие тех преград, которыми хотят насильственно отделять высшие интересы от живой мысли и живого слова образованного русского общества. Где возможно повторять только казенные и стереотипные фразы, там теряется доверие к религиозному чувству, там всякий поневоле совестится выражать его, и русский писатель никогда не посмеет говорить публике тоном такого религиозного убеждения, каким могут говорить писатели других стран. Эта насильственная недоступность, в которую поставлены у нас все интересы религии и Церкви, есть главная причина того бесплодия, которым поражена русская мысль и все наше образование».

Такой суровый отзыв были тогда готовы повторить очень многие, — славянофилы прежде других. И именно тема

свободы, внешней и внутренней, становится основной во всей славянофильской публицистике 60-х годов. Еще в 1855 году Конст. Аксаков писал в своей известной записке «О внутреннем состоянии России» о свободе. «Деятельность мысли, духовная свобода есть призвание человека. Если найдутся злонамеренные люди, которые захотят распространять вредные мысли, то найдутся люди благонамеренные, которые обличат их, уничтожат вред и тем доставят новое торжество и новую силу правде. Истина, действующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить в прах всякую ложь. А если истина не в силах сама защитить себя, то ее ничто защитить не может. Но не верить в победоносную силу истины – значило бы не верить в истину. Это безбожие своего рода: ибо Бог есть истина».

К. Аксаков говорит: «Истина, действующая свободно, всегда достаточно сильна». Он подразумевает большее: только в свободе истины и есть сила. И это требование свободы у славянофилов рождалось от твердости в вере. Недоверие же и страх рождается в сомнении и неверии. Скепсис не может стать источником творческих вдохновений. Вся сила тогдашней эпохи была именно в этой вере, почти доверчивости или оптимизме, – какой бы наивной ни казалась эта доверчивость. И дело было тогда не в одних только настроениях или неопределенных «требованиях». Определенные пожелания были заявлены от начала. В этом отношении очень характерны записки А. Н. Муравьева «О стеснительном положении Синодального действования» и о необходимых преобразованиях, составленные в 1856 и 1857 гг. С ним соглашался Григорий, тогда уже митрополит Новгородский, и в особенности Иннокентий Вениаминов, тогда епископ Камчатский, а позже митрополит Московский, преемник Филарета (его назначение в Москву и приписывали внушениям Муравьева), – его переписка с Муравьевым очень интересна...

Муравьев говорил о формализме и бедности, о бюрократическом духе в архиерейском и консисторском управлении, о

засилии светской власти. Необходимо восстановить свободу и соборность, самостоятельность в Церкви, – необходимо как по мотивам каноническим, так и по практическим побуждениям. Ибо связанная истина бессильна.

Филарет Московский нашел выводы Муравьева слишком резкими и поспешными. Он увидел здесь торопливое суждение стороннего человека.

Филарет меньше всего хотел защищать существовавший порядок, со многими положительными предложениями Муравьева он соглашался, в частности – о восстановлении соборного начала. Но он опасался проведения реформ сверху, с неизбежным соучастием и содействием той же светской или мирской власти, от которой и нужно было освободиться. Инициатива Муравьева, этого «русского Шатобриана» (как его называли его сверстники), не была надежным залогом подлинной церковной самостоятельности и независимости. От своей прежней службы по Синодальному ведомству, за обер-прокурорским столом, Муравьев сохранил привычку к постоянному наблюдению и прямой слежке за действиями иерархических властей и слишком навязчиво вмешивался в эти дела и действия. Страдал нередко от этой навязчивости и сам Филарет.

Строго говоря, Муравьев имел в виду только упразднение «Пратасовских захватов», возврат от нововводных «министерских» приемов к прежним «коллегиальным» порядкам, введение обер-прокурорской канцелярии в нормальные рамки. О действительной самостоятельности Церкви он и не помышлял.

Филарет же, вообще говоря, предпочитал малые дела широким планам и громким словам. И это вовсе не от чрезмерной осторожности или от недостаточного мужества.

Благонадежнее было бы постараться в явочном порядке восстановить «совещательные сношения» епископов между собой и таким способом восстановить органическое единство нераздельного епископата, – нежели торопливо проводить преобразования законодательным порядком. «Можно предусматривать, что не без затруднения будет собрание от архиереев мнений, и действие их на соборе, отчасти только известное

по актам древних соборов и совсем неизвестное многим из них на опыте». Филарет не был уверен, что Русская Церковь готова к собору. Он очень сурово оценивал создавшееся положение. «Несчастье нашего времени то, что количество погрешностей и неосторожностей, накопленное не одним уже веком, едва ли не превышает силы и средства исправления».

Для тогдашних настроений Филарета особенно показателен случай со статьей Н. П. Гилярова-Платонова «О первоначальном народном образовании», которую и сам митрополит не усомнился одобрить к напечатанию в академическом журнале (в «Прибавлениях» 1862 года). Это была очень острая критика сложившихся порядков, когда духовенство практически отстранено от всякого общественного действия и влияния. «Православное духовенство есть сословие, намеренно униженное, на которое само государство смотрит с презрением».

Не удивительно, что эта статья вызвала раздражение в высоких кругах. Спрошенный по этому поводу, Филарет признал, что статья составлена слишком резко и неосторожно. Но он подчеркивал при этом, что для такого увлечения резкими словами у автора были достаточные поводы. И с большой откровенностью Филарет перечисляет ряд случаев, которые могут подать повод говорить о «презрении» и «унижении». Эти оговорки только усиливают первоначальную резкость самой статьи. Победы Филарет ожидал, во всяком случае, только от прямого и творческого действия, не от запретов, – и от церковного пробуждения, не от государственной опеки. Выбор людей он считал важнее внешних преобразований.

Дальнейшее развитие событий только подтверждало опасения Филарета. Преобразовательная инициатива сверху и в либеральных формах оказывалась для Церкви опасной. И время графа Дм. А. Толстого было не легче времен Пратасовских, если только не было еще тяжелее.

2. Потребность в гласности становится в те годы всеобщей. И одним из самых характерных симптомов эпохи было возникновение и развитие русской духовной жур-

налистики. Один за другим возникают по частной инициативе журналы в столицах и даже в провинции. Оживают в связи с этим и официальные академические журналы. В 1860 году в Москве начинают выходить «Православное Обозрение» и «Душеполезное Чтение», в Петербурге – «Странник», в Киеве – «Руководство для сельских пастырей» (под редакцией о. П. Г. Лебединцева) и «Труды Киевской духовной академии». В Одессе, по предположению еще Иннокентия, возобновленному Димитрием Муретовым, и в Ярославле, по мысли архиепископа Нила (Исаковича), в том же году основаны были первые «Епархиальные Ведомости», – и данному примеру вскоре последовали и во многих других епархиях. В 1861–1864 гг. в Петербурге выходит журнал «Дух Христианина». В 1862 году передано было в частные руки издание «Духовной Беседы», открытой при Петербургской семинарии еще митр. Григорием с 1857 года. В Харькове Макарий Булгаков основал «Духовный Вестник» (с 1862). В 1863 году было учреждено в Москве, при сочувствии и при участии Филарета, «Общество любителей духовного просвещения», в противовес развивавшемуся тогда просвещению не духовному, но уже только с 1871 года начало оно издавать свои «Чтения» (в особом приложении печатался русский перевод древних правил с толкованием, вместе с греческим текстом).

Большинство открытых тогда журналов просуществовало до последней катастрофы. В их издании бывали перебои, не все издания и не всегда бывали достаточно жизненны и живы. Но никогда не оскудевал интерес читателей, не ослабевала сама потребность в чтении, каков бы ни был уровень и характер этого читательского спроса. Очень трудно дать общую и исчерпывающую характеристику этой духовной журналистики, – периодические издания всего труднее поддаются обобщающей характеристике. Можно отметить только несколько основных черт. И, прежде всего, все время чувствуется здесь эта потребность высказаться, – потребность ставить и обсуждать вопросы.

«Православие не есть утверждение мертвой веры».

В этом отношении особенно показательное развитие журнала «Православный Собеседник», основанного при Казанской академии еще в 1855 году. По первоначальному замыслу и предположениям митр. Григория, тогда Казанского, это должен был быть журнал миссионерский и особенно противораскольничий. Но с назначением ректором в Казань архим. Иоанна Соколова весь план был изменен. Новый ректор захотел из академического органа создать то, что у нас принято было называть «толстым журналом», только в строго церковном направлении. И до известной степени ему это удалось.

На академическом акте 1856 года Иоанн говорил «О духовном просвещении в России» и развивал здесь программу сближения с обществом и народом. Церковь и духовная школа должны выйти из своего уединения и войти в мир, войти во всю эту сложность жизненных трудностей и интересов. Познание веры не может быть только привилегией клира, и жизнь по вере есть всеобщая заповедь. Иоанн хотел добиться, чтобы академии получили общественное влияние.

С очень большой смелостью и сам он, как проповедник, касался всех очередных вопросов общественной жизни, начиная от предположенного освобождения крестьян, – и другим он подсказывал и задавал такие же темы.

Это публицистическое увлечение казанского ректора было, правда, сравнительно скоро остановлено сверху, – направление, им взятое, было Синодом признано «не соответствующим достоинству духовного журнала», и орган Казанской академии был демонстративно передан в ведомство Московского цензурного комитета. Однако краткость сроков нисколько не ослабляет выразительности симптома.

Сам Иоанн и в последующие годы не отступал от своих публицистических воззрений. «Церковь должна и готова тысячу раз повторять удар этого часа во все колокола, чтобы огласить все концы и углы России, чтобы пробудить все чувства русской души, и во имя христианской истины и любви призвать всех сынов Отечества к участию и содействию в общем великом деле возрождения».

Самым ярким и значительным из тогдашних журналов оказалось «Православное Обозрение» (издавалось с 1860 по 1891 год). Основано оно было тремя учеными священниками в Москве, – это были Н. Сергиевский, Г. П. Смирнов-Платонов, П. А. Преображенский, – к ним примыкал и четвертый, А. М. Иванцов-Платонов¹, московский магистр, но в те годы служивший в Петербургской академии и перешедший в Москву уже только в 1872 году, профессором церковной истории в Университет. Задачи журнала были очень убедительно описаны в первом же объявлении об издании: «Содействовать возбуждению внимания к религиозным потребностям и вопросам в русском обществе. представить опыты или, по крайней мере, заявить требование живого направления духовной науки, возможного в области православной веры, и вообще – быть органом сближения между духовенством и обществом, между духовной наукой и жизнью».

Так с самого начала были четко выражены и поставлены темы религиозной культуры и церковно-общественного действия. Жизнь христианской истины «не ограничивается областью религиозного сознания». Христианство «как созидательное и животворное начало» должно обнять всю современную жизнь. И ударение переносится на общественную инициативу, на внутреннюю самостоятельность и творчество...

«Здесь по нашему разумению, прежде всего, и помимо правительственных мер, нужен для духовенства собственный подвиг нравственного самопреобразования, – нужно, чтобы духовенство в своей среде и в области своего служения глубже прониклось нравственными началами и духом общественности, – нужно, чтобы оно из своей замкнутости серьезно пробудилось к сознанию общих и высших интересов Православия».

Серьезное внимание обращено было на корреспонденцию с мест. Интересны и письма или обзоры заграничных сотрудников, священников в заграничных церквях (осо-

бо нужно отметить статьи о. К. Кустодиева из Мадрида и о. Е. Попова из Лондона).

«Православное Обозрение» издавалось под сочувственным смотрением и охраной Филарета Московского. И он относился с доверием к основным началам этого общественно-литературного действия. Редактором писался в первые годы Н. Сергиевский, профессор богословия в Московском университете, но руководящие редакционные статьи писал обычно о. А. Иванцов-Платонов, без подписи. Впоследствии единоличным издателем и редактором стал о. П. Преображенский.

А. М. Иванцов-Платонов (1835–1894) не был богословом в собственном смысле слова, не был самостоятельным мыслителем. Он был историком по призванию и убеждению. Писал он немного, но был отличным учителем на кафедре, – и своих слушателей он вводил в метод работы и приводил их в непосредственную близость к оправдательным первоисточникам. В ряду московских университетских историков он занял влиятельное и почетное место (срв. его некрологи, составленные кн. С. Н. Трубецким и М. Корелиным). В своем историческом построении он умел сочетать духовную верность традиции с беспристрастием критической акривии.

«Не совпадают ли в существе своем начало Православия с началами самой исторической науки». Верность Преданию не столько в охранении старых форм, сколько в непрерывности поступательного развития. «Православное начало в существе своем есть именно историческое начало для науки и жизни, потому что Православие в истинном смысле есть ни что иное, как живая история Церкви, продолжение вселенско-церковного Предания». Вселенское не следует подменять местным.

Иванцов-Платонов был человек очень твердых и действительных убеждений. И ученая деятельность была для него религиозным призванием и потребностью, – «высший нравственный долг, дело совести, служение живому Богу».

У него был очень силен нравственно-общественный пафос. Он верил крепко, что христианство подлежит деятельному осуществлению и в жизни общественной,

не только в личной. В реформах своего времени он угадывал «пути Царствия Божия», узнавал в них «лето Господне приятно», наставшее в силе.

Он был близок к славянофилам, издавал сочинения Самарина и Хомякова, участвовал в изданиях Ив. Аксакова, в «Дне» и в «Руси». Его первая напечатанная статья появилась в «Русской Беседе» за 1858 год: «О положительном и отрицательном направлениях в русской литературе». Не во всем был он со славянофилами согласен, но их соединял и роднил этот дух светлой и свободной веры, этот пафос христианской свободы и христианского просвещения.

У Аксакова Иванцов и напечатал свои замечательные статьи «О русском церковном управлении», – строгая и проницательная критика Петербургского синодального строя («Русь» 1882 г. и отд.). Там же спорил он и с Влад. Соловьевым после его первых статей о «христианской политике».

И вообще, «историческое направление» было характерным для «Православного Обозрения». По истории статей всегда бывало всего больше. И с первых же лет начато было издание «Памятников древней христианской письменности в русском переводе» в особом приложении. Изданы были писания мужей апостольских, апологеты, «Против ересей» святого Ириния Лионского, – начат был, но остановлен, перевод апокрифических евангелий. Над этим изданием и переводами всего больше трудился о. П. Преображенский (скончался в 1893 г.). По личным своим интересам он был философом, не историком – его самого привлекала у отцов их ищущая мысль. Одно время подымался вопрос о приглашении о. Преображенского на философскую кафедру в Московский Университет (совместно с Н. П. Гиляровым-Платоновым), – выбран был Юркевич из Киевской академии.

При «Православном Обозрении» были изданы кроме того неканонические книги Ветхого Завета, с греческого. Замысел был тот, чтобы дать в руки и рядовому читателю сам текст памятников, а не только пересказ или толкование. И текст давался полностью, без всяких смягчений или сокращений. Это

отвечало и мысли Филарета, – трудные или смущающие места у Святых отцов нужно объяснять, а не пропускать.

«Если же встретится выражение, которое имеет неблагоприятный смысл, надобно найти в нем существенную мысль Святого отца, которая должна быть чиста, и по ней устроить перевод, верный если не букве, то идее Святого отца». Обращает внимание и многочисленность участвующих в журнале и пишущих лиц. Обычно это бывали профессора или преподаватели духовных академий и семинарий, из бывших академических воспитанников, и печатали они или свои «курсовые сочинения» (т. е. выпускные или на ученую степень), или свои «классические уроки», иногда поучения и беседы. Таким образом, этот журнальный расцвет в 60-х годах отражал развитие духовной школы предыдущей эпохи.

Чувствуется связь и даже зависимость от западных книг. Но очень сильно сказывается и живой интерес к родной церковной действительности, в ее прошлом и в ее современности, и интерес к жизни других православных миров. Работ и статей по русской церковной истории в журналах 60-х и 70-х годов появилось исключительно много. Это связано было и с общим оживлением исторических интересов и занятий в России в те годы, с обострением исторической любознательности, с общим напряжением тогдашних общественно-исторических исканий.

Были для того и практические поводы. Вопрос о преобразованиях в церковной жизни и в самом церковном управлении был задан и поставлен совсем открыто. В частности, был очень остро поставлен вопрос о преобразовании церковного суда. Все эти вопросы обсуждались в печати, прямо или косвенно, с большим увлечением и даже горячностью. Особое возбуждение вызывали книги бывшего профессора Дм. Ив. Ростиславова и калязинского священника И. С. Беллюстина, изданные тогда за границей, в Берлине и Лейпциге. Это была желчная и недобрая критика существующих порядков, часто верная в своих фактических основаниях, но ложная и даже лживая в своей нетворческой обличительности. И вся острота обличения сосредоточена была на иерархии и на монашестве, что и

придает критике такой специфический протестантский и пресвитерианский стиль. Это именно обличительство, не церковная самокритика. Идеал Беллюстина и складывался под влиянием протестантской ортодоксии и плохо понятого примера первохристианства.

Это был своего рода «протестантизм восточного обряда», – и в то время это настроение было очень распространённым. Однако в тогдашнем обличительстве не так интересна принципиальная сторона, сколько бытовая. В этих спорах 60-х годов вскрывается застарелая рознь различных слоев русского клира между собой, рознь т. наз. «белого» и «черного» духовенства. И под именем «черного» духовенства нужно понимать, прежде всего, т. наз. «ученое монашество», этот своеобразный служило-педагогический орден, из членов которого, как правило, избирались кандидаты в епископы. Это было западническое включение в русскую церковно-историческую ткань, очень неудачное повторение западного примера в несоответственных условиях. Это «ученое монашество» возникает впервые на Юге в XVII веке, в связи с заведением новых латинских школ. И вместе с этими школами переходит и на Север. От живых монастырских преданий это новое монашество вполне отрывается. Между монашеством «ученым» и монастырским не было взаимного понимания, и рознь между ними достигала иногда трагической остроты. Восемнадцатый век был временем, в особенности неблагоприятным для здорового развития монашества.

Русское «ученое монашество» как тип сложилось именно в обстановке этого просветительного века. В XIX веке положение несколько исправляется, но преобладающий тип остается таким, каким он уже к тому времени сложился. Среди «ученых» монахов нередко бывали истинные ревнители и подвижники. Но такими исключениями только оттеняется вся уродливость основного типа. И главный парадокс в судьбе «ученого монашества» связан с тем, что организуется оно под властью и верховенством обер-прокурора. Ибо духовные школы в XIX веке оказываются под непосредственным управлением обер-

прокурора, и назначение епископов остается неприкосновенной прерогативой той же светской власти. Это было не только обмирщение, но бюрократизация монашества. «Орден» создается светской властью, как средство властвовать и в Церкви. В сущности, то было только номинальное монашество, кроме видимого «образа» или одежды здесь мало оставалось монашеского. Это ученое «черное» духовенство всегда меньше было носителем аскетического начала. Обеты молчаливо пренебрегались по невыполнимости. Монашество для «ученых» перестает быть путем послушания и подвига, становится для них путем власти, путем ко власти и чести, – во всяком случае. В середине XIX века «черное» духовенство было тем привилегированным слоем клира, для которого в силу celibата был открыт и проложен путь к почестям высших званий. Рознь «белых» и «черных» начиналась в области бытовой и житейской, от самого начала уже окрашивалась и отравлялась чувствами личной обиды и несправедливого предпочтения. И в таком настроении нелегко было разглядеть действительные очертания вещей (см. об этом у Никанора Херсонского).

Это была одна из самых зараженных и опасных ран старого русского церковно-общественного строя. И с течением времени взаимное напряжение скорее возрастает. Тема об «ученом монашестве» постоянно обсуждается, открыто или прикрыто, но с неизменным возбуждением. Несколько позже органом либерально-обличительного направления в духовной публицистике становится «Церковно-общественный вестник», еженедельный журнал, выходивший (с 1875 г.) под редакцией А. И. Поповицкого, одно время лектора французского языка в Петербургской академии.

Всего хуже, что эта внутрисловная рознь отражалась и в собственно богословской работе, – темы выбирались часто с затаенным публицистическим замыслом, в оправдание своего или в опровержение чужого практического идеала. Это чувствуется уже и в 60-е годы.

С большим вниманием в это время обсуждаются и все вопросы, связанные с устройством или восстановлением при-

ходской жизни, с открытием братств и сродных им обществ. В этом отношении особенно характерна деятельность о. А. В. Гумилевского, одного из соредакторов журнала «Дух Христианина», организатора братства при Христорождественской церкви на Песках, в Санкт-Петербурге. Это был первый открытый опыт социально-христианской работы. Он встретил сопротивление со стороны светской администрации, опасавшейся чрезмерной активности духовенства, и широко задуманный план церковно-социально-карикативной² работы был смят.

Социальные темы обсуждались с особенным вниманием и в славянофильской печати, в журнале «День», иногда и слишком смело. Кн. С. М. Трубецкой впоследствии отзывался об этих славянофильских планах «демократических» реформ в Церкви, что они «больше подходили к каким-нибудь индепендентским общинам, чем к Православной Церкви». Момент иерархический был затенен, и с чрезмерной силой был выдвинут момент самостоятельности, почти суверенности церковного народа или «мира», хотя народ и противопоставляется не столько иерархии, сколько бюрократии. Особую остроту все эти вопросы получали по связи с освобождением крестьян и новым устроением свободных сельских обывателей.

В этих церковно-публицистических спорах перспективы иногда раздвигались, иногда затуманивались пристрастиями, торопливостью, непримиримостью.

Очень своеобразное положение занял в этих спорах обер-прокурорский надзор. С 1865 года обер-прокурором становится граф Дм. А. Толстой³, совмещая с Синодальной службой и должность Министра Народного просвещения, так что на много лет как бы возобновляется опыт «сугубого министерства». Только на этот раз не в духе сверхисповедного мистицизма, но в духе сверхисповедного индифферентизма⁴.

«Главный ретроград» в общей и внутренней политике, в делах церковных Дм. Толстой был, напротив, радикалом и новатором. Человек вряд ли верующий, и вовсе не церковный, он не имел никакой склонности и сочувствия ко всем религиозным пережиткам, и не скрывал своего пренебрежения к клиру

и иерархии. «Давление обер-прокурора на духовную самостоятельность Синода при графе Толстом стало окончательно установившимся порядком вещей, и одновременно обессиливало Церковь, и обезличивало ее иерархов» (отзыв кн. В. Мещерского). Толстой везде и старался прежде всего ослабить и остановить влияние Церкви и духовенства, – особенно это было очевидно в организации начального народного образования, от чего духовенство настойчиво отстранялось (срв. сокращение числа приходов, за десять лет было закрыто более 2 тыс. приходов!). Не менее это очевидно и в «Толстовской» реформе средней школы, которая должна была воспитывать новые поколения в духе какого-то неуловимого «классического» гуманизма, – и «Закон Божий» оказывался в числе второстепенных предметов. Но граф Толстой пытался преобразовать и саму Церковь. При нем был задуман ряд либеральных реформ во всех областях церковного строя. Самой решительной была, кажется, попытка духовно-судебных преобразований. Сразу же после издания Судебных уставов и по Синодальному ведомству был поднят вопрос, не надлежит ли и церковные суды перестроить и преобразовать «сообразно тем началам, на которых преобразована судебная часть по гражданскому, военному и морскому ведомствам». Характерна уже сама постановка вопроса, – спрашивается, собственно, о том, как распространить реформу на последнее из «ведомств», преобразованием еще не затронутое. Была образована комиссия под председательством Филофея, тогда архиепископа Тверского (умер Киевским митрополитом). Работы этой комиссии оказались бесплодны. К вопросу о судебных преобразованиях вернулись снова только через несколько лет, – в январе 1870 года был учрежден особый Комитет о преобразовании судебной части, под председательством Макария Литовского. Очень показательно было, что этот комитет был составлен из светских и лиц белого духовенства, и кроме председательствующего, в нем не было ни одного монаха и ни одного епископа. Комитет выработал свой проект к 1873 году. Он был разослан на отзыв к епархиальным архиереям и в епархиальные учреждения.

Одновременно был издан очень острый разбор этого проекта. «О предполагаемой реформе церковного суда», – записка эта издана была анонимно, но не было тайной, что составил ее проф. Московской академии по церковному праву. А. П. Лавров (впоследствии Алексей, архиепископ Литовский), член комитета, оставшийся в меньшинстве. Проект комитета был встречен очень неприязненно среди епископата, и архиепископ Агафангел Волынский ответил на него обстоятельным отзывом о незаконности и вреде обер-прокурорской власти (остался в рукописи). От реформы пришлось отказаться. Основная неправда комитетского проекта кроется в нецерковности исходных посылок. Вопрос ставился собственно о введении «судебных уставов» в церковную деятельность, точно не существует независимого церковного права и правосознания. В том и была вся тайная острота предположенной реформы, что молчаливо отвергалось само существование независимой церковной юрисдикции и особенно судебных полномочий. Это и было последовательно с точки зрения Петровских начал, – не совершается ли все в Русской Церкви «по указу Императорского Величества»?

То верно, что церковные суды и судопроизводство в России нуждались в коренном переустройстве. И однако, – не по прописям светского правосознания, наивно и насильственно вводимым в действие, но из начал живого канонического самосознания Церкви. Верно и то, что это самосознание не было тогда достаточно живым и чутким, – нужно было его пробудить. Но именно этого и не хотел граф Толстой. Он действовал вполне в духе Петровских начал, подчиняя Церковь во всем государственным интересам.

Особенно резко сказывалось при графе Толстом правительственное отталкивание от монашества. Монашество символически напоминало о церковной независимости и неотмирности, как бы ни было само монашество обмирщено. В эпоху Толстого был открыт широкий доступ для лиц белого духовенства к влиятельным положениям в Церкви, – именно по тому мотиву, что белое ближе к миру. К Толстовской эпохе

всего ближе и относится резкое замечание Голубинского. «Порабощение членов Синода обер-прокурором есть господство барина над семинаристами: будь члены Синода из бар, имей связи в придворном обществе, и прокурор не господствовал бы над ними». В таком соотношении социальных моментов и состоит вся острота и сила Петровской реформы. Потому и было государство до времени заинтересовано охранением сословности духовного чина.

«Мы живем в век жестокого гонения на веру и Церковь под видом коварного об них попечения», – так писал митр. Арсений еще в 1862 году. Этот резкий отзыв был бы еще уместнее несколькими годами позже.

3. Самым громким эпизодом в истории духовной журналистики 60-х годов было, конечно, известное столкновение между архимандритом о. Федором Бухаревым (1824–1871) и В. И. Асоченским, известным издателем «Домашней Беседы» (выходила с 1850 года), на тему «О православии в отношении к современности» (заглавие сборника статей о. Феодора, СПб. 1860).

Об этом трагическом эпизоде говорили много и много раз. Вряд ли, однако, смысл этого столкновения был верно разгадан. Во всяком случае, то не был богословский спор, и то не была встреча двух богословских направлений. Это был конфликт психологический, прежде всего, и конфликт очень личный.

В. И. Асоченский (1813–1879) в молодости был бакалавром Киевской академии по польскому языку и патрологии. Но из академической службы и вообще из «духовного ведомства» он рано вышел, – такая деятельность его не удовлетворяла во все. По его «дневникам» можно вполне понять причины его ухода. Он весь в протесте против монашества, против всякого аскетизма вообще. «Когда это власть анахоретов⁵ перейдет в руки людей, которые знают свет и требования просвещения! Мне кажется, что покуда бородатые философы будут ораторствовать с устарелых своих кафедр, пока не истребит

Господь этот нечистый дух односторонности и закоренелого беззубого квиетизма, пока не дадут воли чувству и простора уму, а главное, пока не отнимут грозную, бестолковую ферулу⁶ у этих черных гениев, которые, не в гнев им будет сказано, ужасно как близоруки, – до тех пор от нашей Академии не жди добра. Все в ней будет грязно, темно, пошло, и наше просвещение через десять, а много-много через двадцать лет, станет страшным анахронизмом».

О своем преподавании Аскоченский очень откровенно объясняет, что в аудитории он говорит совсем свободно, но к экзаменам сдает записки невинные, как речная вода. Так прячется он «от неразумной ревности наших инквизиторов-монахов». И прятаться действительно приходилось. «Что мне за надобность, думал я, пища во время оно свои лекции, до святости такого-то. Я читаю его сочинения, разбираю их, как критик, а не безответный поклонник прославленной Богом и людьми святыни. И вот причина, отчего читатель мой найдет в моих записках столько смелости и заподозрит меня, быть может, в кощунстве».

Аскоченский не к «ученому монашеству» только относится отрицательно, но именно к самой аскезе, к постам, ко всякого рода устарелым обрядам церковным, в том числе и к чину Православия. «Ныне уже времена не те. Из разности мнений насчет того или другого догмата – нет драки: ты веришь так, а я верю иначе, – ты принимаешь это, а я нет; что же тут? Вольному воля, спасенному – рай, а драться нам не из чего и ругаться тоже».

Аскоченский всегда был склонен к вольным мыслям. Особое влечение и интерес чувствовал он всегда к «бедному Иуде», которого считал оклеветанным невинно.

Психологически Аскоченский всего ближе напоминает известного Ростиславова, как бы они ни расходились в практических выводах. И одинаковая у них озлобленность, и какое-то злорадство в осуждениях. Аскоченского озлобили житейские неудачи, он чувствовал себя точно заеденным средой. Ему пришлось пройти почти что через нищету, семейное счастье

его было дважды разбито в молодые годы. Из этих искушений он вышел жестким и желчным.

В 50-е годы он вступает в журналистику как яркий охранитель. Но охранителем стал он от желчного безверия. И охранял он скорее бытовой и гражданский порядок, но не церковное предание, которого и не знал. Сложившийся порядок он отстаивал и сторожил из мрачного недоверия к людям. «Аскетического» мировоззрения вовсе и не разделял, защитником его только прикидывался. Всю действительность воспринимал он как-то мелодраматически, в игре света и теней. Вокруг он всюду угадывал злонамеренных.

Тогдашняя вспышка нигилизма и радикализма, казалось, оправдывала его мрачную недоверчивость. Этим только и объясняется его литературный успех. «Домашняя Беседа» многим представлялась горьким и грубым противоядием против «радикальной» журналистики, которой тогда ведь заправляли тоже выходцы из духовного ведомства и школы. Да и сама грубость Аскаченского не так уже и удивительна в одуряющей обстановке тогдашних «полемических красот», и всех этих «свистков образованности». Но не следует считать его единомышленниками всех тех, кто был тогда доволен его полемикой. В этой полемике слишком многое понятно только из личного темперамента полемиста.

Аскаченский не верил в эмпирическое добро. И в архим. Феодоре его раздражала, прежде всего, уже эта благодушная доверчивость, благожелательство. Можно думать, что раздражал и сам его монашеский сан.

Считать о. Феодора Бухарева «новым человеком» никак не приходится. По своему душевному складу он вполне принадлежал к эпохе Александровского мистицизма. Для своего времени он скорее запоздал. И в этом именно завязка его личной трагедии и срыва.

С ранней молодости Бухарев был схвачен волей к действию, у него была неодолимая потребность строить новый мир и новую жизнь. Он затем и постриг принял, «чтобы не оставаться в воинстве Христовом рядовым воином». Монахом

и священником он становился с тем, чтобы пролагать новые пути в мире, чтобы расширить поле своего возможного влияния в жизни. Он сам объяснил, что в его понимании монашество есть служение — т. е. именно действие и влияние.

Но у него совсем не было чуткости и восприимчивости к действительной жизни. Он ее мало знал и не умел узнавать. Он вовсе был неспособен к житейскому видению, именно к прямому действию и был он непригоден. У него неизбежно развивалась утопическая мечтательность, и пробуждалось упрямство визионера. Всего сильнее это в его роковой книге «Исследования Апокалипсиса». У о. Феодора совсем не было чувства исторической перспективы, он не чувствовал исторического ритма и инерции, все сроки для него слишком сокращались. Его толкование исторических событий мало убедительно. Он совсем не был историком, он плохо знал историю, следил исторический процесс по случайным учебникам. «С Апокалипсисом и Лоренцом в руках Феодор толкует судьбы мира» (слова Гилярова).

И к его книге можно применить слова Филарета, сказанные по другому случаю о другом опыте Апокалиптических настроений: «Некоторые неясные явления Апокалипсические принуждено совлекает на землю и Божественное превращает в политическое».

Надуманного в его книге гораздо больше, чем действительно увиденного. Даже в последней обработке книга осталась бледной, — ярких страниц в ней совсем мало. И тем трагичнее тот роковой вывод, который из цензурного запрещения этой книги сделал архимандрит Феодор. Отречение от священства, сложение иноческих обетов и брак, — это никак не «героический акт исповедничества», но именно судорога мечтательной растерянности. Это было подлинное мистическое самоубийство, особенно страшное у проповедника божественного Агнца. Это был судорожный и бессильный протест утопической грезы против трагической сложности жизни. Из монашества Бухарев уходил теперь с тем, чтобы отыскать для себя новые и лучшие пути служения и действия. И самообман

был тем более трагичен, что никакого пути он не нашел, и не мог найти. Ибо просто не видел окружающего и происходящего, не умел и не хотел видеть. Именно публицистом быть он не мог. Во всем, что тогда писал он о радикальной и отрицательной журналистике, поражает это наивное невидение, это неумение схватывать конкретные очертания вещей. Потому он и не мог решить этой задачи, которой занимался всю жизнь. То была великая задача воцерковления жизни. И было несомненной заслугой о. Феодора, что эту задачу он выдвигал в своем учительстве и преподавании. Но сам он ослаблял впечатление своей проповеди. Его собственные решения смущают так часто именно этой невидящей наивностью, этой несерьезностью. Бухарев не только был утопистом, но был и очень наивным утопистом.

Сила была в его искренности. Но сама искренность слишком часто бывала преувеличенной и надрывной. У него не было духовной меры. Он всегда бывал в душевной возбужденности. «Затрудненное дыхание, перерывы голоса, необычайный блеск глаз».

Слушателей своих он увлекал, волновал, но вести их он совсем не умел. И всегда он был только «по поводу» (срв. очень интересные «записки» о нем прот. В. Лаврского, его близкого ученика по Казани).

Учился Бухарев в Московской академии, там же был бакалавром, потом профессором и инспектором в Казани. Из академических преподавателей всего больше обязан он был о. Ф. Голубинскому, — от него узнал о немецкой философии и теософии. Из сторонних влияний он сам отмечает статьи Белинского, из которых он тоже извлекал философские идеи, и переводил их «на иное основание», т. е. ко Христу. Сильное на него впечатление производили книги Гоголя, особенно «Переписки». Впоследствии на него имел сильное влияние юродивый священник о. Петр Томаницкий, в г. Угличе, — его считал он «могущественным вождем духовным». Но всего ближе в своих взглядах был он к Филарету Московскому, что и сам всегда признавал. Основной замысел его «системы» взят именно у

Филарета, все это учение о Крестной любви. И даже роковая книга об Апокалипсисе задумана была не без косвенного влияния Филарета, Апокалипсис это была любимая книга Московского митрополита. И в общем Филарет ведь одобрил книгу Бухарева «Мерцание де света видишь».

И он был вполне прав, настаивая, что не следует такую наивную книгу печатать.

В мировоззрении Бухарева есть подлинный размах. Но это только размах воображения. И в этом он так не похож на Филарета. Филарет умел аскетически сдерживать пылкость своего воображения и взыграние своего сердца. Отсюда такая пластичность и мерность в его созерцаниях. Именно этого не было у Бухарева. Он все понимал слишком прямо, потому и схематично. В его изображении всегда чувствуется насилие мечты над действительностью. Филарета можно назвать *т р а г и ч е с к и м и к о н о м и с т о м*. Бухарев был акривист, — *у т о п и с т а к р и в и и*⁷.

Основным в его мировоззрении было очень яркое переживание совершившегося спасения. Грех мира взят или снят Агнцем Божиим, преграда греховности сломлена и разорена. Отсюда у Бухарева весь этот несдержанный оптимизм, радость примирения. В христианском опыте греховность теряет свое жало, сердце затоплено этим чувством искупительного милосердия Божия. Но этой милости нужно быть действительным причастником. Нужно и самому стать крестоносцем, спострадать Агнцу, сопережить и как бы вменить самому себе все чужие погрешности и заблуждения. Только через такое сострадание, только силой такой страдающей любви и можно войти в силу Отчего благоволения и любви Агнчей. И отсюда чувство острой христианской ответственности за жизнь. Ибо для всякого и каждого дела или действия человеческого задана высшая цель, по силе непреложного Воплощения, в образе Богочеловека.

Бог Слово есть Агнец Божий, в созерцании Бухарева. Именно в Единородном и открывается вся полнота Троической любви, через него изливается в мир. От самого творения мира

начинается истощание Слова, Его заколение. Ибо приемлет Он на Себя все противоречия и нестроения мирового бытия. Вся греховная жизнь мира есть непрерывное заколение Агнца. Только Его жертвенная любовь и охраняет мир. В искупительном Воплощении это истощание завершается. В смерти Крестной исполняется Агнчая жертва, и ее силой в полноте Церкви оживотворяется и весь смертный состав бытия.

Этот очерк сделан очень смело и увлекательно. И все же в нем нет достаточной конкретности. Все время только общие определения. Есть и ощутительный привкус сентиментального квиетизма. Крестоношение у Бухарева скорее в сочувственном воображении, чем в действительном подвиге. И своего подвига он не снес, от обетов отрекся, вступил в клятво-преступный брак, отрекся и от священнического долга, – и все во имя притязательного и мечтательного активизма⁸.

Творческой силы у Бухарева не было, не было у него и аскетического мужества. Именно креста своего он не понес. Отсюда его крушение. Это образ трогательный, но никак не пророческий и не героический.

Спор с Аскоченским завязался вокруг современных событий. Строго говоря, оба были не правы. Аскоченский – в своей скептической злобности, о. Феодор – в сентиментальном благодушии. Его правда была в том только, что он искал выхода и уповал, хотя за выход и принял тупик. Но Аскоченский мрачно радовался именно безысходности.

Спор Аскоченского и Бухарева, – то было столкновение косности и мечтательности. Спор мог быть решен только в других измерениях.

4. При самом начале нового царствования Филарет Московский воспользовался изменившимися обстоятельствами, чтобы продвинуть остановленное дело библейского перевода. По случаю коронации нового Государя в 1856 году Святейший Синод, по положению, временно переносил свое присутствие в Москву, и это дало Филарету возможность, после очень долгого перерыва, вновь принять личное участие в синодских дей-

ствиях. По его предложению и внушению Синод рассуждал в Москве, между прочим, и «о доставлении православному народу способа читать Священное Писание, для домашнего наизидания, с удобнейшим по возможности разумением». Предложение возобновить перевод Священного Писания было принято в Синоде единогласно, и Филарету было предоставлено изложить определение в окончательном виде.

Тем временем был назначен новый обер-прокурор, граф А. П. Толстой (интимный друг Гоголя). Человек «оптинского Православия» (как его определяет Гиляров), граф Толстой не был склонен ни к каким «преобразованиям» в Церкви; к академическому образованию он вообще не был расположен, а против библейского перевода в особенности как раз перед тем незадолго был настроен в Киеве митрополитом Филаретом Киевским. Поступивший от Филарета Московского проект состоявшегося определения обер-прокурор посчитал за его личное мнение, в Синод не вносил, а послал его в Киев, в расчете на отрицательный отзыв. Вскоре и последовал из Киева ответ резкий и очень укоризненный (эту Киевскую записку, под ближайшим руководством самого престарелого митрополита, составляли архим. Антоний и прот. И. М. Скворцов). Нового здесь было мало, сравнительно с доводами 1824 или 1842 годов. То же опасение «народного» языка, то же недоверие к еврейской библии, «в Церкви не известной», тот же страх перед прежними «нечестивыми» переводами Павского и Макария. Присоединилось еще опасение, не вздумал бы кто после Священного Писания заговорить и о переводе богослужебных книг.

Русский язык по выразительности своей и сравниться со славянским не может, потому лучше было бы заняться исправлением самого славянского текста. Полезно издавать толкования, выбранные из Святых отцов. Вместе с тем следует усилить преподавание славянского языка во всех школах вообще, духовных и светских, чтобы отнять повод незнанием славянского языка оправдывать нужду в русском переводе.

Решаться на новый перевод никак невозможно «без соглашения с греческой церковью», которая не допускает у себя

переложения Библии на простонародный новогреческий язык. Не возникнет ли мысль, что Русская Церковь отступается от древнего наследия Первоучителей Словенских?..

И само дело исправления славянской Библии надежнее поручить не академическим профессорам, а скорее лицам, «совершенно свободным от учебных занятий» и «благонадежным не только по образованию, а наипаче по благочестию».

Идея русского перевода родилась из мутного источника. «Эта мысль родилась отнюдь не в Церкви Русской, ни в иерархии, ни в народе, а точно так же, как и мысль о переводе на новогреческий язык, в Англии, гнездилище всех ересей, сект и революций, и перенесена оттуда Библейскими Обществами, и принята первоначально не в Святейшем Синоде, а в канцелярии обер-прокурора оногo, и развита в огромных размерах в бывшем министерстве духовных дел. Такое начинание, а равно и последствия сего дела, ясно показывают, что на нем не было благословения свыше».

В заключение Киевский митрополит вверял все это тревожное дело «благоразумию» обер-прокурора в надежде, что «державное слово» Государя остановит все это неблагонадежное начинание. Однако Государь указал спросить заключение Московского владыки, а затем весь материал обсудить в Синоде.

Филарет Московский ответил на Киевскую записку решительно и спокойно, но не без горечи.

И уже только после смерти Киевского митрополита (в декабре 1857 года) библейское дело получило официальное движение. Синодальное определение состоялось 24 января – 20 марта 1858 года, и Высочайшее повеление о возобновлении русского перевода было опубликовано в мае. Вслед затем Филарет Московский сдал в печать свою «записку» 1845 года, как бы в напутствие новому делу.

Перевод был возобновлен с Нового Завета, к участию в работах снова были привлечены все академии, а редактирование поручено петербургскому профессору Е. И. Ловягину. Высшее наблюдение и последний просмотр были доверены

Филарету. Несмотря на свой преклонный возраст, он очень деятельно участвовал в работе, со вниманием перечитывая и проверяя весь материал.

В 1860 году было издано русское Четвероевангелие, а в 1862 и полный Новый Завет.

Перевод Ветхого Завета потребовал больше времени. Уже с самого начала 60-х годов в различных духовных журналах стали появляться частные опыты перевода отдельных книг. И, прежде всего, были опубликованы эти так незадолго перед тем запретные переводы Павского (в журнале «Дух Христианина» за 1862 и 1863 годы) и арх. Макария (в «Православном Обозрении» с 1860 по 1867, особым приложением). Это был очень живой и яркий симптом сдвига и поворота. Было признано полезным и нужным предать гласности эти опыты, чтобы через свободное обсуждение в печати подготовить окончательное издание. С этой целью было предложено и профессорам Академии заняться переводами отдельных книг, с тем чтобы эти новые опыты были в свое время использованы Синодальной комиссией. Нечто подобное предлагал в свое время о. Макарий Глухарев, – издавать при Петербургской Академии особый журнал: «Опыты в переводе с еврейского и греческого», и рассылать по академиям и семинариям, с примечаниями и сносками, – потом этот материал пригодится.

В академических изданиях, в «Христианском чтении» и в «Трудах Киевской духовной академии», в эти годы и появляется перевод многих книг. В Киеве особенно потрудились проф. М. С. Гуляев, в Петербурге проф. М. А. Голубев, в сотрудничестве с П. И. Савваитовым, Д. А. Хвольсоном и др. Появились и отдельные издания. Издавал свои переводы библейские и Порфирий Успенский, тогда епископ Чигиринский (с греческого). Это был полный разрыв с режимом предыдущего царствования.

Но встретились и трудности. И не сразу удалось решить вопрос о принципах перевода. Было заявлено мнение, что и Ветхий Завет переводить нужно с греческого, – к этому мнению удалось склонить и митр. Григория. Филарет Московский

настоял, чтобы перевод делался по сличению обоих текстов, и расхождение в важнейших местах было отмечаемо под чертой. Сперва предполагено было начать с Псалтыри, и над исправлением перевода Псалтыри сам Филарет работал в свои последние годы. Но затем и сам он предложил издавать в порядке обычного текста, т. к. Пятокнижие легче Псалтыри и по языку. Синодальный перевод начал выходить с 1868 года, отдельными томами, и все издание закончилось в 1875 (с включением и книг «неканонических»).

Синодальное издание не всеми было принято благожелательно. Смутило расхождение с привычным славянским текстом, – иначе сказать, предпочтение, отданное еврейской Библии. Это многим казалось прямым отступлением от Предания.

Основные доводы в защиту Семидесяти приводились обычно от Икономоса. За перевод с греческого стоял даже Димитрий Муретов, ради единства с современными греками. Если же сносить и соображать еврейский текст и греческий, думал он, «будет не перевод, а сочинение».

Особенно резким противником еврейского текста был епископ Феофан Говоров, тогда уже Вышенский затворник. Новый русский перевод Ветхого Завета он называл Синодальным сочинением, совсем как Афанасий, и мечтал, что эту «Библию новомодную доведет до сожжения на Исаакиевской площади». Употребление еврейского текста, никогда не бывшего в церковном употреблении, означало в его понимании прямое отступничество. «Еврейская библия к нам нейдет, потому что никогда не было ее в Церкви и в церковном употреблении. Поэтому принимать ее – значит отступать от того, что всегда было в Церкви, т. е. сдвигаться с коренного основания Православия». Феофан вполне признавал нужду в русском переводе, он возражал только против еврейского образца. И синодальный перевод считал поэтому соблазнительным и вредным. «Церковь Божия не знала другого Слова Божия, кроме 70 толковников, и когда говорила, что Писание богодухновенно, разумела Писание именно в этом переводе». Об этом он очень резко

писал в «Душеполезном Чтении» (1875 и 1876), ему отвечал в «Православном Обозрении» проф. П. И. Горский-Платонов с меньшей резкостью. Но Феофан не ограничивался критикой. Он предлагал заняться изданием общедоступных толкований Библии по славянскому тексту (и особенно книг учительных и пророческих), чтобы приучить именно к этому тексту, т. е. к Семидесяти. «Выйдет, что, несмотря на существование Библии в переводе с еврейского, знать ее и понимать и читать все будут по Семидесяти, по причине сего толкования». Проект этот не был осуществлен, сам Феофан издал только толкование на Псалом Сто Осмынадесятый (сто восемнадцатый). Возникла у него и мысль сесть за перевод всей Библии с греческого, «с замечаниями в оправдание греческого текста и в осуждение еврейского». Это намерение осталось тоже без исполнения.

Уже только много позже некоторые книги Ветхого Завета были переведены с греческого казанским профессором П. А. Юнгеровым (пророки, Псалтирь, Притчи, Бытие, книги неканонические).

Тревоги Феофана относятся уже к 70 годам. Характерно, что весь спор идет теперь совсем открыто, без всякого покрова административных тайн, – в периодической печати, а не в секретных комитетах, как прежде.

И в процессе работы над переводом Ветхого Завета снова и снова открывалось, что соотношение масоретской редакции и Семидесяти слишком сложно, чтобы можно было ставить вопрос о выборе между ними в общем виде. Можно спрашивать только о предпочтительном или надежном чтении отдельных отрывков или стихов, и приходится «выбирать» иногда «еврейскую истину», иногда же греческое чтение. Филологически «лучшим» будет именно сводный текст. Богословскому заключению о «догматическом» достоинстве определенного текста, во всяком случае, должно предшествовать подробное исследование отдельных книг. Примером такой работы в те годы была диссертация И. С. Якимова о книге пророка Иеремии (1874). Следует упомянуть и работы Д. А. Хвольсона и И. А. Олесницкого.

Обнаруживалась и другая трудность. Оказывалось, что и «Славянскую Библию» не приходится в целом приравнять к Семидесяти, что и сам славянский текст есть уже сводный, в известном смысле и пределах. В этом и была принципиальная важность описания библейских рукописей Горским и Невоструевым в Московской Синодальной библиотеке. Начинается историческое изучение Славянской Библии. И уже нельзя так упрощенно спрашивать «о выборе» между славянским и русским.

Оживает интерес и к вопросам библейской критики. Большинство русских исследователей придерживались «умеренных» или «посредствующих» взглядов, но и у них влияние западной критической литературы сказывалось очень заметно. Достаточно назвать работы архим. Филарета Филаретова (ректора Киевской академии, впоследствии епископа Рижского, 1824–1882). В диссертации о «Происхождении книги Иова» (1872) он не только принимал позднюю слепо принятую датировку книги, но и разбирал ее скорее как памятник литературы, нежели как книгу священного канона. К тому же все исследование было проведено по еврейскому тексту, безо всякого внимания к славянским чтениям. Это показалось неосторожным. Митр. Арсений Киевский нашел сам «тон диссертации» несоответствующим богодухновенному характеру библейской книги, и публичная защита диссертации была запрещена Святейшим Синодом. А в следующем (1873) году в «Трудах Киевской Академии» были напечатаны устаревшие лекции по «введению в священные книги Ветхого Завета», читанные самим митр. Арсением в Петербургской академии еще в 1823–1825 гг. Впрочем, в кратком предисловии «от редакции» было оговорено, что читатель сам сможет судить, «насколько вперед подвинулась у нас библиологическая наука с того времени до настоящего».

Другим видным представителем нового русского библеизма был И. А. Олесницкий (1842–1907). Это был ученый с очень широким кругозором, сразу и археолог, и гебраист, и богослов; и за долгие годы своего преподавания в Киевской ака-

демии он успел здесь создать традицию библейских работ. Все-го больше его интересовала история библейской литературы и поэзии (срв. его исследования о книге Притч и о Песни Песней, о ритмах и метре библейской поэзии, о древнееврейской музыке). Не раз Олесницкий бывал в Палестине для изучения вещественных памятников библейской истории, и плодом этих его археологических изысканий явилась его обширная книга о «Ветхозаветном храме в Иерусалиме» (1889).

Из петербургских библеистов нужно назвать еще о. Н. Вишнякова и Ф. Г. Елеонского.

Настольной книгой у русских библеистов становится в это время известное «Введение» К. Ф. Кейля, в **Киевской академии** его перевели по-русски (в «Трудах» с 1871 г.). Такие представители ортодоксального протестантизма, как Генгетенберг или Геферник, привлекали многих своим мессианским или «христологическим» толкованием Ветхого Завета. Это была своего рода философия библейской истории, как евангельского приготовления. «В русской богословской литературе утверждаются до значительной степени и почти становятся традиционными многие исагогические и экзегетические воззрения, прикрываемые обыкновенно авторитетом великих отцов и учителей Церкви, на самом же деле представляющие помесь протестантской ортодоксии со средневековым иудейством» (А. А. Жданов).

Очень немного было сделано в те годы по изучению Нового Завета. Преобладал апологетический интерес. Чувствовалась нужда и потребность ответить на «возражения т. наз. отрицательной критики», Штрауса и «тюбининской школы», и особенно Ренана⁹. Нужно назвать здесь имя епископа Михаила Лузина (1830–1887), бывшего профессором в Московской академии, потом ректором в Киевской и епископом Курским. Он много писал. Правда, его книги были обычно только торопливая, хотя и старательная, компиляция, почти пересказ и даже просто перевод немногих иностранных книжек, не всегда удачно выбранных, и часто неверно понятых. Но этим не уничтожалось их положительное влияние. Было и то важно,

что архим. Михаил отвечал на «отрицание», а не умалчивал. В его темах всегда была добрая современность (срв. его книгу «О Евангелиях и евангельской истории», по поводу книги Рена-на). Как академический преподаватель, он внушал своим слушателям любовь к научному чтению и занятиям, стараясь их вовлечь в ученую работу, приучал разбираться в критической проблематике, хотя бы и при чужом пособии. Это был искренний ревнитель духовного просвещения, и этот благородный пафос он умел передать своим ученикам.

5. С конца 50-х годов открыто обсуждается и вопрос о преобразовании духовных школ. Пример подан был из Министерства народного просвещения. Педагогическая тема была остро поставлена тогда и в общей печати в связи с известной книгой Пирогова «Вопросы жизни» (1856). Заговорили громко и о темных сторонах духовной школы.

В Синодальном ведомстве дело велось с методической медлительностью и оставалось в руках обер-прокурорского надзора. Общественное и общее мнение требовало и ожидало преобразований по воспитательной части, во всяком случае. С 1857 года Духовно-учебное управление начинает собирать отзывы и мнения у сведущих и у начальствующих лиц. В том же году отправляется во Францию обер-прокурорский чиновник с полуофициальным поручением познакомиться с устройством и бытом тамошних римско-католических семинарий. Собирали сведения о богословских школах и в Англии. Справлялись и о том, «как воспитывается и чему обучается на Востоке юношество, приготавливающееся к служению Православной Церкви».

Сам Государь во время своей поездки по России в 1858 году побывал в нескольких семинариях. И в следующем году по Высочайшему повелению была назначена экстренная ревизия духовно-учебных заведений. Ревизовать был послан директор Духовно-учебного управления князь С. Н. Урусов. Он должен был определить, в какой мере реформа необходима. Урусов осмотрел одиннадцать епархий и закончил свое обзоре-

ние только уже в 1861 году. Особенно неудовлетворительной нашел он часть воспитательную, – бедность, скудость средств, слабость надзора, отсутствие нравственных связей. Но и учебные планы оказались очень непрактичными и неудачными. Требовалась коренная реформа.

Еще раньше, в начале 1860 года, был образован при Синоде особый комитет для рассмотрения поступающих с мест отзывов и материалов, под председательством Дмитрия Муретова, тогда архиепископа Херсонского. В этот комитет был передан и отчет Урусова. Комитет должен был сообразить все представленные отзывы и разработать план преобразований.

Архиепископ Дмитрий сразу же многих удивил и смутил решительностью своих предложений. В его плане переkreщаются двоякие мотивы. С одной стороны, он считал необходимым сохранить всю существующую сеть школ, но с тем, чтобы перестроить их в общеобразовательные гимназии духовного ведомства и приравнять по программам и правам к обычным гимназиям. Духовенство сохранит прежнюю удобность воспитывать и учить своих детей, но воспитанникам этой сословной школы не будет ни закрыт, ни даже затруднен выход в другие состояния. По разным мотивам этой свободы «выхода из духовного звания» желали сами учащиеся и многие представители церковной власти. Филарет Московский был против всяких стеснений и запретов. «Невольник не богомольник. И к чему это поработать свободных, когда и несвободным дают свободу...»

С другой стороны, арх. Дмитрий считал нужным совершенно перестроить богословские классы существующих семинарий в особые пастырские школы. Для них он удерживал прежнее имя «семинарий», но имел в виду всего скорее римские семинарии. Сюда следовало допускать людей уже сложившихся, с установившимся призванием, – из духовных гимназий в семинарии должны переходить только желающие, по своей доброй воле. Новые семинарии должны были быть учебными заведениями закрытыми, с очень строгим аскетическим и богослужебным режимом. Арх. Дмитрия всего больше смущала

внутренняя неприготовленность и нетвердость духовенства в исполнении все усложнявшихся задач пастырского служения. Нужно было поднять дух и усилить ревность. В семинарии следует допускать желающих и из других состояний.

Строго говоря, план Дмитрия Херсонского означал молчаливое упразднение сословности духовенства. И при последовательном проведении в жизнь этот план в короткое время должен был привести к разложению всей существующей церковно-политической системы, к освобождению Церкви от государства, от его опеки и власти. Трудно сказать, насколько это предвидел и насколько того сознательно добивался сам архиепископ Дмитрий. Но его противники сразу почувствовали, что этот план связан с какими-то решительными переменами во всей церковной жизни. И казалось опасным так решительно ломать исторически сложившейся и привычный тип смешанной школы. Такого мнения был и Филарет Московский, которого в комитете представлял Горский. Главная слабость нового предположения была, конечно, в том, что финансировать его оказывалось очень нелегко. Государство к новым тратам и ассигновкам вовсе не было расположено. В возможности увеличить местные средства твердой уверенности не было. И к тому же передача духовных школ на местное обеспечение тем самым означала бы ослабление центральной власти Учебного Управления, т. е. и всего обер-прокурорского надзора, всей бюрократической системы Синодального ведомства.

В основном, план арх. Дмитрия был все-таки одобрен и принят большинством комитета. Светские члены остались при особом мнении. Третий Филиппов, секретарь комитета, в особенности предостерегал против аскетической односторонности, которая его смущала в плане новых «семинарий». Он предпочитал вернуться к широким и гуманистическим принципам старого Устава 1814 года.

Комитет несколько изменил план своего председателя. Решено было сохранить единую школу, но с тем, чтобы богословские предметы были выделены и сосредоточены

в одном высшем цикле. Это было в духе старой школьной системы. Общий двенадцатилетний курс был так построен, что первые восемь классов приводились в соответствие с планами общей школы. Богословские предметы были отнесены преимущественно к высшей ступени, на последние четыре года.

С мест высказывались пожелания, чтобы древние языки были превращены в необязательный предмет, оставлены в программах только для тех, кто имеет в виду продолжать образование в высшей школе. Нужны ли они для сельского духовенства? Комитет не признал возможным снижать общий образовательный уровень духовной школы. Греческий, как язык Священного Писания и Святых отцов, тесно связанный к тому же и со славянским, должен остаться в семинарском курсе в неприкосновенности. Латинский же должен быть удержан, как язык классический. Комитет предполагал сделать обязательным еврейский. Сокращен был только курс наук математических. Преподавание философии было восстановлено в полной мере.

Работы комитета были переданы на рассмотрение и отзыв епархиальных преосвященных, академических конференций и отдельных сведущих лиц. Поступали эти новые отзывы с большим запозданием, уже в 1864 и 1865 гг. Тем временем вопрос о школьных реформах обсуждался в периодической печати. В 1862 году вышла известная книга Ростиславова «О состоянии духовных училищ в России», печатанная в Лейпциге. Книга эта вызвала большое возбуждение и к свободному обращению в России допущена не была.

Только с назначением в Синодальные обер-прокуроры графа Дм. А. Толстого в 1865 году вопрос о школьных преобразованиях был сдвинут дальше. Это решающее влияние государственной инициативы очень характерно. То была скорее государственная, чем церковная реформа. То государство реформировало с в о ю школу «духовного ведомства».

Новому обер-прокурору удалось наперед обеспечить значительное увеличение правительственной ассигновки. Удалось отыскать новые средства и на местах. И в 1866 году был учреж-

ден новый комитет для разработки духовно-школьных уставов, под номинальным председательством Киевского митрополита Арсения. Обыкновенно же председательствовал в комитете Нектарий, тогда епископ Нижегородский, присутствовавший в Синоде, бывший перед тем ректором Санкт-Петербургской академии. В состав комитета были введены снова и светские члены, представители других ведомств.

Комитет почти без споров решил оставить общую схему старого Устава 1814 года без изменений. Духовные училища оставались в качестве приготовительной ступени, и семинарии по-прежнему должны были быть школой общеобразовательной с богословскими предметами. План арх. Димитрия был оставлен без всякого применения.

К нему возвращались только «два архимандрита» в своем особом мнении, — Филарет Филаретов, ректор Киевской академии, и Михаил Лузин, инспектор Московской академии. Разделением школы образовательной и пастырской архимандриты рассчитывали обойти слишком суровое ограничение числа казенных воспитанников или стипендиатов в единой школе, что должно было очень затруднить духовенство в воспитании их детей.

При составлении окончательного проекта устава «два архимандрита» подали свой параллельный проект. В их мотивировке повторяются все основные доводы арх. Димитрия. Предлагали они ввести семиклассные гимназии с классическим курсом и трехгодичные несловесные пастырские семинарии. Предложение «двух архимандритов» было отвергнуто комитетом. Казалось опасным обособлять богословскую степень. Многих ли такая обособленная богословская школа к себе привлечет? В гимназиях же ослабеет церковность, если слишком широко откроется доступ к светским состояниям. Впрочем, под влиянием протеста архимандритов, и в общекомитетском проекте устава было строже проведено разграничение богословских и общих предметов, и после окончания общих ступеней предоставлялась возможность выхода желающим. Еще в 1863 году семинаристам был открыт до-

ступ в университеты (закрыт был в 1879 году по мотивам общеполитическим). Следует отметить, что при обсуждении предположений комитета 1860 года Макарий Булгаков, тогда архиепископ Харьковский, решительно высказывался за разделение двух типов школ. Он даже предлагал передать предположенные духовные гимназии в общее ведение с тем, чтобы содержались они на государственный счет, но преподаватели в них определялись из духовных академий, и епархиальный архиерей оставался почетным блюстителем. Только богословские училища подобает содержать на церковный счет. В духовных гимназиях следует возможно приблизиться к светским, чтобы устранить рознь и предубеждения, и даже начальствующих лиц следует определять из светских, однако – с академическим образованием. Кроме того, Макарий считал нужным расширить власть педагогических советов и ограничить власть начальников.

По проекту большинства новые уставы были приняты Синодом и утверждены Высочайшей властью в мае 1867 года. В общем удержана была схема 1814 года. Характерным было, однако, разрешение принимать в высший богословский класс и желающих со стороны, окончивших среднюю школу, по испытанию в богословских предметах за предыдущие классы семинарии. Кроме того, в этот богословский класс допускались и слушатели из людей зрелого возраста, имеющих значительную церковную начитанность, по личному усмотрению епархиального архиерея. И то, и другое было предложено обер-прокурором. Это был бледный намек на независимость богословской школы.

Из общих перемен в постановке школьного дела особенно важным было широкое применение выборного и совещательного начала. Должность ректора в семинариях становилась выборной, избирало правление семинарии, но кандидатов намечало общее педагогическое собрание, – епархиальный архиерей представлял избранных кандидатов в Синод, мог предложить при этом и своего кандидата, – Синод был волен утвердить одного из избранных или назначить своего канди-

дата. В большинстве семинарий были избраны в ректора лица белого духовенства или даже миряне, изъявившие согласие принять священный сан. Избирательной стала и должность инспектора. Преподавательской корпорации было предоставлено широкое участие в управлении семинарий. Это было особенно чувствительным отступлением от прежней системы. Очень важным было и то, что к активному участию в жизни духовных школ теперь привлекалось и само духовенство в лице своих депутатов, введенных в состав семинарских правлений. Духовные училища и вообще поручались ближайшему попечению местного духовенства. Это связано было, прежде всего, с тем, что духовенство привлекалось к материальному обеспечению школ из местных средств. Естественно было дать ему и возможность наблюдения. Именно ради организации сословной денежной самопомощи и были с 1867 года организованы «епархиальные съезды» или собрания духовенства.

Все эти новшества на деле не всегда применялись вполне свободно, и многие из них бывали отменяемы гласно или негласно. Да и весь школьный режим был серьезно изменен уже в 1884 году, так что уставы 60-х годов были в действии не более пятнадцати лет. Во всяком случае, то был шаг навстречу жизни.

Вслед за утверждением новых уставов, по предложению обер-прокурора, было упразднено Духовно-учебное управление и вместо него открыт Учебный комитет при Святейшем Синоде. Председателем Комитета был назначен известный Парижский посольский протоиерей о. Иосиф Васильев. Учебный Комитет подчинялся Синоду, но характерно, что писать в Комитет нужно было на имя обер-прокурора. В сущности, духовные школы по-прежнему оставались в главном ведении самого обер-прокурора. Эта зависимость даже усилилась, ибо была ослаблена связь семинарий с духовными академиями, хотя академиям и было предоставлено новое право испытывать («пробными уроками») и рекомендовать кандидатов на школьные должности, — на практике это создавало необычай-

ную путаницу и волокиту. Влияние государственной власти в духовных школах стало особенно очевидно с развитием в Учебном Комитете института членов-ревизоров, всегда из светских чиновников, хотя бы и с академическим образованием и духовного звания по рождению, представлявших собственно лицо обер-прокурора (подобно секретарям духовных консисторий).

Уже только после утверждения общих духовно-школьных уставов был двинут и вопрос о реформе духовных академий. В 1867 году были спрошены и представлены заключения академических конференций. Сразу же была образована комиссия под председательством Нектария, из членов духовных и светских, и в 1858 году она уже представила свой проект нового Устава. Проект был сразу же опубликован «для всеобщего обсуждения». Синод просил представить свои заключения о проекте преосвященных академических городов, а также преосвященных Макария Литовского, Евсевия Могилевского, Леонтия тогда Подольского. В 1869 году проект был еще раз пересмотрен комиссией в расширенном составе и внесен в Синод. Устав получил Высочайшее утверждение 30 мая 1869 года. С осени же было решено преобразовать академии Санкт-Петербургскую и Киевскую, и в следующем году – Московскую и Казанскую.

И по новому уставу духовным академиям ставилась двоякая задача. Это должна была быть не только богословская высшая школа, но еще и своего рода педагогический институт духовного ведомства. И в академиях не столько готовили к пастырству, сколько именно к педагогической деятельности. Отсюда неизбежная многопредметность и разбросанность. Иные предметы только затем и преподавались, чтобы по ним приготовить преподавателей для школ низших ступеней. Многопредметность в учебном курсе новый устав стремился ослабить путем разделения на «факультеты» или отделения, так что только некоторые предметы оставались для всех обязательными, а большинство распределялось по группам. Таких «отделений» было создано в конце концов три, – богословское, церковно-историческое,

церковно-практическое. Во главе каждого был поставлен особый помощник ректора. Групповым распределением предметов новый устав предполагал облегчить основательное изучение избранных предметов. Но цельность богословского образования этим все же разбивалась.

Очень характерным нововведением было и положение об ученых степенях. На третьем курсе писалось окончательное сочинение и сдавались общие испытания. Только лучшие из выдержавших испытание оставлялись и на четвертый год. Получившие в среднем выводе ниже $4\frac{1}{2}$ выпускались сразу же со званием «действительного студента». На четвертом курсе студенты занимались только немногими специальными предметами, приготавливались к испытанию на степень магистра и обрабатывали для того диссертацию, и, кроме того, слушали лекции по педагогике с практическими упражнениями. При окончании четвертого курса сдавался магистерский экзамен. Для получения магистерской степени требовалось представление печатной диссертации и ее публичная защита. Это был решительный и очень важный шаг к публичности и гласности академического преподавания и богословской работы вообще. Имелось в виду действовать против распространенного предрассудка об отсталости академической науки и вступить в возможное общение с наукой университетской. Гласность казалась лучшим средством борьбы с ложными мнениями и удобнейшим способом внушения мнений здравых. В конце 50-х годов в Петербургской академии даже возникла мысль сделать академическое преподавание вообще открытым и публичным, как в университете, или устраивать при Академии публичные чтения по богословским наукам. Митр. Григорий входил об этом с представлением в Синод. Представление это осталось без всякого движения и десять лет спустя было сдано в комиссию арх. Нектария. Казалось, не уместнее ли действовать против неверия проповедью, а не учеными лекциями?

По новому уставу от ординарного профессора требовалась докторская степень, степень доктора должен был иметь и

ректор. Наличным ординарным профессорам было предложено приобрести степень доктора в трехлетний срок или выйти из Академии. Для получения докторской степени нужно было представить и публично защитить печатную диссертацию.

Важным изменением в постановке ученой части было и ограничение срока профессорской службы, – по истечении двадцатипятилетнего срока полагалась новая баллотировка, допускалось дополнительное переизбрание и еще на пять лет, но никак не более 35-летнего срока. Имелось в виду обновление личного состава. Для приготовления к преподаванию открывался при академиях институт приват-доцентов, – к чтению частных лекций допускались магистры и даже кандидаты, но по представлении диссертации *pro venia legendi* (так было тогда и в университетах).

Первоначально предполагалось образовать особое философское отделение с тем, чтобы академиям было предоставлено право присуждать ученые степени и по философии. Это предложение было тем более уместно, что в университетах философские кафедры были заняты в это время именно академическими магистрами или кандидатами. Однако оно было отвергнуто, чтобы не нарушать единообразия школы богословской, и философские предметы отнесены были к числу общеобразовательных. Вместо философского было образовано отделение церковно-практическое, с программой очень пестрой и не цельной. Это было не пастырское, скорее литературно-педагогическое отделение, – очень характерная черточка для того времени. Вряд ли не большинство поступавших записывалось тогда на это «практическое» отделение, – но именно не «в надежду священства», а ради учительского звания. И в самом пастырстве для людей того времени «власть учить» (вернее, «просвещать») собой почти заслоняет и сам дар священства, само «служение таинств».

Предполагалось сперва при С.-Петербургской академии образовать особое физико-математическое отделение, – снова с педагогическим предназначением, чтобы готовить преподавателей математики и физики для школ духовного ведом-

ства. При окончательном пересмотре и это было отвергнуто по особенному настоянию обер-прокурора, отказывавшегося изыскивать на это кредиты. То было верно, что не стоило создавать особый (и укороченный) «факультет» ради одной педагогической нужды. Но, странным образом, не была понята внутренняя потребность богословской школы в изучении точных и естественных наук. Именно в те годы, когда во имя этих наук открыт был подлинный поход против христианского мировоззрения и против всякой веры вообще, было в особенности своевременно обратить самое серьезное внимание на изучение естественных наук. Между тем, оказалось очень нелегким получить согласие даже и на учреждение кафедры «естественно-научной апологетики» в Московской академии с обеспечением ее из средств Московской епархии. Кажется, опасались, что академическая апологетика окажется слишком старомодной. Если для таких опасений и были основания, следовало ли снимать с очереди саму задачу? От апологетической задачи Церковь уйти не может, в те годы в особенности не могла уйти. Но всего опаснее вдаваться в апологетику без основательного знания соответственных наук, и не владея самим методом, доверяясь и попадая в зависимость от популярной литературы. Такая апологетика из вторых или третьих рук никогда не бывает убедительной. Отчасти апологетический материал входил в состав философских дисциплин, метафизики и психологии. Но зияющий пробел все-таки оставался.

Очень характерно было и спешное решение закрыть миссионерское отделение в Казанской академии как не вмещающееся в нормальную схему высшей богословской школы. Этим расшатывалась вся православная миссия на Востоке. И с большим трудом удалось отстоять сохранение миссионерских предметов в Академии, и то в качестве только необязательных, сверх нормального плана.

У преобразователей не было живого чувства церковных нужд и потребностей. И со введением новых уставов духовная школа не была «воцерковлена», не установилось органических связей с церковной средой. Тогда больше заботились о «сбли-

жении» с миром. И реформа была разработана в духе того неопределенного гуманизма, каким окрашены и другие «великие реформы» тех лет.

Дать общую оценку преобразовательного плана очень не просто. И новый устав слишком недолго был в действии, чтобы судить по плодам. Следует помнить, однако, что новый устав осуществляли и проводили в жизнь старые люди, учившиеся еще по старым уставам. И потому в жизни сказывались не только слабость нового, но и недостаточность старого. И многим приходилось преподавать, что им самим преподано не было.

Главным достоинством академического Устава 1869 года было, конечно, то, что ученый характер высшей богословской школы был твердо означен и огражден. Комиссия преосвященного Нектария взяла в руководство университетский устав и по этому образцу перестраивала академическую организацию. Отсюда именно этот дух академических свобод, расчет на творческую самостоятельность академий.

Но даже и лучший устав не может преодолеть душевной инерции эпохи. То было у нас время практических увлечений, и уже подымалась волна опрошенства. Идеал той эпохи был распределительный, не созидательный. Не творчество, а именно «просвещение». Было много любознательности или любопытства, но недоставало творческой воли. Торопились узнать и передать готовые ответы или решения. Была какая-то вера в эти чужие ответы, но точно страх перед исследованием. И слишком многие у нас тогда изучали не сам предмет, а западную литературу предмета. Казалось, что в том попросту и состоит очередная задача новой русской науки, чтобы «догнать» западное просвещение. Получается впечатление, что у нас богословствовали скорее как бы по западнической или западной инерции, а не из внутренней потребности и убеждения. И за долгие годы западного влияния в школах не привыкли спрашивать себя о духовных предпосылках богословия. Почти забывали, что строить предстоит церковное богословие, а не богословие вообще. То был вопрос о духовном методе.

Нужно было научиться богословствовать не из ученой традиции или инерции только, и не только из любознательности, но из живого церковного опыта и из религиозной потребности в знании. Иначе и нельзя было вернуть богословскому преподаванию его духовную устойчивость и убедительность. В предыдущую эпоху пример такого богословствования уже был показан Филаретом Московским. Но не многие хотели и не многие умели за ним идти.

6. По Уставу 1814 года в академиях главным предметом преподавания становится Священное Писание. На втором месте – философия. В догматике утверждается библейский или экзегетический метод, – все доказывается и должно быть доказуемо текстами.

С 30-х годов усиливается преподавание исторических наук. При графе Пратасове в истории видели лучшее противостояние против библейских излишеств. В истории видели тогда свидетельство от Предания. Потому и была тогда в семинарскую программу введена патрология, «историко-богословское учение об Отцах Церкви» как особый предмет.

Сказывается и прямое действие западного примера. То было ведь время церковно-исторического расцвета в Германии. Это сразу же отразилось и у нас. Неандера в особенности читали у нас тогда с увлечением. Иногда у нас так прямо и ставили себе задачей: соединить западный «гений» и ученость с восточным «авторитетом» и «духом жизни». Присоединяется и философский интерес к истории, под влиянием немецкого идеализма.

Всего же важнее было пробуждение живого и непосредственного исторического чувства, – появление той потребности в историческом видении, того «стремления быть свидетелем событий», «знать, как знает свидетель», в каком Болотов видел само существо историзма.

У нас в историческую работу уходят лучшие и сильные люди, по внутреннему влечению, из духовной потребности. И силой их личного влияния и примера всего больше и объясня-

ется это характерное преобладание церковной истории в системе русского богословского преподавания с половины прошлого века, во всяком случае.

Здесь не место входить в подробное описание всего сделанного русскими учеными в отдельных областях церковно-исторической науки. Сделано было очень и очень немало, – и в собирании памятников, и в критике источников, и в историческом синтезе. Но историка богословской мысли интересует только одна сторона этой ученой работы: как эта сосредоточенность исторического внимания сказывается в общем богословском мировоззрении, как отражается она в богословском синтезе. И для этого достаточно отметить только немногие поворотные точки в этом ученом процессе. Историческое веяние в русском богословии начинается из Московской академии. Именно здесь впервые и создается русская школа церковных историков.

Филарет Гумилевский впервые ввел «исторический метод» в преподавание догматики и сумел пробудить у своих слушателей не только интерес, но и любовь к историческим занятиям. Филарет был исследователем. Он любил работать по источникам, любил и архивные розыски. Любил собирать и сопоставлять факты. Так возникли его книги об Отцах Церкви, о русских духовных писателях, о греческих песнопевцах, – почти в типе словарей. В Харькове и в Чернигове, в бытность свою там епархиальным архиереем, Филарет занимался «историко-статистическим описанием». Но Филарет не был собирателем в старом стиле, каким был митр. Евгений. Он был не столько археологом, сколько именно историком. У него была потребность в обобщениях. И у него был дар исторического рассказа и исторического синтеза. «История русской Церкви» Филарета была для своего времени событием (издана в 5 выпусках в 1847 и 1849 гг.). Впервые вся русская церковная история была рассказана и показана, как живое целое, от Крещения Руси и до 1826 года, – и рассказана ясно и вдумчиво. Эта вдумчивость и вообще отличает Филарета, как историка. Иногда это ему мешает. Ему трудно писать бес-

страстно, он размышляет над событиями вслух. Ему трудно скрывать свои симпатии и антипатии. У Филарета было почти болезненное чувство правдивости, отсюда смелость и резкость его суждений о прошлом, его отзывы о недавнем. История синодального периода в его изложении оказалась слишком откровенной. Еще раньше вызвала толки его статья о Стоглаве и о старом обряде.

Филарет заторопился издавать свою «историю», когда Макарий в 1846 году начал печатать в «Христианском чтении» главы из своей книги о русском христианстве до Владимира. Филарет испугался, что его уже опередили. Но Макарий писал совсем в другом темпе и в других масштабах. Он задумал многотомное сочинение и писал каждый том отдельно (первое издание с 1857 по 1883). Смерть прервала его «историю» на XII томе, на описании Собора 1666 года.

Филарет торопился дать общий очерк, стремился показать единство и связь событий, понять исторический процесс изнутри. Теперь его рассказ не удовлетворяет. Слишком мало говорится о внутренней жизни и о церковном обществе, все больше о церковном управлении. Слишком многое досказывается по соображению. Слишком однообразно повторяются рубрики. Однако всегда рассказ Филарета перспективен, всегда в нем чувствуется дыхание жизни.

У Макария исторической перспективы вовсе нет. Он ограничивается повествовательным прагматизмом и дальше хронологического сцепления событий не простирается. Критика источников почти отсутствует. Макарий остается и в истории только собирателем известий и текстов. Его история не больше чем «историографическая мозаика» (как отзывается о ней Н. Н. Глубоковский). Фактическая обстоятельность и есть единственное достоинство этого многотомного труда. Это памятник изумительного трудолюбия и благородной любознательности. И на известной ступени ученой работы фактическая обстоятельность есть действительный и важный шаг вперед. Но этим не искупается методологическая беспомощность. Гиляров-Платонов называл метод Макария «механи-

ческим». Вернее сказать, метода у Макария вовсе и не было. Его «история» написана без метода и без руководящей мысли. Это – история, написанная не историком. Историческому рассказу Макарий научился в процессе работы, и последние томы живее первых. Но метода он так и не приобрел.

Филарет Гумилевский в первые годы своего преподавания в Московской академии встретил ученика, который вскоре стал ему и другом. То был А. В. Горский¹⁰ (1812–1875). На долгие годы их соединила нежная дружеская приязнь и общая страсть к исторической науке. То была именно страсть, захватывавшая всего человека. «Когда дружба науки стали служить вместе, занятие историей сделалось для них насущной пищей», – говорит историк Московской академии. Они продолжали работать сообща и тогда, когда уже им не приходилось жить и служить вместе. Помощь Горского чувствуется почти во всех работах Филарета. Это была помощь библиотекаря и критика.

Образ Горского один из самых светлых в истории русской науки. Но есть в нем какая-то трагическая хрупкость. Изящества в этом образе больше, чем силы. Со стороны Горский мог показаться человеком запуганным. С. М. Соловьев прямо и обвинял митрополита Филарета, что он своим деспотизмом заглушил огромное дарование Горского. И этот отзыв принято повторять без проверки. Но это обвинение вполне ложно. То верно, что у Горского в характере и в его мышлении всегда чувствуется какая-то внутренняя связанность и нерешительность. То не был, однако, страх перед чьим-нибудь чужим осуждением или мнением, хотя бы мнением Владыки, – то была некая духовная мнительность. «Засушил» Горского вовсе не Филарет. Он сам себя останавливал на каждом шагу, из какой-то внутренней боязливости. Это видно сразу по его дневникам за ранние годы.

«К сожалению, – писал о Горском в свое время П. С. Казанский, – чем обширнее становятся его познания, тем, по-видимому, увеличивается и его недоверие к себе. Оно-то и останавливает и его самого, и чрез него других, в печатании трудов».

И то не была беспомощность эрудита, знающего слишком много и не умеющего со своими знаниями совладать. У Горского был дар исторической аппрегензии. Он вполне владел своим знанием.

То был какой-то глубокий духовный надлом, надлом умственного характера. И Горский сам это знал. «Небогатый и без того силою самостоятельного разумного мышления, должен каждый шаг делать за кем-нибудь другим, и легковерием страшусь увлекаться за добрыми и недобрыми водителями». Так говорил он сам о себе в письме к другу. Он всегда искал, к кому бы ему прислониться. Сам он считал то последствием замкнутого и строгого воспитания, «под грозящим жезлом скромности», в родительском доме. «Лета моего детства текли тихо, скромно, мертво». Горский жаловался, что в детские годы «в его сердце не потрудились раскрыть ему Бога и Его святую религию». Он тяготился этой внушенной ему сухостью сердца. «Рука отеческой попечительности, всегда опасливой, лелеяла меня, и в ту же пору ковала мне тяжелые оковы, которые глубоко заросли в душу». Это было внутреннее торможение, не внешний страх.

В академию Горский поступил почти мальчиком, шестнадцати лет, из философского класса Костромской семинарии, на два года раньше нормального срока. Академический ревизор нашел его развитие редким, – кстати, то был Афанасий Дроздов, тогда еще бакалавр Московской академии. Но в Академии Горскому учиться было сперва нелегко. Он ведь во все не изучал богословия в семинарии и должен был изучать в первый раз то, что другие учили уже во второй.

Отец доверил его покровительству о. Феодора Голубинского, тоже костромича родом. Философских склонностей у Горского никогда не было, и к философским внушениям Голубинского он остался невосприимчив. Но Голубинский очень на него повлиял своим «теплым благочестием». От него у Горского и эта постоянная религиозная задумчивость. С Голубинским и с о. П. Делицыным Горский навсегда остался в дружбе, в «ученом братстве». От них у него интерес к «мистической»

стороне христианства. Горский читал Фенелона¹¹, Гамана¹² и др. В его религиозном облике немало черт Александровского времени: внимательность к снам и приметам, вера в тайное общение душ (срв. «религиозный энтузиазм» в молодости и у П. С. Казанского).

Поверх этого западнического мистического влияния ложится отеческая волна. И она была сильнее. Это было влияние Филарета Гумилевского. Кажется, именно Филарет и объяснил Горскому впервые его призвание историка. Сблизились они сперва на ученой основе. Вспоминали они впоследствии о долгих беседах на исторические темы, о часах, проведенных вдвоем над рукописями или старопечатными книгами. Но сближение пошло глубже. Филарет ввел Горского и в мир отеческого любомудрия и аскезы. Он учил его аскетической мудрости и работе над собой. «Дело спасения начинается в нас зимою, именно сокрушением сердечным, крепким самопогружением и стеснением воли, мыслей и чувств». Он предостерегал его от умозрительных увлечений, от того «почти гностического» духа, которым можно было заразиться из немецких книг, — «но и крепко запустил в тебя когти волк немецкий». Филарет учил Горского духу практической церковности и канонического послушания. Остерегал его подчинять веру доводам науки, остерегал и от самой книжной страсти, — опасной, как и всякая страсть. «Вкусите и видите, — вот способ знания христианской религии», — таинства и молитва. Этот урок Горский твердо запомнил. Он принял священство впоследствии для укрепления себя в богословской работе, — и ради радости приносить бескровную Жертву.

Духовной тишины Горский достигал многими скорбями. Родительский запрет помешал ему последовать за Филаретом в иноческом пути. Он с горечью покорился. Вместо того ушел в ученый затвор. Позже и сам уже не хотел расставаться с Академией, которой отдал всю свою любовь.

В Горском поражает его впечатлительность, его восприимчивость, прежде всего, — его ненасытная способность к познанию. Он много читал. Больше любил читать, чем писать. То

не было пассивностью или вялостью мысли. Горский предпочитал работать по первоисточникам, чтобы из них строить самому. Он не только собирал материалы, но сразу же и строил, хотя бы для самого себя. Это была любознательность исследователя, не любопытство любителя.

Когда Горский занял в Академии церковно-историческую кафедру, ему приходилось одному прочитывать слишком многое: от библейской истории до позднейших времен. Вскоре, впрочем, библейская история была отделена и поручена особому бакалавру. Но долгие годы Горскому приходилось одному читать сразу полный курс общей церковной истории, и истории Церкви Русской. Много времени уходило на выработку курсов.

В истории всеобщей Горский всего больше пользовался Неандером и еще Гизелером. Но все было лично проработано им и по источникам. Очень ценил Горский и Мосгейма. У Неандера его привлекало это стремление и умение находить религиозный смысл происходивших событий, это умение изображать исторический процесс «как одно целое, в стройной и тесной связи всех его частей». В своих лекциях Горский и стремился, прежде всего, показать эту «внутреннюю связь фактов», не довольствовался внешним прагматизмом, и говорил об органическом развитии. Всего больше он останавливался на истории догматов. Впоследствии и догматику он читал историческим методом. Из западных пособий по догматике он пользовался обычно курсами Штауденмайера и Куна, еще Каниса, Филиппи. Из лекций издана только часть, — история Евангельская и Апостольская. Это есть, собственно, философия Новозаветной истории, изложенная с редким проникновением, — показывается через всю историю, как Христос возбуждает веру в учениках и в народе.

Следует отметить еще образцовые опыты отеческих жизнеописаний, — ученые жития Афанасия, Василия, Епифания, Феодорита. Его слушатели вспоминали еще его незабываемую характеристику Оригена.

Но главным предметом Горского была история Русской Церкви. И, прежде всего, нужно отметить его работы по опи-

санию славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, – ему помогал в этом К. И. Невоструев¹³ (†1872). Плодом напряженной работы нескольких лет было «Описание» библиотеки в шести томах (I–V, 1855–1869; том VI, отпечатанный в свое время, выпущен только в 1917 году). Это не только описание рукописей в собственном смысле слова, это сразу и обоснованная оценка или характеристика памятников и их значения как исторических источников. В том и был замысел митр. Филарета относительно Синодального книгохранилища, чтобы ввести весь этот новый рукописный материал в научный оборот сразу же с надлежащим толкованием. Потому и хотел он это поручить «своему», и не любил вмешательства чужих, как Погодин¹⁴ или Ундольский¹⁵. Горский выполнил задачу образцово. В том именно длящаяся ценность его работы, что вместо внешнего описания он дал исследование. В особенности это относится к описанию библейских рукописей; до сих пор оно сохраняет всю важность как опыт по истории славянского текста Библии. Этот именно том и вызвал нарекания. Цензура затруднялась пропустить его. Рассматривал книгу Иоанн Соколов, тогда еще архимандрит. Он нашел здесь укоризну нашей Церкви, – «не имела Слова Божия в чистом целостном виде, а принимала и читала его в виде поврежденном», до времен Геннадия. Иоанна смущало, что нет ни одного списка «точно» по Семидесяти, его смущали и подробности о Геннадиевом своде, образ Вениамина-доминиканца. Не лучше ли опустить весь комментарий, всю учено-критическую часть? С согласия Филарета, Горский составил «апологию» против отзыва цензора, защищая свободу исторической критики документов в ее собственной области. В этих вопросах у него не было колебаний.

Горский был не столько археографом, сколько историком в прямом смысле. Документы и памятники он воспринимал взглядом исследователя. И у него было продуманное историческое мировоззрение, своя философия русской истории. Всего сильнее впечатление на него сделал в свое время Полевой. С этим и связан его постоянный интерес ко внутренней жизни

самого церковного народа, — как принималось христианское учение в быту и в жизни. Поэтому его интересовали не столько официальные документы, сколько памятники литературы, особенно жития и проповеди, приоткрывавшие доступ в этот внутренний мир. И именно к урокам Горского восходит у Гилярова-Платонова такое определение задачи русского церковного историка: «Изложить жизнь Русского народа как общества верующих». В такой постановке и по сей час история Русской Церкви еще не написана.

Всего больше такое понимание задач русской церковной истории в то время сказывалось у историков Казанской школы. Достаточно назвать имя А. П. Щапова¹⁶ (1831–1876). Уже в его известной диссертации о русском расколе очень чувствуется это внимание к бытовой стороне церковной жизни. И в этом ценность этой книги, при всех ее пробелах и преувеличениях. Человек необузданный и страстный, Щапов творил силой какой-то вдохновенной импровизации, и к методическому труду не был способен, несмотря на все свое крайнее трудолюбие и работоспособность до самозабвения. Вступительную лекцию в Академии он читал на тему: Православие и русская народность. Это была программа по истории народной веры. Этой программы он не исполнил, и слишком рано был потерян для науки. Удачно говорит о нем Знаменский в своей истории Казанской академии. «Щапов пронесся над Академией каким-то мимолетным метеором, который блестел и освещал предметы фантастическим и, пожалуй, фальшивым светом; но свет от него все-таки был яркий и для людей внимательных успел осветить впереди длинную дорогу, которой прежде было не видно». Ранние работы Щапова характерны как симптом, как показатель пробудившейся потребности строить историю Церкви как историю всего тела. Отчасти то было прямым отражением Московских академических веяний, отчасти объясняется влиянием славянофильства.

Горский был не только исследователем, не только мастером, но и учителем. Был учителем несравненным, учил же словом и житием, учил не только на кафедре, но и в библиотеке

(он был библиотекарем в Академии все время своей профессуры, до назначения ректором). Он умел пробуждать у студентов ученый энтузиазм, умел пробуждать в них историческое чувство, умел завлекать их в историческую работу, – и всегда по источникам. Он внимательно следил за своими и за чужими учениками, помогая им советами или учеными остережениями. Он любил работать для других. «В Московской духовной академии ходит предание, что поразительный блеск канонического и исторического обоснования в знаменитых резолюциях Филарета во многом обязан Горскому». Много поработал Горский над русским Новым Заветом. Горский помогал Сергию, впоследствии архиепископу Владимирскому, в его работе над «Полным месящесловом Востока». О помощи Горского Филарету Гумилевскому уже было сказано. Влияние его чувствуется и во многом другом. Именно он навел Голубинского на мысль исходить в реконструкции устройства и быта древней Русской Церкви из византийского материала, – образцы такого сравнительного анализа он и сам давал в своих лекциях. Горским подсказан и метод Каптерева¹⁷ в его работах по истории патр. Никона и его времени, – Каптерев использовал и подобранные уже Горским материалы.

Горский сумел создать ученое движение в Академии. Личным примером своим он свидетельствовал и напоминал, что наука есть подвиг и служение.

В Московской академии создалась школа историков. Прежде всего нужно назвать Е. Е. Голубинского¹⁸ (1834–1912). Он не любил признаваться, сколь многим он обязан в своей работе Горскому. Он был совсем другого духа. Голубинский принадлежал к тому поколению, из которого выходили вожди нигилизма. Есть что-то от этого неисторического обличительства и у него, в самом его историческом методе, в самой психологии его исторической работы. Это, прежде всего, его мнительная недоверчивость, почти подозрительность в отношении к источникам. Он точно удивляется всякий раз, когда убеждается в надежности и достоверности своих источников или памятников. Он всюду ожидает встретить подделки, под-

логи, искажения, недостоверные сказания, суеверные слухи, поверия, легенды. Он всегда предполагает возможность намеренного обмана. Это у него очень яркая черточка от просветительства.

Житейскую недоверчивость и подозрительность Голубинский превращает в исторический метод. «Истории лгущей», которая других обманывает, сама не обманываясь, он хочет противопоставить «историю настоящую», правдивую и трезвую.

Голубинский поставил себе задачей написать историю Русской Церкви «к р и т и ч е с к и м» методом. Это означало, прежде всего, критику источников. Но Голубинский никогда не разделял критики источников от критики самой жизни, событий и порядков. «Критический» для него означало «обличительный». И в первом томе своей «Истории» он и занимается, собственно, некоторым разоблачением недостоверности исторических преданий и принятых мнений о первых временах русского христианства. Впрочем, это только одна сторона его работы. С исключительной аккуратностью Голубинский подбирает и распределяет по категориям все сохранившиеся до нас известия и факты, и в итоге получается хотя и мозаичская и с пробелами картина внутреннего быта и строя древней Русской Церкви.

Философских обобщений в истории Голубинский не любил, законов развития тоже не отыскивал, не было у него и социологического анализа. Это был историк-публицист. И во всем чувствовалось его «воинствующее резонерство», как метко выразился об исторической манере Голубинского академик В. Г. Васильевский.

У Голубинского был свой церковно-практический идеал, очень типический для его времени. Это было своеобразное сочетание самого острого западничества с духом бытового провинциализма. Крайнее приятие Петровской реформы сочетается с почитанием церковной древности, довизантийской. Он ждал реформ в быте Русской Церкви, прежде всего. Нужно поднять культурный уровень духовенства, усилить его учи-

тельную деятельность, — отвлечь от сохи к книге. Это предполагало изменение социальных условий. Этот личный идеал Голубинского всегда чувствуется в его исторических оценках и характеристиках. Он считал, что историку дано право судить, казнить и славить. В истории хотел он видеть, прежде всего, живых людей, — «поскольку в истории, подобно действительной жизни, которую она воспроизводит, всякий человек имеет значение только как живая нравственная личность, и поскольку наше нравственное чувство ищет находиться в живом общении с историческими людьми и хочет знать, должны ли мы воздавать им почести или произносить над ними строгий, т. наз. исторический суд».

Голубинскому удалось издать только первый том своей «Истории», «период домонгольский», в двух половинах. И это оказалось возможно только при горячем содействии Макария, тогда уже митрополита Московского, который помог и деньгами на издание, и своим иерархическим авторитетом, когда поднялись толки о неблагонадежности Голубинского. После смерти Макария у Голубинского не оставалось влиятельных покровителей, его критический метод казался опасным, ему пришлось слишком рано оставить и преподавание в Академии. И только в старости смог он издать первую половину второго тома, приготовленную к печати за много лет до того. Вскоре после того он потерял зрение. Вторая половина второго тома издана была уже после его смерти, в черновом тексте. Голубинский не был мастером исторического синтеза. Его сила в подробностях, в испытании и собирании фактов. Но не осталась без влияния в русской историографии и его публицистическая возбужденность. Он напоминал, что история есть самая творимая жизнь. В Московской академии совместное преподавание Голубинского и Ключевского подняло внимание к разработке русской церковной истории.

С не меньшей напряженностью продолжалась работа и в области древней истории Церкви. Следует упомянуть имя П. С. Казанского (1819–1878), писавшего по истории монашества, древнего и русского, — он принадлежит еще к старшему

поколению и к «старой манере» истории. Большим влиянием пользовался А. П. Лебедев¹⁹ (1845–1908), занимавший много лет кафедру в Академии и затем ушедший в Московский университет, где он заменил прот. Иванцова-Платонова. Лебедев привлекал к себе учеников. На темы, им заданные, было написано и издано много ценных исторических и патрологических монографий. Достаточно назвать имена А. П. Доброклонского²⁰ и Н. Н. Глубоковского²¹. Но сам Лебедев не был самостоятельным исследователем. Он больше следил за западной литературой своего предмета, чем изучал сам предмет. Он был того мнения, что прежде всего нужно «догнать» западную науку. С ней он и старался познакомить своих слушателей покороче. И в этом его бесспорная заслуга. Лебедев любил писать, писал он легко и живо, с публицистической остротой и даже задором, и с неизбежным при том упрощением. Всего больше это заметно в истории догматических движений. Лебедев совсем не был богословом, и о богословских спорах рассказывает без всякого внутреннего в них участия, как сторонний наблюдатель, — именно безучастно, но не бесстрастно. И в лучшей из его книг, в его известной диссертации о первых Вселенских соборах (1879), не достает именно этого сочувственного проникновения в смысл описываемых и обсуждаемых событий. Это в свое время хорошо показал о. Иванцов-Платонов в своем обстоятельном разборе этой книги.

В своих позднейших работах Лебедев оставался только популяризатором, часто и очень небрежным. Однако именно своей доступностью и своей публицистической манерой Лебедев много сумел заинтересовать в исторической работе. И в истории русской науки его имя должно быть упомянуто с уважением.

К тому же публицистическому направлению в церковной историографии принадлежал Ф. А. Терновский (1838–1884), профессор в Киевской академии и университете, работавший тоже больше по пособиям. Эта публицистическая манера в историографии очень характерна для той эпохи.

Совсем другого стиля были созидатели церковно-исторической школы в Санкт-Петербургской академии И. Е. Троицкий (1832–1902) и В. В. Болотов (1853–1900).

Троицкий всего больше работал по истории Византии. Это был исследователь вдумчивый и осторожный, у которого можно было учиться методу и историческому чутью. Это был историк с очень широким богословским и практическим кругозором. В прошлом он умел видеть живых людей, умел показать психологию событий. Его самая значительная книга посвящена вопросу об отношениях Церкви и государства в Византии («Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты», СПб. 1873, из «Христианского чтения»). Решающим фактором Троицкий считает рознь «белого» и «черного» духовенства в Византии, спор «икономистов» и «акривистов». Эта рознь помогла государству одолеть влияние духовенства, разделенного, а не сплоченного, как то было на Западе. В Византии побеждает сперва строгая монашеская группа, но вскоре и она подпадает под верховенство государства. Троицкий интересовался также и внутренней борьбой между сторонниками восточной традиции и новаторами западнического типа в эпоху Лионской унии и позже. Со вниманием он следил и за жизнью современного православного Востока.

Болотов соединял в себе дар историка и проникновение богослова. Это чувствуется всего более в его первой и молодой книге об Оригене (1879). Это – исчерпывающий и образцовый анализ учения Оригена о Святой Троице, проведенный по текстам, которые автор умеет оживлять. И оживает образ самого Оригена, как бы рассуждающего вслух. Этот образ показан на живом историческом фоне, в живой череде древних писателей и богословов. Очень тонко проанализирован и сложный вопрос об отношении арианства и оригенизма. Это есть исторический анализ, сделанный богословом. И богословская чуткость делает сам анализ особенно убедительным. Книга Болотова вышла в один год с диссертацией Лебедева. Сравнение этих двух книг очень поучительно в методологическом отношении.

Эта первая книга Болотова осталась и самой значительной в его литературном наследстве. Второй книги он уже не написал. В 80-х годах он работал над источниками по истории несторианства, но в это время было запрещено писать о «ересях» и об «еретиках», и он не довел своих исследований до конца. Умер Болотов не в старые годы. Остался от него ряд очень тонких этюдов на частные темы, преимущественно по истории негреческого Востока, – и в них сказывается весь его блестящий дар аналитика. Особо нужно отметить его «тезисы» о Filioque, составленные для Синодальной комиссии по старокатолическому вопросу. Болотов приходит к заключению, что это западное учение может быть допущено и терпимо в качестве частного богословского мнения, во внимание к авторитету блаженного Августина, хотя оно и не совпадает по смыслу с основным восточным (или каппадокийским) «теологуменом»²², – «чрез Сына». Разногласие в богословском учении об исхождении Святого Духа не было главным или решающим поводом к разрыву Византии и Рима. «Разделением Церквей» Болотов интересовался не только как историк. И в молодости он перевел один из трактатов Г. Овербека о романтизме и православии, с примечаниями, показывающими личный интерес (в «Христианском чтении» 1882 и 1883 годов).

О Болотове как историке всего больше свидетельствует его академический курс, изданный по студенческим записям после его смерти. Особенно важен **IV том, посвященный истории богословской мысли в период Вселенских соборов**. Здесь сказывается в полной мере дар исторической композиции и проникновение богослова, и сразу чувствуется, что все построение методически проверено во всех частностях и подробностях. У Болотова всегда чувствуется эта особая надежность и достоверность.

У Болотова всегда было много занимающихся, он любил и умел руководить работами начинающих. Темы выбирал он для них всегда с методологическим расчетом и, прежде всего, старался научить обращаться с источниками. Это была школа исторического метода и опыта.

Исторический метод открывает в церковном прошлом многообразие и изменчивость. И на прошлое уже не приходится глухо ссылаться в доказательство «постоянства». В жизни Церкви на протяжении веков мы наблюдаем, во всяком случае, не только «постоянство», но еще и рост, и творчество, и развитие. Канонический строй, богословское самосознание, богослужебный чин и устав, быт и подвиг, и многое другое в жизни Церкви оказывается величиной исторической, переменной, растущей и живой, слагающейся во времени. От изменчивости в прошлом естественно заключить и к изменяемости в настоящем. Археологические розыскания приобретают практическую остроту. И спрашивается, как верность преданию согласовать с потребностями творимой жизни. Этот вопрос всегда слышится или подразумевается у всех русских церковных историков уже с 50-х годов.

Литургика становится исторической наукой. Наука о «древностях церковных» в стиле старинных эрудитов перестает удовлетворять. Внимание исследователей обращается к позднейшей, византийской и древнерусской, истории богослужебного строя. И становится необходимым привлечение нового и часто неизданного материала. Это живо чувствовал уже о. А. В. Горский при описании литургических рукописей Синодальной библиотеки. Из специальных исследований нужно отметить работы И. Д. Мансветова, Н. Ф. Красносельцева, прот. К. Т. Никольского, А. А. Дмитриевского. Уже позже, в 90-х годах, Дмитриевскому во время его поездок на Ближний Восток удалось собрать исключительно богатый и почти нетронутый материал по истории византийского богослужения и привлечь к его разработке своих учеников в Киевской академии. Инициатива рукописных разведок на Востоке принадлежит епископу Порфирию Успенскому (1804–1885). Ему пришлось немало лет провести в Константинополе, на Афоне и в Палестине с официальной миссией. Вернувшись в Россию, он привез с собой богатое собрание греческих рукописей, древних икон и других древностей, до сих пор еще не использованное исследователями вполне. Скорее антикварий и эрудит, чем исследователь, че-

ловек острого и скорее беспокойного ума, но без критической школы, Порфирий, тем не менее, в своих многочисленных исторических книгах заложил твердый фактический фундамент для последующей разработки византийской церковной истории. Следует назвать еще имена архим. Антонина Капустина (1818–1894), епископа Арсения Иващенко (1830–1903), епископа Амфилохия Казанского (1818–1893), архиепископа Макария Миролубова (1817–1894), архиепископа Сергия Спасского (1830–1904), – это были скорее собиратели, чем исследователи, но вклад их в историю русской науки не следует умалять.

Особый интерес возбуждала история русского «старого обряда», так торопливо и неосторожно в свое время осужденного. Исторически этот «обряд» оказывался теперь скорее оправданным. Но тем очевиднее становилось, что действительная острота русского «старообрядчества» не столько в этом «старом» обряде, сколько в болезненном и ложном чувстве церковности. Нужно упомянуть еще о работах по истории церковного искусства, византийского и древнерусского. Это была новая дисциплина, взамен старой «археологии», созданная всего больше трудами русских исследователей: Ф. И. Буслаева, Н. П. Кондакова, Н. В. Покровского и других.

Методологически важен был прием постоянного сопоставления памятников вещественных и литературных.

Исторический метод был перенесен и в науку церковного права. Отчасти это чувствовалось уже у Иоанна Смоленского в его анализе канонических источников. Гораздо сильнее это сказывается у его продолжателей. Особенный интерес возбуждали вопросы по истории покаянной дисциплины. Следует назвать имена А. С. Павлова, прот. М. И. Горчакова, Н. С. Суворова, Н. А. Заозерского, Т. В. Барсова, В. Ф. Кипарисова, И. С. Бердникова. И не раз поднимался вопрос об «изменяемости» канонической дисциплины и о «каноничности» существующего Синодального строя.

Так в исторической школе перерабатывается церковное самосознание. И богослову оставалось сделать свои выводы из нового опыта.

7. Развитие церковно-исторических интересов сразу же отражается и на разработке догматического или систематического богословия. Уже с 30-х или 40-х годов входит в привычку «исторический метод». Впрочем, строго говоря, далеко не всегда это был метод «исторический» в собственном смысле. Обыкновенно то был скорее метод т. наз. «положительного богословия», – внимательный подбор и пересмотр всех текстов и свидетельств в хронологической последовательности. Так и у Макария в его догматике. Не всякое применение «исторического» материала есть уже тем самым и историческое исследование. «Историзм» привходит только тогда, когда показания источников воспринимаются не только как догматический довод, но и как историческое свидетельство, во всем их временном своеобразии и на живом историческом фоне. Иначе сказать, «историзм» в богословском методе связан с понятием «развития». Еще мало научиться воспринимать и различать исторический колорит текстов. Нужно научиться еще и тому, чтобы видеть их в органической связи, в единстве раскрывающейся жизни. В этом отношении очень характерен вопрос о «правовереии» доникейских писателей, апологетов, в частности, который смущал и тревожил эрудитов XVII века (срв. спор между Петавием и Буллем о смысле доникейского словоупотребления), и в позднейшее время потерял эту остроту с пробуждением подлинного исторического чувства.

В русской богословской литературе вопрос об «историческом методе» впервые поднялся под видом вопроса об «авторитете Святых отцов», о догматической значимости отеческих свидетельств. В Санкт-Петербургской академии при графе Пратасове были склонны каждую отеческую систему в целом принимать как догматическое свидетельство, как выражение Священного Предания (срв. записку об этом бакалавра И. И. Лобовикова). Против этого именно из Московской школы раздавались предостерегающие голоса. Митр. Филарет настаивал, что отеческие свидетельства должны быть приемлемы только в связи с библейской основой, а не в самодовлеющем качестве. Филарет Гумилевский подчеркивал, что творения

отцов суть, прежде всего, живое исповедание их веры и опыта, но еще не догматический памятник. С этой точки зрения в Московской академии опасались превращения патрологии в богословскую науку. При этом, однако, оттенялся скорее момент исторической относительности и субъективности, нежели момент развития. Но уже Горский в своих лекциях по догматике отмечал и факт развития.

«Как же смотреть на христианскую догматику? Ужели она всегда была одна и та же по количеству объясненных истин и по определенности этих истин? Когда рассматривается догмат как мысль Божественная, он един и неизменен, сам в себе полон, ясен, определен. Но когда рассматривается догмат как мысль Божественная, усвоенная или еще усвояемая умом человеческим, то его внешняя массивность необходимо с течением времени возрастает. Он прилагается к разным отношениям человека, встречается с теми или другими мыслями его, и, соприкасаясь, объясняет их и сам объясняется, противоречия, возражения выводят его из спокойного состояния, заставляют раскрывать свою Божественную энергию. Иногда века, народы его не понимают, отвергают; наконец, он берет верх. Правда, он не был побежден и тогда, когда ложь над ним торжествовала.

Новые открытия ума человеческого в области истины, постепенно возрастающая опытность его прибавляют ему ясность. В чем прежде можно было еще сомневаться, то теперь было уже несомненным, делом решенным. Таким образом, каждый догмат имеет свою сферу, которая с течением времени возрастает, теснее и теснее соприкасается с прочими частями догматики христианской и с другими началами, лежащими в уме человеческом; все это срастается, воплощается в одно тело, оживляется одним духом; вся область ума от того просветляется; все науки, чем более которая соприкосновена догматике, от того выигрывают в точности, положительности; с течением времени все более и более становится возможной полная строящая система знания. Вот ход развития догмата, вот жизнь его. Это звезда небесная!» (запись в дневнике Горского).

С 60-х годов «историческое» веяние в преподавании догматики становится особенно чувствительным. В уставе 1869 года было прямо указано, что догматическое богословие должно преподаваться «с историческим изложением догматов» (внесено в Устав по настоянию протоиереев Янышева и И. Васильева). В Санкт-Петербургской академии догматику много лет преподавал А. Л. Катанский (1836–1919). Воспитанник Санкт-Петербургской академии, он в начале своей академической карьеры провел несколько лет бакалавром в Московской академии, по церковной археологии и литургике, и здесь приобщился исторической атмосфере занятий. В своих «воспоминаниях» он сам отмечает влияние Горского. От Горского он получил и напутственные советы, когда был переведен в Петербург на догматику. Из инославных догматистов он всего больше следовал Клее и Канису.

Катанский открыто ставил вопрос об исторической стороне догмата. Историю имеет «форма» или «внешняя схема» догмата, и при неизменяемости догмата, как откровенной истины, есть рост по формальной стороне, – первоначально данная форма или формула бывала слишком тесна для явленной в ней истины и потому с неизбежностью расширялась. Это был рост или выработка более совершенного языка и словоупотребления, «работа догматико-филологическая». И к этому делается сразу же вряд ли осторожное примечание: «Вполне точных выражений не может дать несовершенный язык человеческий». И еще резче: «Церковно-историческая формула догмата и его доказательства в догматике – дело второстепенное». Для догматического богословия важна не буква, а смысл этой буквы, «тот смысл, который соединялся с известной истиной и тогда, когда еще не существовала известная формула». Все историческое слишком поспешно отодвигается в область несущественного.

Для своего времени статья Катанского «Об историческом изложении догматов» (в «Христианском чтении» 1871 года) была смелым манифестом. Однако «исторического» в его преподавании было мало. Историзм ограничивался тем, что он

тщательно разграничивал свидетельства по эпохам, отделял «библейское богословие» от «церковного» или «отеческого», не умаляя, впрочем, их органической и неразрывной связи и т. д., – методологически это было очень полезно. Это приучало читать в каждом свидетельстве только то, что в нем есть, и не вкладывать в него по аналогии в нем самом вряд ли подразумеваемый смысл. Такой именно характер имели и книги Катанского, – диссертация о **таинствах по учению отцов и писателей первых трех веков** (1879, – в особом приложении Катанский отмечает, что седмиричный счет таинств – западного средневекового происхождения, и сравнительно поздно был перенят на Востоке) и особенно его поздняя книга о благодати (1903, из «Христианского чтения» за предшествующие годы). Ценность этих работ в том, что с большим вниманием пересматриваются и сопоставляются отдельные отеческие тексты, по авторам, – такой «догматико-филологический» анализ, во всяком случае, облегчает последующий синтез, хотя бы сам аналитик и ограничивался только «сводом» своих данных. Катанский был убежден, что святоотеческие творения есть «единственное средство, чтобы оживить нашу вялую и скудную богословскую мысль». Первоначально он хотел было заняться разработкой «библейского богословия», написать «библейскую догматику» (срв. его статью «Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении» в «Христианском чтении» 1872 года); но побоялся прослыть «протестантом».

В Киевской академии при новом уставе догматику преподавал архим. Сильвестр Малеванский (1828–1908, позже епископ и ректор Академии). Свои лекции он издал и в самом заглавии оттенил: «Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов» (1878–1891, пять томов). По-видимому, под влиянием Хомякова Сильвестр исходит из догматического опыта Церкви, из «общего религиозного сознания вселенской Церкви». И задачей историка становится проследить и показать, как этот опыт отвердевает в догматических определениях и богослов-

ских формулировках. Догмат в таком понимании оказывается уже не только внешним данным, но и внутренним заданием церковной мысли. Догматист должен идти дальше простых подтверждающих ссылок на прошлое, на исторические тексты и свидетельства. Он должен изобразить сам процесс опознания откровенной истины, в его внутренней диалектике, на конкретном историческом фоне. Истина открывается человеку не для того, чтобы он ее лишь внешне признал и охранял, как некий недвижимый клад, не прикасаясь к ней своей мыслительной силой. И верность апостольскому преданию не означает, что его следует хранить «только в мертвенной неподвижности». Догмат дан как откровение, и приемлется верой. Но еще недостаточно простого согласия или принятия догматов, как данных извне. Спасает только живая вера, усвоение откровенной истины «религиозным чувством» и сознанием, «претворяющее догмат веры в природу нашего духа». И только через такое усвоение сознанием догмат и становится тем, чем он должен быть для человека, «становится для него истинным светом, просвещающим темные его глубины, и новым жизненным началом, вносящим в его природу новую истинную жизнь, для передачи ее всему духовному составу человеческому». Иначе догмат уподобится семени добродетели, падшему на камень. Догмат должен быть внутренне усвоен и освоен сознанием или мышлением. «Разум не может созидать новых догматов, но силою своей самостоятельности может готовые, данные догматы вполне усвоить себе, обращая их в свое собственное достояние, в свою природу и жизнь». И разум «возводит на степень знания», что непосредственно принято верой. Свидетельствует догмат Церковь, облекая истину откровения в самую точную и соответственную форму, и этим «возводит ее на степень несомненной, непререкаемой истины». Божественная полнота истины от самого начала содержится в данном догмате, но она должна быть явлена, раскрыта, признана. И в этом вся важность исторической деятельности мысли. «Догматы перед изучающим их разумом являются теперь не в чистом, первоначальном виде, в каком

заключены они в божественном откровении, а в виде более или менее развитом и сформированном, как перешедшие уже чрез длинный и многосложный процесс сознания столько веков существовавшей Церкви...»

Догматист и должен понять или показать догмат во внутренней «диалектике» этого церковного «процесса сознания».

Своей программы Сильвестр до конца не осуществил. Его исторический анализ часто недостаточно глубок. С большим вниманием у него собран и обработан святоотеческий материал. Но библейской истории догмата почти нет, и переход от «апостольского проповедания» к «догматам отцов» остается необъясненным. Во всяком случае, это был очень значительный шаг вперед, «от Макария». «Точно бы в удушливую комнату ворвалась струя свежего воздуха и повеяло бодростью и простором» (Алексей И. Введенский).

Новый повод поставить вопрос о смысле догматического развития в догматике и богословии был подан сношениями со «старокатоликами». Отдельные представители Русской Церкви участвовали на первых старокатолических конференциях в Кельне, Констанце, Фрейбурге и в Бонне в 1872–1875 гг. Обсуждение условий возможного «воссоединения» старокатоликов с Православной Церковью естественно приводило к историко-богословскому вопросу о развитии, хотя бы под видом вопроса о пределах и мерилах «обязательного» и «допустимого» в Церкви. Предстояло определить состав и содержание «вселенского сознания Церкви» и найти способ уверенно различать и разграничивать в Предании «местное» и «вселенское». Мерилом исповедания было принято учение отцов. Правда, сразу же обратились к исследованию отдельных случаев доктринального расхождения или несогласия, и Боннская конференция 1875 года была посвящена преимущественно вопросу об исхождении Духа Святого. Но все время подразумевается этот основной вопрос о смысле и границах «изменяемого» или «изменчивого» и «неизменного» в вероучении, о хранении преданий и о праве богословского толкования. В русской литературе эта богословская встреча с Западом

отразилась довольно живо. Сближению со старокатоликами особенно сочувствовали и содействовали о. И. Л. Янышев, тогда уже ректор Санкт-Петербургской академии, бывший перед тем при Русской Церкви в Висбадене, проф. И. Т. Осинин, перед тем псаломщик в Копенгагене, и А. А. Киреев. Характерно, что общее мнение было тогда скорее против начала развития в догматике. Это было отталкивание от «Ватиканского догмата». Под свежим впечатлением Ватиканского собора принцип развития и в догматике воспринимался скорее как средство раздвигать рамки «обязательного» в вере и обращаться «местные» или частные мнения во «вселенский» догмат. И принципу развития настойчиво противопоставлялось начало Предания, хранение и охранение «древней веры», какой она была раскрыта в эпоху Вселенских соборов, в «не-разделенной Церкви», до разделения церквей.

С новой остротой вопрос о «догматическом развитии» был поднят уже в 80-х годах Влад. Соловьевым. И снова в том же «римском» контексте, как средство оправдать догматическое развитие Римской церкви. Это многим помешало разглядеть само существо вопроса. Правда Соловьева была в том, что он живо чувствовал священную реальность истории в Церкви.

«Исходя из понятия Церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело.

Но и теперь она, как живое тело Христово, уже обладает начатками будущей совершенной жизни.

И в историческом бытии видимой Церкви это божественное тело уже с самого начала дано все, но не все обнаружено или открыто, а лишь постепенно открывается или обнаруживается. Согласно евангельскому сравнению, это вселенское тело (царствие Божие) дано нам как божественное семя. Семя не есть часть или отдельный орган живого

тела; оно есть все тело, только в возможности или потенции, т. е. в скрытом для нас и нечленораздельном состоянии, постепенно раскрывающемся. При этом раскрытии и обнаруживается в вещественном явлении лишь то, что само по себе, как образующая форма и живая сила, уже сначала заключалось в семени».

Развитие не разрушает, но предполагает торжество развивающегося. Развитие есть раскрытие внутренней идеи. И скорее исполнение, чем изменение. Организм живет не сменой, а взаимосохранением своих частей. И эта органическая цельность, или кафоличность, в особенности характерна для церковного развития.

Так Соловьев говорит о Церкви уже в «Религиозных основах жизни» и без всякого отношения к вопросу о соединении церквей (глава о Церкви первоначально была напечатана в «Руси» 1882 года, т. е. раньше статей о «Великом споре»). О «догматическом развитии» он здесь особо не упоминает. И только устанавливает общий принцип.

«Если неперменное условие церковности есть то, чтобы ничто новое не противоречило старому, то это не во имя того, что оно старо, а во имя того, что оно есть произведение и выражение того же Духа Божия, который непрерывно действует в Церкви и который не может себе противоречить.

Мы принимаем и почитаем преданное в Церкви не потому только, что оно предано (ибо бывают и худые предания), а потому, что признаем в преданном не произведение известного только времени, места или каких-либо лиц, а произведение того Духа Божия, который нераздельно всегда и везде присутствует и все наполняет, который и в нас самих свидетельствует о том, что некогда Им же создано в древней Церкви, так что мы выраженную прежде, но всегда единую истину познаем благодатной силой того же самого Духа, который ее тогда выразил. Поэтому всякая форма и всякое постановление, хотя бы и выраженные в известное время и через известных лиц, но если эти лица действовали при этом не от себя и не в свое имя, а от всей и во имя всей Церкви прошедшей, настоящей и будущей,

видимой и невидимой, – такая форма и такое их постановление по вере нашей исходят от присущего и действующего во всей Церкви Духа Христова и должно быть поэтому признано святым и неизменным, как поистине исходящее не от каких-либо частей Церкви и по месту и времени, не от отдельных членов ее в их частности и отдельности, а от всей Церкви Божией в ее неразделенном единстве и целостности, как вмещающей всю полноту божественной благодати». Здесь несомненна даже и словесная близость к Хомякову.

И в том же смысле Соловьев высказывается о догматическом развитии в своей загребской книге: «История и будущность теократии» (глава о догматическом развитии была первоначально напечатана в «Православном Обозрении», 1885, декабрь, с одобрительной заметкой от редакции). Строго говоря, и здесь Соловьев идет не дальше Викентия Леринского²³ (см. его «*Commonitorium*», главы 22 и 23).

«Догматическое развитие» для Соловьева в том состоит, что «первоначальный «за л о г в е р ы», оставаясь о себе совершенно неприкосновенным и неизменяемым, все более раскрывается и уясняется для человеческого сознания». Церковь ничего не прибавляла и не могла прибавить к внутренней истинности этих догматических положений, но «она делала их ясными и бесспорными для всех православных». Против этого еще не стали бы спорить противники Соловьева. Только они представляют себе эту историческую усовершенствость церковных определений как нечто вполне относительное и второстепенное, уже просто в силу их историчности. Для Соловьева был немыслим такой резкий разрыв двух сторон церковного бытия: человеческой и благодатной. Церковь растет и становится, как тело Христово, т. е. именно в своем двуединстве. «Ибо изменениям человеческой приемлемости неизбежно соответствуют относительные изменения и в действенности божественных сил, именно насколько эта действенность обусловлена человеческой приемлемостью». Это есть простое приложение основной истины о «синэргизме» или содействии «природы» и «благодати».

Вся подлинная острота спора с Соловьевым именно в вопросе о смысле церковной истории. У противников Соловьева все время сказывается уничижительное представление об истории, упрощенная и гуманистическая схема, – точно Божественное содействие не есть фактор исторической ткани. И с этим связано какое-то пониженное чувство церковности. Особенно в этом отношении характерна полемика с Соловьевым в Харьковском журнале «Вера и Разум». Интерес этой полемики именно в том, что с Соловьевым здесь спорили люди без оригинальных взглядов, спорил здесь с ним как бы средний человек. И в стремлении оградить неприкосновенность изначального предания, т. е. Писания, противники Соловьева неизбежно приходили к пониженной оценке Вселенских соборов. С неожиданной резкостью они настаивали, что на соборах не было никакого «особого» содействия Духа Святого, и не было в том нужды. Соборы только охраняли предание и разъясняли его применительно «к случайным потребностям живущей во времена Церкви». Соборные свидетельства имеют поэтому значение скорее только историческое и отрицательное, как осуждение и исключение определенных ересей или заблуждений. «Чрезвычайные действия» Духа прекратились, когда закончился и заключился Новозаветный канон. И святые апостолы передали Божественное учение своим преемникам в устном и письменном предании «всё цело». В понимании Соловьева Вселенские соборы определяли и описывали изначальную христианскую истину с новой точностью и с вяжущим авторитетом, и в этой точности и авторитете их важность и новизна, – новая ступень или степень определенности. Для его противников соборы только низлагали еретиков. Для них вся полнота почти буквально сосредоточивалась в перво-христианстве, они почти решались говорить об апостольском «каталоге догматов».

И во всей последующей истории Церкви не оказывалось никакого роста. Высказывалась даже еще более смелая догадка, что догматические определения показывают некое ослабление

церковной жизни. «Справедливо ли видеть развитие истины в том, что у нас ее догматы записаны в точных определениях?» И не потому ли вообще понадобилось «записывать» и «определять», что была утрачена первоначальная «наглядность» апостольского созерцания? Преемники апостолов, очевидно, «не могли усвоить Богооткровенную истину так же наглядно и отчетливо, как сами апостолы, потому что Господа они сами не видели и речей Его своими ушами не слышали; вместе с этим они утратили много мелких черт непосредственных свидетелей, которые бессознательно входят в душу очевидца и придают живость и силу его впечатлениям». Процесс забывания продолжался и в дальнейшем. «Так пошло и дальше: конкретная живость истины терялась, от нее оставались формулы, слова, а слова, как известно, никогда не выражают полноты реального явления». Единственный выход из этого неизбежного процесса и был в закреплении апостольских воспоминаний.

«Итак, наши догматы, т. е. наши догматические формулы не суть следы какого-нибудь развития, прогресса, скорее напротив, — они суть, свидетели регресса, свидетели того, что истина стала бледнеть в сознании верующих и ее пришлось закреплять словесными определениями» (см. статью Е. Л., «Развивается ли в догматическом смысле Церковь», в журнале «Странник», 1889 года).

Все это рассуждение есть вариация на типическую схему протестантской историографии: церковная история как упадок. Противники Соловьева доказывали против него слишком много.

Правда Соловьева была в том, что он устанавливает метод для догматического богословия. Соловьев был ближе к еп. Сильвестру, чем его противники, и не так уж многим от него отличался. Их сближает и роднит единое чувство церковности, общее обращение к опыту Церкви. В этом опыте вся полнота истины дана сразу, но опознается и расчленяется постепенно, и описывается в обязательных определениях. Вся догматическая система и есть такое «раскрытие» единого первоdogмата о Богочеловеке.

«Догматическое расчленение единой христианской истины есть господствующий факт церковной истории от начала четвертого и до конца осьмого века. Задача церковного вероучения состояла не в открытии новых истин, а в новом раскрытии одной и той же первоначальной истины».

И значительность соборных вероопределений не столько в их старине («напротив, в известном смысле оне были новы»), сколько в их истинности: «Они принимались в силу своей внутренней связи с основным данным христианского откровения». Соловьев сам отмечал, что у него с его противниками действительное разногласие в том, как понимать апостольское свидетельство о Церкви, как о теле Христове, – в прямом и реальном смысле, хотя и таинственном, или только в переносном. У противников Соловьева очень явно сказывается стремление ограничить власть церковного учительства; и, напротив, очевидно преувеличивается неподвижность и законченность древних преданий. Соловьев всегда старается привести богословское разумение к его первоисточникам: к опыту и к учительству Церкви. «Православие держится не одной только стариною, а вечно живым Духом Божиим». И в этом Соловьев сходится с Хомяковым.

«Прямые и явные решения вселенской Церкви имеют для нас не одно формальное значение и не внешний только авторитет. Мы видим здесь реальное и живое проявление богоутвержденной власти, обусловленное реальным и живым действием Духа Святого.

Каждый истинный член Церкви сам нравственно участвует в ее решениях доверием и любовью к великому, богочеловеческому целому в его живых представителях. Без этого нравственного участия самой паствы, самого народа Божия в догматических актах вселенской Церкви и пастыри не могли бы проявить надлежащим образом свою духовную власть, и самый Дух Божий не нашел бы в Церкви того сочетания любви и свободы, коим привлекается Его действие. Всякое решение вселенской Церкви, будучи ее собственным действием, идущим изнутри от обитающего в ней Духа Божия, составляет

положительный шаг на пути ее внутреннего развития, ее возрастания и совершенствования в полноту возраста Христова.

Развитие церковного вероучения (в связи с общим развитием Церкви) есть не теория, а факт, который нельзя серьезно отрицать, оставаясь на исторической почве».

За Соловьевым остается бесспорная методологическая заслуга. Только историческим или «генетическим» методом и можно построить систему церковного богословия. У противников Соловьева не оказывалось именно метода. Об этой методической отсталости или беспомощности русских догматистов впоследствии очень резко говорил проф. Алексей Ив. Введенский²⁴. Он указывал на совершенную недостаточность простых ссылок на тексты или свидетельства, на авторитет и послушание. Догматику нужно строить «генетическим» методом. За каждым догматом, прежде всего, нужно духовно расслышать тот вопрос, на который он отвечает: «Это – аналитика естественных запросов духа относительно той или другой истины». И затем уже нужно установить положительное свидетельство Церкви, от Писания и из Предания: «И здесь отнюдь не мозаика текстов, но органический рост понятия».

Тогда догмат оживет и откроется во всей своей умозримой глубине. Откроется, как Божественный ответ на человеческий запрос, как некое Божественное «аминь», во-первых. Откроется, как свидетельство Церкви, во-вторых. И наконец, окажется «истиною самоочевидной», которой противоречить духовно немислимо и мучительно. «Догматика, идущая навстречу современным запросам, должна поэтому постоянно как бы заново создавать догматы, претворяя темный уголь традиционных формул в прозрачные и самосветящиеся камни истин веры».

Так исторический метод должен сомкнуться с философским.

8. Философский кризис 60-х годов сказался и в богословии. Темы нравственные заслоняют темы метафизические.

«Сближение» Церкви «с жизнью», о котором тогда так много говорили, можно было понимать совсем разное. Или

как власть Церкви над миром, что впоследствии Вл. Соловьев называл «теократией», стараясь воцерковить и тем обновить культуру. Или как приспособление Церкви к миру, приятие и усвоение светской и личной культуры, как она исторически сложилась. У нас слишком часто и наивно решали этот вопрос во втором смысле. Так складывался русский церковный либерализм, более бытовой и житейский, чем богословский. То было наивное или «догматическое» приятие и оправдание мирского и даже житейского благополучия, «секулярная религия» в самом прямом смысле, без аскетического искуса.

И не трудно убедиться, что этот «секулярный» дух из немецкого источника, что это простое применение или приложение того патриархального пиетизма, того культа домашних добродетелей и уюта, какой был характерен для протестантской Германии в 40-х и даже в 60-х годах. Сколько «добродетельных» книг было тогда переведено по-русски или приспособлено с немецкого. «Христианскую мораль» у нас в те годы вычитывали именно из немецких книжек. Семинарская программа по нравственному богословию при Уставе 1867 года была составлена применительно к «системе» Хр. Пальмера, и, кроме того, рекомендовалась очень «Богословская этика» Р. Роте. В Московской академии придерживались Зайлера (еще под влиянием о. Ф. Голубинского). В Казанской академии Филарет Филаретов читал нравственное богословие по Де-Ветте²⁵. Учебник нравственного богословия Платона Фивейского (впосл. архиепископа Костромского), вышедший в 1854 году, был составлен преимущественно по католической системе Штапфа, изданной в 40-х годах сразу по-немецки и по-латыни. Тот же Платон перевел с латинского «Памятную книжку для священника», изданную в Вене мекхитаристами²⁶ (1857, р. пер. М. 1860; не было указано, что это перевод).

Изданный в 60-х годах учебник прот. П. Ф. Солярского²⁷ был тоже скомпилирован по немецким пособиям, сразу протестантским и католическим («Записки по Нравственному православному богословию», 3 тома, 1860, 1862, 1863; срв. его

же «Нравственное православное богословие», 1869, 6 издание 1901 года). Впоследствии была переведена с датского известная система Мартенсена²⁸ (переведена была и его догматика). Такое же влияние иностранных пособий чувствовалось в русской литературе по пастырскому богословию.

Очень характерна обычная переоценка нравственного момента. «Пастырское Богословие» архим. Кирилла Наумова (1853) так и было построено как «систематическое изложение нравственных обязанностей пастыря Церкви». На неполноту и неточность такого определения тогда же было обращено внимание: есть у пастыря обязанности выше «нравственных», именно тайнодействия. А. Кирилл писал не под иностранным влиянием, но он отражал в своей книге дух времени. И тоже повторяется в последующее время. В практическом пастырском журнале «Руководство для сельских пастырей» в 60-х и 70-х годах всего меньше статей о священнослужении, разве решение запутанных казусов «из пастырской практики», а всего больше о церковном учительстве. С такой же тенденцией подбирался и святоотеческий материал.

Очень характерно, что по Уставу 1867 года в семинариях Пастырское Богословие (введенное в программу, как отдельный предмет при Пратасове, в 1838 году) было упразднено и заменено «Практическим руководством для пастырей». В академиях Пастырское Богословие тоже не получало развития. Любопытно, что очень нередко преподавали его миряне (как, напр., проф. Киевской академии В. Ф. Певницкий²⁹, занимавший кафедру очень долгие годы).

В академическом преподавании самым типическим представителем этого морализованного христианства и этой обмирщенной религиозности был прот. И. Л. Янышев (1826–1910), назначенный ректором Санкт-Петербургской академии после преобразования, впоследствии придворный протопресвитер и духовник. Перед тем он был заграничным священником, одно время читал богословие и философию в Петербургском Университете. Его идеалом были богословские факультеты немецких университетов. В Академии для своего преподавания

он выбрал нравственное богословие и педагогику, и сам выбор этот был достаточно показателен, – ибо принято было до тех пор, чтобы ректор читал догматику.

Начал Янышев свое преподавание лекцией о своих предшественниках, на текст: «На седалищи Моисеови седоша книжницы и фарисеи». Слушатели поняли, что он имел в виду Макария и Иоанна.

Преподавание Янышева показалось неожиданным и слишком смелым. Академический совет затруднился одобрить к напечатанию докторское сочинение своего ректора, представленное в 1872 году в рукописи под заглавием: «Состояние учения о совести, свободе и благодати в православной системе богословия и попытка к разъяснению этого учения». Сочинение Янышева было написано в виде критического разбора догматических определений обсуждаемых понятий в патриарших грамотах, в Православном Исповедании и Катехизисе, у Дамаскина и в «известных» русских руководствах (у Макария). Янышев не находит в этих книгах «достаточно определенного учения» и предпочитает искать этой определенности другим методом, психолого-философским. Официальные рецензенты его рукописи нашли, что его воззрения «иногда, по крайней мере по видимости, не совпадают с изложением учения о сих предметах в наших богословских системах и символических книгах». Поэтому Совет Академии и затруднился под своей ответственностью пропустить к изданию книгу, исходной точкой которой служит обсуждение и критика «таких изложений веры, которые авторизованы благословением Святейшего Синода» (Протокол Совета от 14 окт. 1872). Сочинение в Синоде было и вовсе остановлено ввиду «значительного несходства» развиваемого в нем учения с общепринятым и с символическими книгами (Указ 19 марта 1873 г.). Заключение о книге Янышева в Синоде давал Макарий.

Свои лекции Янышев смог издать только в конце 80-х годов, и очень интересно сравнить его курс с изложением нравственного богословия у еп. Феофана Говорова, который препода-

давал в Санкт-Петербургской академии перед Янышевым, – см. его «Путь ко спасению». Это книги совсем о разном, и различие это очень типично. Янышев излагает, в сущности, естественную мораль, и в очень оптимистическом духе, и ее выдает за православную нравственность. Это есть, прежде всего, оправдание мира. «Земные блага» приемлются, как необходимая среда, вне которой невозможно нравственное возрастание, – «то, без чего невозможна добродетель». Сюда относится не только собственность или имущество во всех его видах, но и само «удовольствие», сопряженное с приобретением и обладанием, и все «земные радости». Монашество и аскетика с этой точки зрения не могут быть одобрены. В созерцательной мистике аскетов Янышев находил один только квиетизм. «Аскетизмом» он называл трудовую власть разума и воли над всем внешним и невольным, иначе – выработку характера (срв. *die innerweltliche Askese* в протестантизме). И в таком истолковании «аскетизм» оказывается почти тождественным с «житейским благоразумием».

Взгляды Янышева совсем не были оригинальны, он только продолжал традицию того «облегченного Православия», которого в предыдущем поколении самым ярким представителем был прот. Павский. Впоследствии и пришлось перестраивать нравственное богословие заново, как учение о духовной жизни.

С начала прошлого столетия вновь оживает в России созерцательное монашество, всего больше под влиянием учеников великого старца Паисия, расселяющихся теперь по различным русским обителям и скитам. Восстанавливается умное делание и старчество. И это отвечало какой-то глубокой потребности. Искание духовной жизни захватывает очень многих, и в самых разных социальных пластах русского общества и народа. Очень остро и резко ставится вопрос о личном пути, о христианской личности. И новое веяние очень скоро становится во всем чувствительно и заметно. «Русский инок» в синтезе Достоевского появляется не случайно. И не случайно в Оптиной пустыни перекрещиваются пути Гоголя и старших

славянофилов, К. Леонтьева, Достоевского, Влад. Соловьева и Страхова, и даже Льва Толстого, приходившего сюда в час немой предсмертной тоски и непонятого томления.

Оптина пустынь была не единственным духовным очагом, как и «молдавское влияние» не было единственным, не было и решающим. Были и тайные посещения Духа. Во всяком случае, начало прошлого века в судьбах Русской Церкви отмечено и ознаменовано каким-то внутренним и таинственным сдвигом. Об этом свидетельствует пророческий образ преподобного Серафима Саровского (1759–1833), его подвиг, его радость, его учение. Образ вновь явленной святости оставался долго неразгаданным. В этом образе так дивно смыкаются подвиг и радость, тягота молитвенной брани и райская уже светлость, предображение уже нездешнего света. Старец немощный и притрудный, «убогий Серафим» с неожиданным дерзновением свидетельствует о тайнах Духа. Он был именно свидетелем, скорее чем учителем. И еще больше: его образ и вся его жизнь есть уже явление Духа. Есть внутреннее сходство между преподобным Серафимом и святителем Тихоном. Но преподобный Серафим еще более напоминает древних таинovidцев, преподобного Симеона больше других, с его дерзновением призывом искать даров Духа. Преподобный Серафим был начитан в отцах.

В его опыте обновляется исконная традиция взыскания Духа. Святость преподобного Серафима сразу и древняя и новая. «Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего». И нет других целей, и быть не может, все другое должно быть только средством. Под елеем, которого не достало у юродивых дев Евангельской притчи, преподобный Серафим разумел не добрые дела, но именно благодать Всесвятого Духа. «Творя добродетели, девы эти, по духовному своему неразумию, полагали, что в том-то и дело лишь христианское, чтобы одне добродетели делать,... а до того, получена ли была ими благодать Духа Божия, достигли ли оне ее, им и дела не было».

Так со властью противопоставляется морализму — духовность. Смысл и исполнение христианской жизни в том, что Дух вселяется в душе человеческой, и претворяет ее «в храм Божества, в пресветлый чертог вечного радования». Все это почти что слова преподобного Симеона, ибо опыт все тот же (и не нужно предполагать литературное влияние).

Дух подается, но и взыскуется. Требуется подвиг, стяжание. И подаваемая благодать открывается в некоем неизреченном свете (срв. описание Мотовилова в его известной записке о преподобном Серафиме).

Преподобный Серафим внутренне принадлежит византийской традиции. И в нем она вновь становится вполне живой.

В русском церковном развитии святость и ученость оказались разомкнуты. В традиции старца Паисия приоткрывалась возможность нового смыкания и замыкания. Всего важнее было творческое восстановление перерванной когда-то византийской созерцательной и аскетической традиции. Это вскоре сказалось и в литературе. В 40-х годах в «Оптиной Пустыни» было предпринято издание святоотеческих переводов старца Паисия и его учеников, все еще остававшихся в рукописи, хотя и достаточно распространенных в самодельных списках. Инициатива издания принадлежала оптинскому старцу о. Макарию (1788–1860) и И. В. Киреевскому. Намерение это было поддержано о. Ф. А. Голубинским, который мог быть очень полезен по своему званию и должности духовного цензора, и проф. С. П. Шевыревым. Очень сочувственно отнесся и Филарет Московский, хотя его впоследствии несколько смущало: «Уж не слишком ли много вдруг Оптиницы хотят издавать». Голубинский объяснил, что они торопятся воспользоваться его участием и помощью, «без чего, вероятно, ничего не было бы издано». Первым было издано «Житие» старца Паисия, с приложением его некоторых писем и писаний его и его друга, старца Василия Полянмерульского (1847); еще раньше в «Москвитянине» появилась статья о ст. Паисии (в 1845 году, декабрь). Затем были изданы в переводе старца Паисия и других лиц: Никифора Феотокия

слова огласительные (писатель XVIII века, издатель Исаака Сирина в греческом переводе, архиепископ Астраханский), Нила Сорского предание ученикам, Варсонофия и Иоанна вопросоответы, Симеона Нового Богослова слова, Феодора Студита оглашения, Максима Исповедника слово о любви (перевод Тертия Филиппова), Исаака Сирина творения, аввы Фалласия, аввы Дорофея (перевод о. Климента Зедергольма), Марка Подвижника слова, Орсисия слова (с латинского переводил о. Климент), житие преподобного Григория Синаита и др. Кроме названных лиц в переводе участвовали из монастырской братии: о. Климент Зедергольм, о. Леонид Кавелин (впоследствии наместник Троицкой Лавры), о. Ювеналий Половцов (скончался в сане архиепископа Литовского), о. Амвросий Гренков (1812–1891), впоследствии знаменитый оптинский старец. Под смотрением о. Амвросия был издан «полуславянский» перевод Лествицы, из русских – две книги святителя Иоанна Максимовича: «Царский путь Креста Господня» и «Илиотропион», кроме того, «Письма и жизнеописание старца Макария» и т. д. Оптинокское издательство было неким повторением дела самого старца Паисия, собравшего вокруг себя переводческий кружок. И в короткий срок в русский читательский обиход был введен ряд образцовых книг для духовного чтения и размышлений. Духовный спрос на эти книги уже существовал.

К старым и переводным книгам присоединялись новые и самостоятельные опыты. Прежде всего нужно назвать епископа Игнатия Брянчанинова (1807–1867). Поступив в молодые годы в монастырь, он довольно быстро прошел обычную лестницу монашеских послушаний и много лет был настоятелем Сергиевской пустыни, неподалеку от Петербурга, потом епископом Кавказским (в Ставрополе). Это был очень строгий ревнитель аскетической традиции. Он тоже примыкает к традиции старца Паисия, через учеников известного о. Леониды, впоследствии Оптинокского старца. «Аскетические опыты» епископа Игнатия написаны с большим вдохновением и очень выразительно. Начертывается идеал духовной трезво-

сти, с особенным предостережением против мечтательности. Но аскетическое приготовление, смирение и самоотречение не заслоняет таинственной цели всего пути: стяжание мира Христова, встреча с небесным Странником и Гостем ищущих душ. «Ты приходишь! – я не вижу образа пришествия Твоего, вижу Твое пришествие».

У Игнатия всегда чувствуется противоборство с мистическими влияниями Александровской эпохи, которые были сильны и в его время. Для него это была прелестная и мнимая духовность, не трезвая, отравленная гордыней, слишком торопливая, и он не одобрял вовсе чтения инославных мистических книг, в особенности же «Imitation». Есть некая жесткость и в том, как он говорит о светской культуре. «Ученость – светильник ветхого человека». И он приходит почти что к агностицизму. Есть всегда оттенок какого-то разочарования, почти надрыва, в его словах об отречении. Станным образом, в его личном облике нетрудно найти черты все той же Александровской эпохи. Этим, может быть, и объясняется вся резкость его отрицаний, борьба с самим собой. В записках У. Пальмера о его русской поездке есть очень интересный рассказ о Сергиевской пустыни, где Игнатий тогда был настоятелем, – по-видимому, именно с Игнатием Пальмер всего больше и говорил (это было в 1840 году). С неожиданной откровенностью Пальмеру рассказывали здесь о внутреннем кризисе русского духовенства.

«Наше духовенство чрезвычайно легко поддается новым и странным мнениям, читает книги неправославных и даже неверующих сочинителей, лютеран и других. Духовная академия заражена новшественными началами и даже «Христианское чтение» заражено ими, хотя в нем и печатаются многие переводы из древних отцов. Россия, пожалуй, находится недалеко от взрыва в ней еретического либерализма. У нас есть хорошая внешность: мы сохранили все обряды и символ первобытной Церкви; но все это мертвое тело, в нем мало жизни. Белое духовенство насильно сдерживается в лицемерном православии только боязнью народа».

Эта характеристика интересна по той резкости, которой она окрашена. В ней чувствуется вся мера расхождения, если и не разрыва, двух традиций церковных, монашеской и мирской, «белой» и «черной». И в такой перспективе образ еп. Игнатия становится понятнее, со всей его недоверчивостью и отчуждением.

И, однако, он оставался вполне современным человеком по своей психологии и умственным привычкам. Всего резче это сказалось в его известном споре со святителем Феофаном о природе духов и ангелов. Игнатий решительно отвергал всякую возможность что-либо из тварного бытия считать невещественным вполне. Вполне невещественным можно считать только Божество, и не подобает в этом отношении уравнивать или приравнивать тварь и Бога. Ограниченность предполагает известную вещественность, связь с пространством и временем. И, наконец, душа связана и сораспростерта телу, – вряд ли можно и саму душу считать совсем невещественной. Отчасти в этих доводах повторяются некоторые отеческие мотивы, но еще сильнее чувствуется влияние идеалистической философии. Сам Игнатий ссылается на относительность понятия вещества по учению современной науки и отождествляет душевное с эфирным. «Душа эфирное весьма тонкое летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица, словом, полное сходство с ним». Это, во всяком случае, гораздо больше напоминает романтическую натурфилософию, чем отеческую традицию. Демоны входят и выходят из человека, как воздух при дыхании.

Феофан в своих возражениях подчеркивал, всего больше, простоту души, – и вряд ли возможно считать сознание или совесть только чем-то «эфирным!» Для объяснения связи души и тела нет повода овеществлять душу, – достаточно допустить их динамическое сродство. Впрочем, Феофан соглашался допустить, что душа как бы одета некой «оболочкой, тонкой, эфирной». Ссылки на химию и математику вряд ли убедительны в богословском рассуждении. Доводы Феофана вполне исчерпывают вопрос.

Не менее характерно и то, что у Игнатия учение о воскресении тела остается недосказанным. То верно, что он во всей природе видел какое-то тайное знамение или символ «воскресения мертвых». Но все его известное «Слово о смерти» (1863 года) построено так, как если бы не было воскресения. Развоплощение души изображается почти в платонических чертах. Смерть есть высвобождение души из уз грубой телесности. Если припомнить, что для Игнатия уже сама душа тонко вещественна по природе, то воскресение оказывается невозможным и ненужным, разве в виде нового огрубления жизни.

Верным и типическим продолжателем отеческой традиции в аскетике и в богословии был Феофан Говоров (1815–1894), одно время епископ Тамбовский, позже Владимирский. Правящим архиереем он пробыл недолго, и затем жил на какое-то время в Вышенской пустыне, Тамбовской епархии, почти двадцать восемь полных лет. Образ его жизни в пустыни был очень строг, и через несколько лет пребывания в монастыре он замкнулся почти в безусловное уединение, никого к себе не принимая. Поэтому его обыкновенно и называют Затворником. Но сам Феофан очень не любил, когда говорили о его «затворе». «Из моего уединения сделали затвор. Ничего тут затворнического нет. Я заперся, чтобы не мешали, но не в видах строжайшего подвижничества, а в видах беспрепятственного книжничества». Он всегда подчеркивал, что заперся «для книжных занятий», — «так выходит, что я книжник и больше ничего». Характерно, что еще в Академии в своем прошении о допущении к постригу он упоминал о богословских занятиях: «Имея постоянное усердие к занятию богословскими предметами и к уединенной жизни, я, чтобы соединить то и другое на предлагаемом мне служении Церкви, положил обет посвятить жизнь свою монашескому званию». И с епископской кафедры он сходит впоследствии снова ради уединенной жизни и богословия. Но при этом он не прерывает письменного общения с миром, продолжает свой пастырский и миссионерский подвиг как писатель. Его личная переписка была тоже очень обширной. Для очень многих он стал заочным духовником. Значения внешне-

го затвора Феофан не преувеличивал. Напротив, и другим советовал не торопиться с затвором. «Когда молитва твоя до того укрепится, что все будет держать тебя в сердце пред Богом, тогда у тебя и без затвора будет затвор.

Этого затвора ищи, а о том не хлопочи. Можно и при затворенных дверях по миру шататься, или целый мир напустить в свою комнату».

Феофан окончил Киевскую академию в один год с Макарием Булгаковым, и оба были пострижены почти одновременно. Почти одновременно они были переведены в Петербургскую академию, Феофан в звании бакалавра по нравственному и пастырскому богословию. С этого времени и начинается его систематическая работа над аскетическими памятниками. Феофан старался все учение о «христианской жизни» перестроить по началам святоотеческой аскетики. Свои тогдашние лекции в Академии он впоследствии обработал и издал; так составила его известная книга: «Путь ко спасению» (первое издание в 3 вып., 1868–1869 гг.). Феофан отмечает помощь и одобрение Игнатия Брянчанинова, тогда Сергиевского архимандрита.

В Академии, при Пратасове и ректоре Афанасии, Феофану было очень неуютно. Ученой должностью он стал болезненно тяготиться. Несколько ободрился он только с назначением в должность ректора Евсевия Орлинского, из Московской академии, близкого друга А. В. Горского. Но вскоре он с радостью принял назначение в Иерусалим, в состав духовной миссии, образованной тогда под начальством Порфирия Успенского, еще архимандрита. Впоследствии Феофан еще дважды возвращался на службу в Петербургскую академию: сперва бакалавром по каноническому праву, совсем ненадолго, и, наконец, — ректором. Поездка на Восток была событием в жизни Феофана. Его церковный кругозор очень раздвинулся. В мировоззрении Феофана есть какая-то вселенская смелость, большая духовная свобода и гибкость, свобода от быта. В то же время Феофан овладел вполне греческим языком.

Литературная деятельность Феофана развивается особенно в годы затвора. Он сразу же намечает целую систему ра-

бот. Во-первых, он принимается за толкование Нового Завета. Во-вторых, он решает перевести по-русски «Добротолюбие». Этой работы хватило на двадцать лет.

Феофан успел истолковать только Послания апостола Павла (без Послания к Евреям). Евангелие, думал он, нужно не столько толковать, сколько размышлять над ним; так составила его «Евангельская история о Боге Слове». Феофан всегда опирается на святоотеческие толкования, всего больше на Златоуста, Феодорита. Но он очень охотно пользовался и новыми западными комментариями, запасал себе книги и «самых крутоголовых», но особенно любил комментарии английские. В его библиотеке было много иностранных книг, в частности, собрания Миня, и не только его «Патрология», но и другие его серии, словари, проповедники, курс богословия. Из церковных историков он любил всего больше Флери и очень не любил Ненандера. Его эрудиция была скорее старомодной. Но это вполне возмещалось его чуткостью и умением схватывать дух первоисточников. Толкования Феофана были его вкладом в русское библейское дело, были важным дополнением к русскому переводу Нового Завета.

Уже с 1873 года Феофан начинает работать над переводом аскетических книг. В 1876 году вышел I том русского «Добротолюбия;» работа над продолжением растянулась на много лет, и пятый, последний, том вышел уже только в 1890. За ним через два года последовал еще сборник «Древних иноческих уставов», как бы VI том. Русское «Добротолюбие» Феофана не совпадает с греческой «Филокалией», а потому расходится и со славянским «Добротолюбием» старца Паисия, вполне воспроизводившего греческий образец. Феофан же кое-что из греческого сборника опустил, очень многое прибавил совсем заново, иное оставил только в сокращении или пересказе. Он ведь переводил книгу для чтения и руководства. Кроме того, были переведены «Слова» преподобного Симеона Нового Богослова с новогреческого (два выпуска, перв. изд. 1879 и 1881). Еще следует упомянуть его перевод «Невидимой брани» Никодима Святогорца, тоже с новогреческого.

Книги и переводы Феофана издавали обыкновенно афонцы. Впрочем, иные на Святой Горе считали его слишком ученым: «По богатству ума не давалось сокровище простоты сердечной».

Феофан участвовал и во многих русских духовных журналах, особенно в «Душеполезном Чтении», одно время и в «Домашней Беседе» Аскаченского (там были напечатаны, напр., его статьи против Игнатия Брянчанинова).

Очень много времени уходило у Феофана на переписку, и нередко его письма разрастались в статью или проповедь. Одна из его главных книг так и составила из частных писем: «Письма о христианской жизни» были писаны первоначально кн. П. С. Лукомской и затем уже приспособлены для издания (перв. изд. 1860 г.). Таких сборников своих писем сам Феофан издал несколько. До своего ухода в монастырь Феофан много проповедовал, всегда также на темы духовной жизни, «и как на нее настроиться».

Из своего затвора Феофан очень внимательно и беспокойно следил за внешней жизнью Церкви. Его очень смущало молчание и какое-то бездействие духовных властей. Он боялся: «того и гляди, что вера испарится», и в обществе и в народе; «попы всюду спят». «Через поколение, много через два иссякнет наше Православие». И он недоумевал, почему другие не тревожатся и не смущаются вместе с ним. «Следовало бы завести целое общество апологетов, – и писать, и писать».

В действенность официальных миссий и даже миссионерских обществ он совсем не верил. Он мечтал о подлинном апостольском хождении в народ. «Поджигатели должны сами гореть. Горят, ходить повсюду, – и в устной беседе зажигать сердца».

Особенно настаивал Феофан на пересмотре и даже переработке богослужебных книг. О непонятности и ошибках принятого перевода он не раз говорит очень резко: «иные службы у нас такие, что ничего не разберешь;» «наши иерархи не скучают от нелепости потому, что не слышат, сидя в алтаре, потому не знают, какой мрак в книгах, и это не по чему дру-

гому, как по причине отжившего век перевода». Всего лучше было бы предпринять заново полный перевод всего круга, «упрощенный и уясненный», и надо бы приступить к работе сегодня-завтра. Празднование 900-летия Крещения Руси в 1887 году казалось ему подходящим и достаточным поводом. «Новый перевод книг богослужебных неотложно необходим». И ничего не было сделано. Конечно, в Синоде было некогда об этом думать, все дела. Между тем, именно от неисправности богослужения растет сектантство. Феофан идет и дальше.

«Книги богослужебные по своему назначению должны быть изменяемы. У греков ведь идет постоянное поновление Богослужебных книг. Я сличаю октоих. Очень, очень много у греков новенького».

И такая же творческая свобода постоянно сказывается в отдельных советах Феофана: «Настоящего иночества вам хочется? Но где же вы его найдете? Оно скрыто и невидимо: видимы только всякие послабления. Иной раз приходит на мысль, что лучше не видеть монахов, а уединившись жить строго по примеру древних иноков». Ведь и старец Паисий не нашел «настоящего руководителя». Лучше жить общим советом, вдвоем или втроем, и искать руководства в книгах, в Слове Божиим и у отцов святых. Важно только одно: стяжать духовную жизнь. «Один Бог, да душа, – вот монах». «Келлия его – окно на небо». «Когда в сердце монастырь, тогда строение монастырское будь или не будь – все равно». Важно сознательное стояние перед Богом, «умное предстояние Богу в сердце». Это и есть молитва, даже без слов. «Хоть никогда не берите в руки молитвенника. Своя из сердца молитва делает ненужной молитву читательную». Не нужно чужих слов, когда есть свои.

В 70-х годах у Феофана вышло разногласие с о. Иоанном Кронштадтским о молитве Иисусовой и о призывании имени Иисусова. Феофан написал об этом особую книгу, но издана она не была.

Религиозный идеал Феофана всего меньше можно назвать бытовым. И не в прикладных примечаниях об «относительных

обязанностях» христиан разных состояний можно распознать его замысел. Это всего прежде идеал д у х о в н о й ж и з н и .

Тема Феофана всегда о душе, стоящей перед Богом, в сокрушении, и в покаянии, или в молитве. «Вся надежда тогда Спаситель, а отсюда непрестанное: Господи помилуй».

Христианин восходит к Богу, через раскаяние и покаяние, и живет в Нем, «и в изумлении погружается в Его непостижимой беспредельности, и пребывает в Божественном порядке», благоговейно чтит и созерцает этот Божественный порядок бытия и жизни.

Отеческую аскетику Феофан сочетает с романтической психологией и натурфилософией. В свое время, в студенческие годы в **Киевской академии, он был слушателем Феофана Авсенева** и его лекций по психологии (по Шуберту, «История души») не забывал и в своем «уединении». В одном из своих писем, и с прямой ссылкой на Авсенева и Шуберта, Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о «лестнице неведущих сил» в природе. Это – силы, «строящие вещи», в пределах промыслительного порядка. И «всякая вещь имеет свою неведущую силу, которая ее образует и держит, как ей положено при создании». Эти силы «душевного свойства», вещам присуща некая «способность инстинктуального чутья». Совокупность этих сил образует «д у ш у м и р а ». Это их общий субстрат. Мировая душа и есть единственный объект прямого воздействия Божия на отдельные вещи и «силы» Бог воздействует «не непосредственно». «Идеи всех тварей» вложены в мировую душу при ее создании, и она их «инстинктивно» осуществляет, в надлежащие сроки, или «выделяет их», «по мановению и возбуждению Божию». Есть в природе некая отзывчивая и творческая мощь. «Когда Бог говорил: да изведет земля былые травное, то ему внимала душа мира и исполняла повеленное».

Мир двойствен в своем составе: «душа» и «стихия», т. е. материя. Из этой «стихии» мировая душа и «выделяет» отдельные вещи. «В этой душе есть инстинктивно чуемый образ того, что надо сделать из стихии».

Есть градация душ: «некая химическая душа», и выше – растительная, затем – животная. Все эти души, низшие духа, в свой черед «погружаются в душу мира», растворяются в своем первичном субстрате. «А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе, – это по смерти». Дух отделяет человека от природы, – и в духе даны человеку сознание и свобода.

«Когда надлежало сотворить человека, то не земле дается повеление: да изведет, а в тайне Пресвятой Троицы произносится: «Сотворим». Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Оно было живое тело, было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек ангел в образе человека». Эта двойственность человеческого состава, естественного и духовного, предопределяет задачу человеческой жизни: дух должен овладеть естеством.

Феофан отмечает сходство изложенной теории с учением Лейбница о монадах. Эта романтическая теория объясняла для него явления внушения и ясновидения, которыми он очень интересовался. «С этим удобно мирится и падение и искупление». Однако Феофан подчеркивает, что это только догадка. И о материальном мире мы меньше знаем, чем о духовном, и навсегда останемся «на поверхности», ибо нам не нужно знать больше и идти вглубь.

«Владение стихиями и силами, действующими на земле, будет расширяться; но это не ведение, а только умение пользоваться тем, что открывается само собою. Суть дела навсегда сокрыта для нас».

Впрочем, разум духовный и прозревший может проникнуть до «сокровенной мысли», вложенной в каждую вещь, как «животворная ее сущность». Это ведение доступно только человеку облагодатствованному: ибо та область «есть собственно область Божественного ума, где лежат умственные сокровища Бога-Царя». Да не надеется кто туда вторгнуться насилием и самовольно.

Феофан не строил системы ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути. И в этом его несравненное историческое значение. Он продолжил и докончил подвиг старца Паисия. Он осуществил русское Добротолюбие и сумел свое живое мировоззрение построить вполне в отеческом стиле и духе. Тем резче обозначался с тех пор этот трагический раскол в русском церковном обществе: раскол и расхождение «аскетического» и «облегченного» Православия, духовной аскетики и морализма.

В этой связи нужно назвать здесь имя о. Иоанна Сергиева (Кронштадтского) (1829–1908). Его значение для русского богословия еще до сих пор вполне не опознано. Сложилась даже привычка видеть в о. Иоанне Кронштадтском только практического пастыря, благотворителя и молитвенника. И редко кто читает его замечательный дневник: «Моя жизнь во Христе» как богословскую книгу. Конечно, в ней нет богословской системы, но есть богословский опыт и о нем свидетельство. Это дневник созерцателя, а не моралиста. И молитва не лирика, не только устремление души, но именно ее встреча с Богом, веяние Духа, духовная реальность (срв. суждение о. Иоанна о молитве Иисусовой и имени Божиим). С дерзновением и властью о. Иоанн свидетельствует о тайне Церкви, как единого тела, и том, как она жива и действительна во Святейшей Евхаристии.

«Мы одно тело Любви. Тверди все – одно. Мы, говори: одно».

О. Иоанна можно сопоставлять с вождами современного т. наз. «литургического движения» на Западе. Евхаристия утверждается вновь как средоточие христианского бытия. Оживает и восстанавливается таинственное или sacramентальное восприятие Церкви, так ослабевшее за последние столетия, и всего больше от моралистических соблазнов. И в этом закладывается вновь основание для богословия теоцентрического, в преодоление искушений богословского гуманизма. «Все Божие, ничего нашего».

У о. Иоанна вновь открывается «забытый путь опытного богопознания». И в этом «опыте», духовном и евхаристическом, преодолевается всякий богословский «психологизм». Духовная жизнь и опыт таинств, таков единственный надежный путь к догматическому реализму. Это возвращение к духу Святых отцов (срв. связь о. Иоанна в его молодые годы с Сергиевой пустыней и учениками еп. Игнатия). И возвращение не в исторической симпатии только, и не в подражании, но в обновлении или возрождении самого святоотеческого духа. «Церковь есть вечная истина».

Но еще предстояла борьба с приращениями морализма.

9. 70-е годы были временем острого религиозно-моралистического возбуждения, на верхах и в низах сразу. «Хождение в народ», это была одна из вспышек. И еще с 60-х годов усиливается сектантское движение в народе. Два мотива скрещиваются. Во-первых, «искание правды», тревога о неправде окружающей и собственной жизни; и к этому часто присоединяется еще какое-то апокалиптическое беспокойство, испуг или надежда, страх перед Антихристом или чаяние Грядущего (срв. секту «странников» и адвентистов). И, во-вторых, жажда какого-то «обращения», или «пробуждения», какого-то решающего поворота или перелома жизни к лучшему. То была новая волна пиетизма, разливающаяся теперь в новых социальных слоях. Южнорусский штундизм в значительной мере развивается под прямым влиянием сходных движений в немецких колониях, где ведь селились именно сектанты (между прочим, «пробужденные» из Баварии и Вюртемберга уже в 20-х годах). Любопытно, что «Победная повесть» Юнга-Штиллинга получила большое распространение у молокан.

Для всех сект того времени характерна эта нравственная чувствительность, повышенная впечатлительность совести. Это был рецидив сентиментализма, новый пароксизм этого упрощающего душевного утопизма, слишком однозначно разрешающего трагические противоречия и столкновения жизни добрыми чувствами и советами.

Подобное же движение наблюдаем и на светских верхах. Таков, прежде всего, «великосветский раскол», вызванный в Петербурге в 70-х годах проповедью лорда Г. В. Редстока³⁰ (срв. еще пропаганду ирвингиан³¹ в те же годы). Это была типичная проповедь «обращения» или «возрождения» («revival»), «пробуждение» сердца, «оправдание верою», возбуждение добрых христианских чувств. Сам Редсток всего больше сочувствовал, кажется, Plymouth-Brothers³². Очень ценил Гион и Юнга-Штиллинга, имел апокалиптические предчувствия. Интересен отзыв о нем граф. А. А. Толстой. Она пишет о нем Льву Толстому скорее с сочувствием: «милейший, добрейший сектант». Но сразу же открывает его слабое место: «Природу человеческую он вовсе не знал, и даже не обращает на нее внимания, потому что при его системе каждый человек может в секунду развязаться со своими страстями и дурными наклонностями только по одному желанию идти за Спасителем. He was a complete unbeliever. I spoke with him in the garden, we prayed together and he went away a christian». Это слова самого Редстока.

Русские последователи Редстока основали в 1876 году «Общество поощрения духовно-нравственного чтения» (главные деятели: В. А. Пашков, бар. М. М. Корф, гр. А. А. Бобринской, кн. М. М. Дондукова-Корсакова, Ф. Г. Тернер, отчасти Н. С. Лесков). Это было в стиле прежних «библейских обществ», но кое-что привзошло сюда и от «хождения в народ», и очень ярко был выражен филантропический мотив (напр, посещение тюрем и чтение Священного Писания заключенным). Не случайно были теперь переизданы для распространения разные брошюры, русские и переводные, изданные в Александровское время. Сперва новые проповедники не отделялись от Церкви открыто. Но очень скоро начинает расти сектантская исключительность, завязывается связь с другими сектами (с духоборами, баптистами и т. д.). Власти вмешиваются. Молитвенные собрания «пашковцев» были запрещены, и главным деятелям в 1884 году пришлось уехать из России.

В такой исторической обстановке религиозный кризис и «обращение» Льва Толстого в конце 70-х годов перестает ка-

заться обособленным и единичным эпизодом. И становится понятной психологическая влияние Толстого. В своей «Исповеди» Толстой сам рассказал свою жизнь по типической схеме «обращения», хотя и не внезапного. Он был развратен и зол, и вот – прозрел, очнулся, и понял. Это уже истолкование, не рассказ. Обыкновенно вся жизнь Толстого и представляется под знаком такого решительного перелома. Из «язычника» он стал «христианином», и вместо художника превратился в проповедника и моралиста.

Эта привычная схема очень и очень неточна. И прежде всего сама «Исповедь» есть художественное произведение, а не наивное признание, и в манере давно уже свойственной Толстому, начиная с его дневников молодости, с его «Франклинова журнала», «журнала для слабостей».

Конечно, в конце 70-х годов он пережил очень значительное потрясение. Это и был его «религиозный кризис». Но это был уже не первый «кризис» в жизни Толстого. И это бурное душевное потрясение не означало еще перемены в мировоззрении. То была точно судорога в неразмыкаемом психическом круге. То был мучительный опыт. Но круг так и не разомкнулся.

В кризисе Толстого два слагаемых. Первое есть некое недоумение. «На меня стали находить минуты недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще, и все в той самой форме. Эти остановки выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну а потом?» Это был острый приступ рефлексии, навязчивое самовопрошание о смысле жизни, о смысле отдельных поступков. И всегда был одинаковый ответ: «Истина была та, что жизнь есть бессмыслица».

Второе слагаемое глубже. То была тяга к смерти, именно тяга, влечение, роковая и влекущая сила. «Нельзя сказать, чтоб я хотел убить себя. Сила, которая влекла меня прочь от жизни, была сильнее, полнее, общее хотения. Это была сила, подобная прежнему стремлению к жизни, только в обрат-

ном отношении. Я всеми силами стремился прочь от жизни. Я сам не знал, чего я хочу: я боялся жизни, стремился прочь от нее, и между тем чего-то еще надеялся от нее, – и, боясь смерти, должен был употреблять хитрости против себя, чтобы не лишиться себя жизни». Здесь так характерен этот двойной аффект **страха, аффект метафизического отчаяния**. «Я не могу видеть дня и ночи, бегущих и ведущих меня к смерти. Я вижу это одно, потому что это одно истина. Остальное все ложь. А истина одна смерть». То был страх перед конечным исчезновением или уничтожением: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожился бы неизбежной, предстоящей мне смертью?» Это делало и саму жизнь невозможной, – зачем? Ибо «придет смерть, которая уничтожит все». То был ужас не бытия. То был испуг оставленности, покинутости в мире. «Это было чувство страха сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежда на чью-то помощь».

И кризис разрешился тогда, когда родилось новое чувство жизни, когда вернулась уверенность, что в мире человек не один. «И странно, что та сила жизни, которая возвратилась ко мне, была не новая, а самая старая, – та самая, которая влекла меня на первых порах моей жизни».

Это последнее признание особенно важно. Толстой сам признает и свидетельствует, что нового ничего не родилось, что сам он не переменялся. Изменилось только самочувствие. Здесь не было встречи, не было мистического опыта, откровения, восторжения. Просто стало вдруг ясно: «Знать Бога и жить одно и то же. Бог и есть жизнь. Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога...»

Это предел «самой свирепой имманенции»³³, – никакого просвета, никакого разрыва, все сплошно.

В опыте Толстого есть одно решительное противоречие. У него несомненно был темперамент проповедника или моралиста, но религиозного опыта у него вовсе не было. Толстой вовсе не был религиозен, он был религиозно бездарен. В свое время

это очень смело отметил Овсяннико-Куликовский³⁴. В учении Толстого он видел только суррогат религии, годный разве «для группы образованных сектантов». Овсяннико-Куликовский судил как безрелигиозный гуманист, но наблюдал он верно. «Его учение сухое, рассудочное, рационалистическое. Это религия не души, а силлогизмов».

Учение Толстого есть скорее особого рода м о р а л ь н ы й п о з и т и в и з м , отчасти напоминающей стоиков. И Толстой действительно ценил и Эпиктета, и Сенеку. «Это азбука христианской истины».

И когда после своего «кризиса» Толстой продолжал искать веру, он в действительности не столько искал, сколько испытывал верования других, исходя из своих давних и не менявшихся предпосылок. Свое «христианское» мировоззрение Толстой извлек вовсе не из Евангелия. Евангелие он уже сверяет со своим воззрением, и потому так легко он его урезывает и приспособляет. Евангелие для него есть книга, составленная много веков тому назад «людьми малообразованными и суеверными», и его нельзя принимать все целиком. Но Толстой имеет в виду не научную критику, а просто личный выбор или отбор.

В одной из позднейших статей он предлагает очень характерный метод. Пусть каждый читает Евангелие с карандашами в руке, и отмечает, что ему понятно, – красным слова Христа, синим другие места. Только отмеченное существенно в Евангелии, – «что вполне просто и понятно». В таком отборе все должны приблизительно совпасть по силе единства разума. «Прежде всего, надо верить в разум, а потом отбирать из писаний, – и еврейских, и христианских, и магометанских, и буддийских, и китайских, и светских современных, – все, что с о г л а с н о с р а з у м о м , и откидывать все, что несогласно с ним».

Здесь удивляет это наивное доверие к здравому смыслу. «Ошибка может быть во всем, но только не в разуме. И разойтись люди могут только тогда, когда они будут верить разным преданиям человеческим, а не единому, у всех оди-

наковому и всем непосредственно от Бога данному разуму». У Толстого было несомненное искание духовной жизни, но отравленное сразу же и искаженное его безудержной рас-судочностью. Толстой умел угадать в «Невидимой брани» Никодима Святогорца «прекрасную книгу», но мерил ее насильственным мерилom «понятности» и решал, что нужно «выпустить лишнее и неверное». Толстой читал и жития святых, и творения отцов и аскетов – и снова все отбирал и подбирал, опуская догматы и чудеса. Это именно система переделанного христианства.

Характерна одна из записей в дневнике Толстого еще в 1852 году. «Верую во единого, непостижимого, доброго Бога, в бессмертие души и в вечное возмездие за дела наши. Не по-ни ма ю тайны Троицы и рождения Сына Божия, но уважаю и не отвергаю веру отцов моих». Впоследствии именно этим «непониманием» Толстой и разлагает «веру отцов». Это его основной и повторяющийся довод.

Любопытно, что его основной религиозный замысел определился очень задолго до «кризиса». Очень важна запись в дневнике под 5 марта 1855 г. «Разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта – основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение, я понимаю, что могут только поколения сознательно работающие к этой цели. Одно поколение будет завещать эту мысль следующему, и когда-нибудь фанатизм или разум приведут ее в исполнение. Действовать сознательно к соблазнению людей религией, вот основание мысли, которая, надеюсь, увлечет меня». Неясно, под каким впечатлением сделана эта запись. Есть здесь некоторое сходство с утопическим социализмом французским, но вряд ли Толстой им когда-нибудь занимался.

Еще неожиданное отметка в дневнике 1860 года (по случаю смерти брата), – «пришла мне мысль написать материалистическое евангелие, жизнь Христа-материалиста».

Во всяком случае, религиозная тема привлекала Толстого уже задолго до его последнего «обращения». И вся его душевная жизнь разворачивается в смене каких-то полузамкнутых кругов, разделенных «переворотами» или «остановками жизни».

Толстой был писатель очень личный, «эгоцентрический». Показательно, что к литературе он приходит от дневника, и первый его литературный опыт имеет автобиографический характер («Детство»). И уже сами его «дневники молодости» есть литературное произведение. «Переход к литературе совершается у Толстого непосредственно через дневник и наоборот – дневник тем самым должен рассматриваться не только как обычная тетрадь записей, но и как сборник литературных упражнений и литературного сырья» (Эйхенбаум)³⁵. Для понимания Толстого это очень важный источник. В этих его молодых дневниках чувствуется даже не влияние, но сам дух XVIII-го века, дух Просвещения и сентиментализма, точно писал их какой-нибудь сверстник Жуковского или самого Карамзина. Толстой каким-то странным образом точно запоздал душевно в XVIII веке, и потому оказался вне истории и современности. И он сознательно уходит из современности в какое-то надуманное прошлое. Все его творчество есть в этом отношении какая-то непрерывная моралистическая робинзонада. Еще Анненков называл ум Толстого сектантским.

«Он искал пояснений всех явлений жизни и всех вопросов совести в себе самом, не зная и не желая знать ни эстетических, ни философских пояснений, ни признавая никаких традиций, ни исторических, ни теоретических, полагая, что они выдуманы нарочно людьми для самообольщения или для обольщения других».

Для Толстого очень характерно это нечувствие исторического, потому он и приходит к отрицанию куль-

туры как именно исторической формации и преемства, как связанности преемством опыта. Это преемство для него и загадочно. «Весь смысл его позиции и системы был в том, чтобы преодолеть натиск истории», – верно отмечает новейший исследователь. Толстой борется «с историей, как таковою, – с самым фактом исторического процесса», он «не хочет с ним согласиться, не допускает его возможности», он протестует против самого существования истории. И постольку он последовательный нигилист. Это очень своеобразный «нигилизм», нигилизм здравого смысла, – «здравый смысл» против «истории» (Эйхенбаум). Всеми симпатиями своими Толстой в XVIII веке. Это, прежде всего, Руссо, Стерн, Бернарден де С. Пьер и даже «Vicar of Wakefield» (любопытно, что Толстой впоследствии предлагал «Посреднику» переиздать «Векфильдского священника» для народа), потом Стендаль, Кс. Де-Местр, Тёпфер, писавшие именно во вкусе Стерна, еще Прудон. О Руссо сам Толстой отмечал: «Руссо был моим учителем с 15-летнего возраста». И в юности он носил его портрет на груди вместо натального креста. Удачно самого Толстого называли: *un Emil realise*.

В годы юности он литературно и психологически упражняется в сентиментализме, пишет подражания Стерну, письма в жанре *in-me Жанлис*. Из русских его всего больше привлекает Карамзин, еще Новиков, Радищев. Уже в 50-х годах он читает Карамзина и нравоучительные журналы прошлого века, как напр. «Утренний свет». Характерна его ремарка в дневнике 1853 г.: «А право не худо бы как в басне при каждом литературном сочинении писать нравоучение». В дневниках молодости у Толстого очень резко сказывается его потребность и склонность к нравственной регламентации, своего рода моралистическая казуистика, непрестанный самоанализ и недовольство собой, проектирование планов и расписаний. И здесь уже есть эта стилизация своих недостатков, что потом в «Исповеди». Можно сказать, «Исповедь» и написана в моралистическом жанре XVIII века, вся разработана в категориях сентиментализма.

В творчестве Толстого сентиментализм вновь прорывается в верхние исторические пласты русской культуры.

Но сентиментализм есть только обмирщенный пиетизм, эта вариация того же психологического типа. Религиозно-моралистическая влиятельность и популярность Толстого свидетельствует о всей силе этих пиетических соблазнов в русской душе, совсем не изжитых и не исчерпанных в свое время. Не случайно Толстой занимался Александровской эпохой, с ней во многом он чувствовал заодно. И если Пьера в «Войне и мире» он стилизовал под своего современника, то разве не хотел он еще больше саму современность и самого себя стилизовать под пиетиста и моралиста давних времен. Любопытно, что Толстой любил читать Фенелона, читал в свое время и Ангела Силезия (ср. и в «На каждый день»).

В пределах того же XVIII века и близость Толстого к Канту, близость в том именно, что у самого Канта было от ограниченности его времени. Здесь не столько влияние, сколько прямое совпадение в одиноком замысле «религии в границах одного только разума», *innerhalb des bloßen Vernunft*, с изгнанием всего «таинственного» и «чудесного», с мертвящей «регламентацией» и законничеством. Под категорией закона у Толстого исчезает и само добро. «Делай не доброе, но законное. Это одно удовлетворяет. Это одно нужно, и важно, и радостно». И Бог для Толстого не столько Отец, сколько Хозяин, и человек – работник у него. Это шаг назад, от сыновства возврат к рабству.

Сила Толстого – в его обличительной откровенности, в его моральной тревоге. У него слышали призыв к покаению, точно некий набат совести. Но в этой же именно точке всего острее чувствуется и вся его ограниченность и немочь. Толстой не умеет объяснить происхождение этой жизненной нечистоты и неправды. Он точно не замечает всей радикальности эмпирического зла. И наивно пытается свести все к одному непониманию или безрассудству, все объяснить «глупостью» или «обманом», или «злонамеренностью» и «со-

знательной ложью». Все это характерные черточки просвещения. Толстой знает о скверне в человеке, и говорит о ней с брезгливостью и гнушением (срв. «Крейцерову сонату»). Но чувства греха у него не было. И стыд еще не есть раскаяние.

Есть разительное несоответствие между агрессивным максимализмом социально-этических обличений и отрицаний Толстого и крайней бедностью его положительного нравственного учения. Вся мораль сводится у него к здравому смыслу и к житейскому благоразумию. «Христос учит нас именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо». И к этому сводится все Евангелие! Здесь нечувствие Толстого становится жутким, и «здравый смысл» оборачивается безумством.

Основное противоречие Толстого в том именно, что для него жизненная неправда преодолевается, строго говоря, только отказом от истории, только выходом из культуры и опрощением, то есть – через снятие вопросов и отказ от задач. Морализм у Толстого оборачивается историческим нигилизмом. В этом психологический корень и его религиозного отступничества, его отпадения от Церкви.

Толстой уходил из истории не раз. В первый раз это было в конце 50-х годов, когда Толстой замкнулся в Ясной Поляне и отдался своим педагогическим экспериментам. Это был именно исход из культуры. Всего менее Толстой думал тогда о влиянии на народ. Напротив, нужно узнать волю народа и ее исполнить. В самом «противодействии народа нашему образованию» он усматривал только справедливый суд над этой бесполезной культурой. Ведь мужику действительно не нужна ни техника, ни изящная литература, ни само книгопечатание. Народничество Толстого приобретает почти что погромный оттенок. Несколько позже Толстой убеждается, что и вся философия и всякая наука есть только бесполезное пустословие. И от него он ищет укрытия в трудовой жизни простого народа.

В статье: «Кому у кого учиться писать: крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят» (1862) Толстой

уже предвосхищает в основном свой будущий памфлет об искусстве. И тот же замысел в «Войне и мире». Овсяннико-Куликовский очень удачно определял этот жанр как «нигилистический эпос». Большая история для Толстого есть только игра. И в этой игре нет героев, нет действующих лиц, есть только незримый рок и поступь безликих событий. Все точно снится. Все распадается и разложено в систему сцен и ситуаций. Это скорее маска жизни. В истории ничего не достигается. Из истории нужно укрыться.

И последним приступом нигилистической борьбы Толстого был его религиозный кризис. Он отверг Церковь, ибо отрицал человека. Он хотел остаться наедине со здравым смыслом.

Гордость и самоуничтожение странно смыкаются в этом нигилизме от здравого смысла. И даже такой наблюдатель, как М. Горький, сумел за этим «злейшим нигилизмом» распознать и различить «бесконечное, ничем не устранимое отчаяние и одиночество».

У последователей Толстого сказывалась такая же потребность уйти из истории и поселиться в благочестивой Утопии, точно уже по ту сторону истории. В этом весь замысел толстовских «колоний». То был приступ своеобразного аскетизма, бегство из грешного мира, но сразу же и надежда создать новый мир. Острый привкус апокалиптики в этом движении очевиден. Движение не удалось. «Культурные скиты» слишком скоро запустели, умерли от внутреннего бессилия. Но не случайно для многих в их личной судьбе «толстовство» оказалось путем возврата в Церковь (достаточно назвать М. А. Новоселова и позже кн. Дм. А. Хилкова). Здесь же следует упомянуть и о православном Крестовоздвиженском трудовом братстве, основанном Н. Н. Неплюевым в его черниговском имении.

Влияние Толстого характерно как веяние и симптом.

«Не мудрена система переделанного Евангелия, ее так же просто опровергнуть, как и многие другие заблуждения, но все они будут страшно заманчивы и заразительны, пока истина, пока Православие будет существовать только в кни-

гах, да в проповедях, а осуществляться лишь в деревенской глуши, да в пустынях Валаама или Афона» (митр. Антоний Храповицкий).

10. Политический поворот с начала 80-х годов сразу же сказался и в церковных делах. Главным идеологом и вдохновителем нового «обратного хода», новой охранительной политики, «главным ретроградом» и был на этот раз обер-прокурор Святейшего Синода, незадолго перед 1 марта назначенный К. П. Победоносцев (1827–1907). Его имя – символ эпохи.

Есть что-то призрачное и загадочное во всем духовном образе Победоносцева. «И только тень огромных крыл», очень удачно о нем сказал Блок. Он был очень скрытен, в словах и в действиях, и в его «пергаментных речах» было трудно расслышать его подлинный голос. Он всегда говорил точно за кого-то другого, укрывался в условном благозвучии и благообразии очень и очень размеренных слов. Свои книжечки и книги он имел обыкновение издавать безымянно, точно он их издает или составляет, точно в них он передает или излагает чьи-то чужие мнения и мысли. Эта условная псевдонимность для него очень характерна. Он был враг личного творчества.

Победоносцев по-своему был народником или почвенником. Это сблизило его с Достоевским. «У меня был для него отведен час, в субботу после всенощной, и он нередко ходил ко мне, и мы говорили долго и много за полночь».

Но вдохновение Достоевского было Победоносцеву духовно чуждо. И образ пророка скоро померк в его холодной памяти.

Народником Победоносцев был не в стиле романтиков или славянофилов, скорее в духе Эдм. Берка³⁶, и без всякой метафизической перспективы. Очень многое в его критике западной цивилизации и прямо напоминает контрреволюционные апострофы Берка. Победоносцев верил в прочность патриархального быта, в растительную мудрость народной стихии, и не доверял личной инициативе. Он верил в простой народ, в силу народной простоты и первобытности, и не хотел раз-

лагать эту наивную целостность чувства ядовитой прививкой рассудочной западной цивилизации. «Народ чувствует душой». И это чутье воплощается в преданиях и обрядах. К ним Победоносцев не хотел бы прикасаться испытующим сомнением мысли, – в представлении Победоносцева мысль всегда сомневается, всегда разлагает, никогда не творит. И лучше молчать, и хранить даже суеверие, ибо в них есть эта первичная энергия жизни. Победоносцева радовало и удовлетворяло вполне, что «во всех этих невоспитанных умах воздвигнут не известный кем алтарь Неведомому Богу». Он любил растворяться в народной толпе, «исчезать со своим «я» в этой массе молящегося народа». И его совсем не смущало, что слишком многие в этой молящейся толпе не могут сознательно следить за словами церковной службы.

«Народ не понимает решительно ничего ни в словах службы церковной, ни даже в «Отче наш», повторяемом нередко с пропусками или с прибавками, отнимающими всякий смысл у слов молитвы».

Но ведь истина постигается не разумом, но верой, «стоящею выше всех теоретических формул и выводов разума». «Самые драгоценные понятия», настаивает Победоносцев, «находятся в самой глубине воли и в полумраке».

Есть что-то от позитивизма в этом непримиримом отталивании Победоносцева от всякого рассуждения. Умозаключениям он всегда противопоставляет «факты». Обобщений он избегает не без иронии, и отвлеченных идей боится. Мысль убивает, замораживает жизнь. Его ученый курс гражданского права очень удачно называли «межевым планом» X тома. Так называемой «общей части» в нем почти нет. Нет и системы. Победоносцев избегает и «опасается вводить мысль в построение институтов».

И здесь основная двусмысленность его воззрения. Вся эта защита непосредственного чувства у Победоносцева построена от противного. Сам он всего меньше был человеком непосредственным или наивным. Всего меньше сам он жил инстинктом. Сам он весь насквозь отвлеченность. Это был человек острого

и надменного ума, «нигилистического по природе», как о нем говорил Витте³⁷. Это был безочарованный скептик. И в самом себе он ощущал весь этот холод отвлеченной мысли. От него он ищет противоядия в народной простоте. От собственной безбытности он хочет укрыться в быте, вернуться к «почве».

И когда он говорит о вере, он всегда понимает веру народа, не столько веру Церкви. Не догматическую веру, не учение веры, но именно «простую веру», т. е. чутье или чувство, некий инстинкт, пресловутую «веру угольщика». И сама Церковь для него есть, прежде всего, «живое, всенародное учреждение».

В православной традиции он дорожил не тем, чем она действительно жива и сильна, не дерзновением подвига, но только ее привычными, обычными формами. Он был уверен, что вера крепка и крепится нерассуждением, а искуса мысли и рефлексии выдержать не сможет. Он дорожит исконным и коренным больше, чем истинным. «Старое учреждение тем драгоценно, потому незаменимо, что оно не придумано, а создано жизнью». И этого органического авторитета, очевидно, ничем нельзя заменить: «потому что корни его в той части бытия, где всего крепче и глубже утверждаются нравственные узы, — именно в бессознательной части бытия» (срв. у Берка его теорию «давности», *prejudice and prescription*). Поэтому и легендарный образ надежнее ясного понятия. В легенде есть сила жизни, а понятие бессильно.

Безотчетное чувство правдивее и надежнее, чем любознательный разум.

Богословия Победоносцев решительно не любил и боялся, и об «искании истины» отзывался всегда с недоброй и презрительной усмешкой. Духовной жизни не понимал, но пугался ее просторов. Отсюда вся двойственность его церковной политики. Он ценил сельское духовенство, немудреных пастырей наивного стада, и не любил действительных вождей. Он боялся их дерзновения и свободы, боялся и не признавал пророческого духа. Его смущали не только Влад. Соловьев или Толстой. Еще больше его тревожили такие подвижники и учителя духовного делания,

как Феофан Затворник и даже о. Иоанн Кронштадтский. Победоносцев не хотел общественной и культурной влияния иерархии и клира и властно следил за выбором епископов не только по политическим мотивам, не только ради охраны правительственного суверенитета. Это расходилось и с его личным религиозным опытом и идеалом. За Победоносцевым остаются его заслуги: основание церковно-приходских школ, строительство благообразных сельских храмов, издательство благочестивых книг и молитвенников для народа, забота о благочинии в церквях, материальная помощь духовенству, усиление церковной благотворительности. Он сумел понять и оценить С. А. Рачинского³⁸ и его «сельскую школу».

Но с Рачинским он разделял и его основную ошибку, что «сельская школа» должна быть окончательной школой, не следует внушать ученикам беспокойного и тщеславного желания идти дальше, искать высшего или другого и тем колебать устои социальных группировок. Народной школе Победоносцев усваивал роль охранительного учреждения: «содержать людей в строгом подчинении порядку общественной жизни». Школа должна не столько давать «общее развитие», сколько развивать навыки и умения, в строгом соответствии наличной среде, – иначе сказать, она должна быть сословной и полупрофессиональной.

И Победоносцев никак не хотел идти дальше этих начатков прикладного полупросвещения, – «ограждать священные заветы предков», и это все. Он не хотел религиозного пробуждения народа, он не хотел творческого обновления Церкви. Он боялся, что религиозное просвещение поведет к протестантизму. И, как замечает Н. П. Гиляров-Платонов, «опасение протестантизма и вольномыслия повело к обскурантизму». Победоносцев верил в охранительную прочность патриархальных устоев, но не верил в созидательную силу Христовой истины и правды. Он опасался всякого действия, всякого движения, – охранительное бездействие казалось ему надежнее даже подвига. Он не хотел усложнения жизни, – «что просто, только то право», – и в этом па-

фосе исторического неделания он неожиданно встречается с Л. Толстым. При всем различии исторического настроения и темперамента они сближаются в исходных предпосылках, как близки были идейно Руссо и Берк.

Передают: «не надо» – это был привычный ответ Победоносцева. Ему приписывают этот пронзительный афоризм о России: «Ледяная пустыня, и в ней ходит лихой человек». Россия потому и представлялась ему пустыней, что он не умел узнавать добрых людей. Он не верил людям, он не верил в человека. Он страдал «историческим унынием», подозрительностью и маловерием. И сам он был ледяной человек. Ив. Аксаков³⁹ остроумно писал ему еще в 1882 г.: «Если бы в те времена спросили тебя: созывать ли Вселенские соборы, которые мы признаем теперь святыми, ты представил бы столько основательных критических резонов против из созыва, что они бы, пожалуй, и не состоялись».

Исторгая плевелы, не следует исторгать и пшеницу, и лучше не исторгать плевел, чтобы не исторгнуть хотя бы один колос пшеницы.

Так и во всем. Твоя душа слишком болезненно чувствительна ко всему ложному, нечистому, и потому ты стал отрицательно относиться ко всему жи и в о м у, усматривая в нем примесь нечистоты и фальши. Но без этого ничто живое в мире и не живет, и нужно верить в силу добра, которое преизбудет лишь в свободе. А если дать силу унынию, то нечем будет и осолиться».

Так показательно, что Победоносцев не сумел почувствовать серафической святости преподобного Серафима Саровского. Здесь он расходился и с самым благочестивым «чутьем» народа.

Он веровал не от исполнения сердца, а от испуга. У него было больше презрения к человеку, чем даже негодования. Розанов верно назвал его известный «Московский Сборник» грешной книгой, – это грех уныния, безверия и печали.

В том парадокс, что сам Победоносцев был не так далек от своеобразного протестантизма. Он всем сердцем принимал

Петровскую реформу. И при всем своем отвращении к современной западной цивилизации, либеральной и демократической, он оставался западным человеком. Характерно, что он переводил все западные книги: А. Тирша, Христианские основы семейной жизни (1861), Фому Кемпийского (1869), Ле Пле (1893). Характерен и его выбор авторитетов в его известном «Московском сборнике» (перв. изд. 1896), – Карлайль, Эмерсон, Гладстон и даже Герберт Спенсер⁴⁰, и из романтиков – Карус⁴¹ с его книгой о душе.

Победоносцева остроумно сравнивали с «круглоголовыми», – тот же дух законничества и нетерпимого морализма. И, подобно суровому английскому Протектору, Победоносцев хотел властвовать в Церкви ради народного блага. Мистической реальности Церкви он как-то не чувствовал. Он был типичным «эрастианцем»⁴² в своей деятельности. И вселенских перспектив у него не было. Всего характернее в этом отношении его опыт «усовершенствовать» русский текст Нового Завета на основе «славянского подлинника», и без обращения к греческому (этот опыт совсем не удался, даже стилистически).

Победоносцев был бесчувственно нетерпим не только к инославным. Еще деспотичнее был он в «господствующей» Церкви. И ему почти что удалось создать вокруг себя эту жуткую иллюзию ледяного покоя. Конечно, далеко не все в Церкви поддавалось его энергичной регуляции. Но правительствующее значение обер-прокурорской власти в «ведомстве православного исповедания» при нем еще возросло. Настойчивость Победоносцева часто объясняется его страхом перед надвигающейся революцией, и его сравнивают с Конст. Леонтьевым. Сравнение неточно.

Леонтьев в одном из своих писем 80-х годов осудил со всей беспощадностью все это «бездарное безмолвие» испуганных охранителей. Он ясно видел, что ограничить всю жизнь Церкви одним охранением «значило бы обрекать Церковь почти что и на полное бессилие». Запрет не есть средство убеждения. «Положим, что нам сказано: «под конец» останется мало

«избранных», но так как нам сказано тоже, что верного срока этому концу мы знать не будем до самой последней минуты, то зачем же нам преждевременно опускать руки и лишать Церковь всех тех обновляющих реформ, которыми она обладала в ее лучшие времена, от сошествия Святого Духа до великой победы иконопочитания над иконоборством и т. д., и т. д». И Леонтьев настаивает, что теперь время богословствовать, в особенности же мирянам. Личную жизнь нужно связать послушанием, и вполне подчинить воле избранного старца. Но ум должен оставаться свободным, конечно, в пределах догмата и предания. Ведь есть новые вопросы, и о них подобает писать мирянам, исследуя пути.

Для Победоносцева не было таких «новых вопросов», которые бы стоило решать. Вопросать опасно. Он избирал именно то «бездарное безмолвие», которое Леонтьев осуждал. Победоносцев не хотел, чтобы о вере размышляли и говорили. Он был не только пессимист, но и скептик, — он соблазнялся не только о неправде, но и о самой истине христианской.

Первой пробой новой церковной политики было снова преобразование духовной школы. Толстовская реформа 60-х годов и действительно не была вполне удачной. Ревизия духовных академий преосв. Макарием в 1874 году обнаружила и в академической жизни значительные пробелы и недочеты. В 1881 году при Святейшем Синоде была образована комиссия для нового пересмотра уставов под председательством Сергия Ляпидевского, вполн. митрополита Московского, с участием представителей от академий и от Учебного Комитета. Предлагалось вернуться к прежней, ведомственной или служилой, точке зрения на духовную школу. Раздавались голоса и в пользу простого восстановления прежнего Устава. Организация IV курса с его чрезмерной специализацией была признана неудачной. Решено было отменить приват-доцентуру и вместо того «оставлять при академии» лучших кандидатов для научных занятий..

Любопытно, что преподавание патристики снова объявлялось излишним. Но было признано желательным восстановить преподавание естественно-научной апологетики.

В. Д. Кудрявцев предлагал еще ввести преподавание нравственной философии и философии права. Важным решением была отмена публичности академических диспутов, несмотря на голоса в пользу гласности.

«Предметы веры делаются поприщем словопрения», – говорил арх. Сергей.

Комиссия имела 32 заседания и заканчивала работы уже в неполном составе, без иногородних. Проект был внесен в Синод в марте 1883 года. Для его рассмотрения было образовано особое совещание из трех синодальных архиереев: митр. Иоанникия, Леонтия, впол. тоже митрополита, и арх. Саввы. Комиссия работала негласно, до конца работ не довела. Окончательный «Устав» был разработан в строжайшей тайне, по-видимому, в канцелярии обер-прокурора, и проведен через Синод с крайней поспешностью, без всякого обсуждения. «Митрополиты Исидор и Платон подписали, не заглянувши даже в переписанную набело тетрадь, преосвящ. Ионафан, не участвовавший в нашей комиссии, хотел было прочесть этот проект, но это ему не удалось». Так рассказывает арх. Савва. Он сам не со всем соглашался в комиссии и просил дать ему возможность представить свои соображения на усмотрение Синода, – это желание не было уважено, а вскоре арх. Савва и вовсе был освобожден от присутствия в Синоде. Академический Устав был утвержден 20 апреля 1884 г., и подлежал введению уже с осени того же года.

Академический строй был очень серьезно изменен. Усиливалась власть епархиального епископа над Академией и ректору возвращалось его начальственное положение, он не должен был читать больше двух лекций в неделю. Отделения были упразднены, и только второстепенные предметы были сведены в группы, которые предлагались на выбор. Специализация на IV курсе отменялась. Выпускное сочинение нужно было писать на тему б о г о с л о в с к о г о содержания (правило это, впрочем, на деле не соблюдалось слишком строго).

Очень характерно, что отменялась публичность академических диспутов. Степень доктора и вообще присуждалась

теперь без защиты диссертации, по одному только отзыву рецензентов; вводилось различие докторской степени: богословия, церковной истории или канонического права. Магистерскую диссертацию предоставлялось защищать на «коллоквиуме» в заседании академического Совета расширенного состава, с участием «и приглашенных Советом сторонних лиц», но не на публичном диспуте. Нужно было избегать открытого спора, разногласия, напрасной гласности. И открытым возражением ведь только привлечешь излишнее внимание к противнику. Победоносцев боялся привлекать внимание к религиозным вопросам, он боялся споров и несогласий. Он сомневался, готова ли Церковь к самозащите. Он предпочитал ее ограждать извне государственной опекой и силой. Победоносцева скорее беспокоило пробуждение религиозных интересов в русском обществе. Он ценил религию, как быт, но не как искание.

Впрочем, в 70-х годах он и сам принимал довольно деятельное участие в работах «Петербургского отдела» уже раньше существовавшего в Москве «Общества любителей духовного просвещения». Этот «отдел» был открыт в 1872 году, всего больше в связи со старокатолическим движением. Связь с Москвой была скорее только по имени. Почетным председателем отдела был Вел. кн. Константин Николаевич, среди членов преобладали миряне, все больше из высшего круга. Из духовных лиц нужно назвать протоиереев Янышева, Васильева, П. Е. Покровского. «Отдел» при самом открытии получил важное преимущество: дозволение «в своей среде», т. е. в непубличных заседаниях, с в о б о д н о рассуждать о делах Церкви. Первым обсуждался старокатолический вопрос. «Отдел» издавал свои протоколы по-русски и во французской редакции. В 70-х годах это был очень значительный очаг богословских интересов. Своим правом «свободного» обсуждения отдел пользовался широко и касался на своих собраниях вопросов действительно сложных и тонких. И, кроме того, устраивались публичные чтения. Нужно отметить выступление Т. Филиппова на тему «О нуждах единоверия»

и его спор с И. Нильским (в 1873 и 1874 гг.), тезисы Ф. Г. Тернера о свободе совести и воспитания (в начале 1876 г.), чтения о. И. Л. Янышева о свободе совести и «о сущности христианства с нравственной точки зрения», чтения Ф. Г. Тернера о христианском и новых философских воззрениях на жизнь (в 1878 и 1879 гг.). Это были Религиозно-философские собрания своего времени. К этому кругу в конце 70-х годов был близок и Влад. Соловьев, переселившийся тогда в Петербург. Нужно отметить и его известные «Чтения о богочеловечестве» (в 1878 г.). В 80-х годах, при Победоносцеве, такие собрания стали уже невозможны.

Победоносцев не сочувствовал и свободе богословской печати. Лучшие из богословских изданий под давлением духовной цензуры в начале 90-х годов прекращаются: «Православное Обозрение», «Чтения Московского общества любителей духовного просвещения», даже «Прибавления» Московской академии. Правда, основываются и новые журналы: «Вера и Разум» в Харькове с 1884 года (инициатива арх. Амвросия Ключарева), «Богословский Вестник» при Московской академии (с 1892), «Вера и Церковь» в Москве (с 1899). Но чувствуется принужденная осторожность во всем. Победоносцев сочувствовал развитию изданий для народа. Возникает ряд журналов: «Воскресный день» (издавал свящ. С. Уваров), «Кормчий», «Пастырский собеседник» (изд. Маврицкого), «Русский Паломник» (под ред. А. И. Поповицкого, несколько неожиданная замена «Церковно-общественного Вестника»), – сюда же примыкают и неперидические «Троицкие Листки», издаваемые архимандритом Никоном, впоследствии епископом Вологодским. Значение этих изданий не следует принижать. Однако жанр богословской литературы несомненно снижается до уровня простой назидательности. В действительности это было отступление Церкви из культуры. Спорные вопросы, во всяком случае, снимались. И естественно, что на них искали ответов на стороне. Влиятельность Церкви этим несомненно подрывалась. Только под знаком «назидательности» и могло развиваться в Петербурге

«Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви», основанное уже в 1881 году (по почину петербургских протоиереев Д. Я. Никитина и М. И. Соколова). Следует отметить еще новые миссионерские журналы: «Братское Слово» под ред. Н. И. Субботина (возобновляется в 1883), «Православный Благовестник» (с 1893 г.), «Миссионерское Обозрение» (с 1896 г.). Выдвигались всего больше нравственные темы. И все сильнее чувствовалось желание на всякий вопрос давать готовый ответ, внушать впечатление совершенной законченности православного мировоззрения, устранять всякую возможность «недоуменных вопросов». «От настоящей серьезной борьбы за Православие мы избавлены государственной опекой», – справедливо говорил Влад. Соловьев.

Победоносцева смущал усиленный приток учащихся в духовные академии, усилившийся в особенности после того, как семинаристам был закрыт доступ в университеты. Своекоштные студенты жили по частным квартирам, что затрудняло инспекторский надзор и наблюдение. Было издано новое распоряжение, предоставлявшее своекоштным студентам жить только в академических общежитиях, поскольку то позволяет «вместимость зданий». Но и вообще многолюдство студентов в академиях казалось напрасным и беспокойным: для замещения освобождающихся учительских должностей в семинариях и духовных училищах кандидатов и так слишком достаточно. Любопытно, что о желательности высшего богословского образования для пастырского служения упомянуть забыли. Это был прямой возврат к служилой точке зрения на богословскую школу. В 1887 году было сокращено и число казенных стипендий в академиях. Общее количество учащихся вскоре упало почти вдвое.

В 1889 году были изданы особые «Правила для рассмотрения сочинений, представленных на соискание ученых богословских степеней». Это очень любопытный документ. Для мировоззрения Победоносцева он в особенности характерен. Все предполагается решенным. И главная задача по-

лагается в предупреждении и пресечении богословской неблагонамеренности. Предлагалось обращать внимание не только на ученые достоинства сочинений, «но и на соответствие общего направления их с духом и достоинством Православной Церкви». Требовалось при этом, «чтобы сочинения заключали бы в себе такую полноту и определенность изложения по данному предмету или вопросу, при которой не оставалось бы сомнения в истинности православного учения, а также такую точность выражений, которые устраняли бы всякий повод к ложным вопросам». Запрещалось принимать на соискание ученых степеней сочинения о еретиках и «ложных учениях», так как вредно слишком долго задерживаться вниманием на подобных темах. В особенности же недозволительно усматривать в ересь какое-то «единство идеи» (срв. напр., попытку Влад. Соловьева в «Великом Спор» вывести все ереси из одного начала); наоборот, следует вскрывать нелепость и бессвязность ересей, — точно не может быть последовательности ложного принципа.

«Не могут быть признаны соответствующими требованию ученого богословского сочинения такие труды, в которых отрицается, хотя бы и с видимостью научных оснований, достоверность таких событий, к которым церковное предание и народное верование привыкли относиться как к достоверным событиям». Здесь имелось в виду, прежде всего, известное сказание о хождении апостола Андрея на Русь, совершенная недостоверность которого была показана Голубинским, и его же критика летописного рассказа о крещении князя Владимира.

Запрещалось «неблагонамеренно выставлять в ложном свете какие-либо учреждения и установления отечественной Церкви», — здесь имелись в виду исследования о происхождении старообрядческого раскола, о старом обряде, о Петровской реформе. Запрещалось объяснять церковно-исторические события игрой естественных только причин, человеческими побуждениями и стремлениями, часто темными, влиянием школ и направлений, находить черты бла-

городства у еретиков и язычников и темные пятна у людей благочестивых и т. д. В результате Голубинский должен был отказаться от печатания II тома своей истории и даже выйти из Академии, Каптерев должен был остановить свои статьи о п. Никоне, С.Н. Трубецкой подвергся очень резким нападкам за свою диссертацию о «Метафизике в Древней Греции», где он довольно осторожно и сдержанно говорил о «евангельском приготвлении» в эллинизме.

Мерило ограждения предлагалось, во всяком случае, очень растяжимое: нужно было считаться не только с церковным Преданием, но и с народным верованием. И всегда можно было сказать, что та или другая книга имеет не «стро го богословский характер», или «не вполне точно выражает учение Православной Церкви», и что то или другое рассуждение «по своей неясности и неопределенности» может быть, особенно несведущими читателями, понято превратно. О всей двусмысленности подобных опасений еще в свое время резко сказал Филарет Гумилевский: «Боятся крика невежд! их не заставишь молчать тем, что будешь кричать неправду; правда сама себе защита, а подмостки человеческие годны только на то, чтобы их сломало время». Но Победоносцев в том именно и не был уверен, что «правда сама себе защита». Она ему всегда представлялась скорее беззащитной.

«Правила 1889 года» – это был больше акт государственного и бытового охранения, чем церковного консерватизма. Это был акт Синодальной бюрократии, – не иерархии.

Особенно характерно было осложнение с магистерской диссертацией Е. П. Аквилонова⁴³, тогда доцента Петербургской академии, впоследствии протопресвитера военного и морского духовенства. В 1894 году он представил на соискание степени магистра исследование о Церкви: «Церковь, Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом». По-видимому, тема эта была подсказана Аквилонову его руководителем, Катанским, и он только развивал

мысли учителя. Рецензируя представленную диссертацию, Катанский оценил ее высоко и отметил, между прочим, что «автору удалось доказать несостоятельность обычного определения Церкви». Разумеется катехизическое определение Церкви как «общества человеков» (в «Православном Исповедании» определения Церкви нет, как нет и в «Послании восточных патриархов»). Аквилонov показывает недостаточность этого позднего и школьного определения. Вернее сказать, это и не определение, но только описание, и очень неполное. Ибо Церковь есть не только общество, но и организм, или «тело», и к ее составу кроме человек принадлежит и сам Христос, ее Глава, в котором Церковь и едина. «Тело Христово», этот апостольский образ или имя есть лучшее определение. Это вполне подтверждается и свидетельством отцов. Аквилонov удачно подобрал в своей книге важнейшие тексты. Из русских авторов он всего ближе к Филарету (по его проповедям) и к Хомякову. Выковать полное определение Церкви Аквилонov не удалось. Он дал только многословный пересказ этого основного имени: «тело». И вообще, его книга написана языком вялым. Но она могла послужить надежным введением в дальнейшее исследование. Смущало только, что в первой же главе Аквилонova слишком решительно ниспровергает «принятое» определение Церкви как «общества». Показалось спорным и то, что в состав Церкви он включал и ангелов. Иное в книге и действительно было недосказано.

В ученых степенях утверждал Святейший Синод, и обычно кому-нибудь из епархиальных архиереев поручалось рассмотреть диссертацию со стороны вероучительной благонадежности. Книга Аквилонova была передана на заключение Виссариона Нечаева, епископа Костромского, бывшего перед тем долгие годы издателем «Душеполезного Чтения». Виссарион присоединился к отзыву академических рецензентов и высказал пожелание об исправлении определения Церкви в Катехизисе. Это пожелание вызвало в Синоде беспокойство. И в то же время против книги Аквилонova резко выступили еди-

новерческий архимандрит Павел Прусский и проф. Н. И. Субботин, доверенный корреспондент Победоносцева. Они говорили от лица «простых верующих». Еп. Виссарион настаивал на своем заключении. Победоносцев охранял «народные верования». Вопрос разрешился тем, что Московский митрополит Сергей (при неожиданной поддержке епископа Сильвестра) отыскал в книге Аквилонова самый опасный рационализм. Автору пришлось писать вторую диссертацию.

В этом эпизоде характерно искривление перспектив: более охранялась неприкосновенность Катехизиса, чем верность действительному отеческому преданию, и всего более во внимание принимались настроения ревнителей из простецов. Из этих соображений, очевидно, в книгу «правила 1889 года» был внесен и тот параграф, чтобы богословские книги писались таким образом, чтобы быть доступными и лицам, вовсе не знающим по-гречески (это было против цитат из отцов в подлиннике).

Запретительная политика Победоносцева оказалась вдвойне бесплодной. Внутреннего успокоения он не достиг. Ему удалось создать иллюзию покоя. Но это было достигнуто дорогой ценой. Создавалась привычка лукавого умолчания. Непринятых мнений держались про себя. В духовной школе и в богословской литературе устанавливается неискренний и неживой стиль. Основная неправда запретительного режима в этой неискренности и коренится. И в духовных школах система запрещений и приказов создала только дух запираательства и двуличия. «Либерализма» и «сомнений» из духовной школы, конечно, Победоносцев совсем не вывел, но приучил учащихся и учащихся скрывать свои действительные мысли. А насильственное удержание духовных воспитанников в духовном ведомстве отравляло той же неискренностью и само священство. Это, конечно, общая характеристика, и исключений всегда бывало достаточно. Но, несмотря на все запретительные меры, «неблагоденственные» богословские взгляды все-таки распространялись, а невозможность публичного обсуждения означала ведь и невозможность открытого опровержения.

Блестящая книга московского профессора М. Д. Муретова против Ренана была остановлена цензурой, так как для опровержения ему нужно было «изложить» опровергаемое «лжеучение», что не представлялось благонадежным. Ренана продолжали читать втайне, а книга против Ренана опоздала лет на 15. И создалось впечатление, что причина запретов в бессилии защищаться. К тому же, слишком часто пробовали защищать то, чего нельзя было защитить. Это очень подрывало доверие. Пал дух, когда призвание учителя подменялась должностью стража.

Но и этого мало. Вся система была изнутри отравлена едким скептицизмом. В свое время граф Пратасов уже пробовал приспособить духовное образование к сельским нуждам. Но Пратасов был в Синоде только «добрый офицер» и руководился соображениями государственной пользы или ненужности. Победоносцев же был скептиком и интеллигентом. Задание сельского «опрошения» для него означало совсем иное. Если он и говорил обычно о пользе или нужде, то в действительности он всегда думал об опасности «чрезмерного» образования. И к идее упрощения он приходил даже и не от пафоса власти, но от самого ядовитого безверия. Поэтому он хотел ослабить «общеобразовательный» элемент в духовной школе, – зачем для священника какая-нибудь алгебра и геометрия.

Опасности образования он хотел предотвратить внешним запретом, не рассчитывая победить или преодолеть их открыто и изнутри. И таким образом полусознательно он оттеснял живые вопросы из церковного кругозора, оттеснял их у спрашивающих под порог сознания, отравлял их горечью запрета. Для этого маловерного консерватизма так характерна реплика Розанова в одной из его статей 90-х годов: «Допустить обсуждение истин своей веры Церковь не может, – не по боязни их колебания, но по отращиванию к подобному обсуждению, отступающий от Церкви для нее презрен, до невыносимости его видеть».

Здесь Церкви навязываются совсем не евангельские чувства и мотивы. И предполагается, что она действует ско-

рее как карательная власть, чем как врач и учитель. И такое иступление принималось и выдавалось за ревность о вере. Но оно обречено было на бесплодие. Ненависть не рождает, но только любовь. И как часто ненависть только прикрывает страх и бессилие.

Совсем был забыт образ Доброго Пастыря: «Оставляет девяносто девять»⁴⁴.

Однако охранительный яд проникал еще глубже. И здесь было сознательное снижение религиозного уровня, «упрощение» самого Православия. Победоносцеву удалось внушить русскому духовенству, что «богословие» не принадлежит к существу Православия, «русского Православия», во всяком случае, т. е. русской «простой» и народной веры, ибо ведь массы этого «простого народа» спасаются без всякого богословия и без всяких размышлений и культуры, и «спасаются» вряд ли не надежнее, чем умствующие и пытливые чрез меру интеллигенты. Вера сдвигалась таким образом и снижалась до уровня безотчетных чувств и благочестивых настроений. Догматы же воспринимались скорее в каноническом, чем в богословском порядке, как ограждающие слова, не как животворящая истина. И, строго говоря, это было только своеобразным приложением типических доводов Льва Толстого в новой области церковной культуры.

Толстой отрицал всякую значимость культурных благ именно на том основании, что они совсем не нужны сельскому обывателю, — ни техника, ни Шекспир, ни само книгопечатание. И отсюда заключал, что вся эта культура есть очевидный излишек, даже излишество, созданное праздностью человека, ибо для жизни она не необходима, без нее вполне можно прожить, а в ней жить трудно и сложно.

Почти те же доводы теперь и приводятся в защиту «простой веры». Ведь баба-богомолка, или мужик-начетчик, или благочестивый странник, или монах «из простых», все они совсем не нуждаются в «ученом» богословии или какой-то философии, или в исторических исследованиях, которых не понимают и знать не хотят, и без них живут правильно и чест-

но. Не приходится ли заключить, что вся эта богословская и философская «проблематика» есть только плод напрасной искательности и любопытства умов праздных и беспокойных. «Для спасения» она не требуется.

Победоносцеву удалось внушить это подозрение к «богословствующему разуму» тем легче, что оно отвечало упадочным и нигилистическим настроениям эпохи. Позитивизм подорвал доверие к сверхопытной метафизике, «агностицизм» стал привычной умственной позой для среднего человека, и под такое же агностическое воздержание подпадали и догматические истины. С мирским агностицизмом перекрещивается теперь и аскетический. Под предлогом смирения и непостижимости внимание верующих от догматов отвлекается, – как постичь их слабым разумом!

Но смирение так часто только прикрывает равнодушие или даже маловерие. И непостижимость божественных истин преувеличивается вряд ли не с лукавым умыслом, с расчетом уклониться от догматической акривии и неправо младенчествовать умом. Внутренним итогом такого двоякого агностицизма неизбежно оказывается догматическая растерянность и нестойкость, искушение морализмом. Сердце отвыкает жить и питаться догматом, напрасно огражденным, и догмат оказывается духовно как бы ненужным. Так с 80-х годов в нашем церковном сознании подымается новая волна морализма, сентиментализма, пиетизма. Обличение рассудочности и рационализма в своей чрезмерности оказывалось не безопасным и для самого учения веры. Больше ценились добрые чувства и еще дела. Слишком многое в учении веры начинало казаться каким-то напрасным тонкословием. Пусть лучше душа останется в полусвете, но соблазнам беспокойного ума не будет дано лишнего повода. Вера истолковывается скорее как доверие, чем как опыт духовной жизни.

И к этому присоединяется еще один и очень важный фактор. Духовенство оставалось сословным и в большинстве выходило именно из рядов «сельских обывателей», и для них деревенская нищета и простота слишком часто оставались и

потом самой привычной и самой понятной средой. Отсюда и своеобразная несвобода в обращении с культурными ценностями: наивная склонность к внешней цивилизации и внутренняя непривычка жить «в культуре», в обстановке творческого напряжения. Не у всех развивалась и сама потребность в культуре. Из этого общего уклона было немало исключений. Однако общий стиль несомненно был сниженным. Сословное обособление духовенства всего более отделяло и отделало Церковь от культуры.

Так складывался этот сниженный тип православной церковности, упрощенный, и очень обессиленный. Это было к тому же и очень опасным анахронизмом, было совсем несовременным в эпоху, когда уже начиналось возвращение интеллигенции в Церковь, когда религиозная пытливость становилась все острее. «Со страхом и стыдом пойдем мы отдавать отчет в нашей лени, в нашем нерадении, в том, что с да ли с во ю ве ру в Си н од, да и сидим сложа руки», так резко писал в 80-х годах А. А. Киреев. И оговаривался, что к «народу» это не относится. «Народ наш ни в какую канцелярию, ни в какой синод своей веры не сдавал».

Попытка обойти вопрос запретами окончился трагическим срывом, – оттесненные страсти и сомнения в свой час неистово прорвались из темных глубин. То было точно возмездие. И к этому вполне приложимо слово Тютчева, сказанное по другому поводу: «Его погубит роковое слово: свобода совести есть бред».

11. 80-е годы были не только временем общественной усталости и угнетения, не только временем «малых дел» и «уравновешенных душ». Современникам могло казаться тогда: «живые притаились в могилах, мертвые самочинно встали из гробов» (слова Салтыкова). Но это не вся правда. За полвека назад теперь нам уже очевидно, как многое тогда начиналось из позднейшего расцвета. То было время уже начинающейся мистической тоски и тревоги, хотя бы сама себя еще не узнающей, и в нарастающем нравственном беспокойстве

все определенное обозначаются метафизические мотивы, все резче выступает вопрос о последнем смысле. То был и тайный возврат к вере, часто болезненный, половинчатый, немощный: «слишком ранние предтечи слишком медленной весны» (известный стих Мережковского, «Дети ночи»).

Для 80-х годов очень характерна религиозная публицистика Вл. Соловьева, часто слишком хлесткая, слишком часто совсем несправедливая и духовно близорукая, но всегда внушенная подлинным волнением о правде. В тогдашней полемике Соловьева со славянофилами теперь уже только удивляет его напряженный задор, торопливость в суждениях и осуждениях, совсем неожиданная нечуткость, какая-то странная укороченность перспектив. Этим не умаляется значимость поднятых Соловьевым тем. Он делал очевидной всю живость и жизненность этих тем, свидетельствовал об исторической правде, делах и силе Церкви, и в этом апологическая ценность его сочинений, и не только для того времени. Он показывал, что именно в христианстве сплетаются в один живой узел все творческие возможности и потребности человеческой жизни. В этом психологическая значительность и его известного «реферата» в Московском Психологическом Обществе, «Об упадке средневекового миросозерцания» (1892). Это все та же проблематика христианской совести.

И та же тема все время выдвигается в работах этого замечательного Московского Общества.

Показательна уже программная статья Н. Я. Грота в первой же книжке «Вопросов философии и психологии» (1889). Нужно открыть или построить новое «учение о жизни», как ее оправдание. И, казалось, не в том ли будет русский вклад в круговое общение философских исканий, что заново будет выдвинут именно нравственный вопрос. «Не состоит ли историческая задача русских мыслителей в синтезе идеалов с точки зрения высших интересов блага»? И не об этом ли свидетельствует нравственная обращенность всей русской художественной литературы? «Философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования, не

будет ли именно нашей особой философией? От самой красоты мы ждем «спасения», от истины тоже». И в такой перспективе философия Шопенгауэра не есть ли «пророчество и указание на будущее»?

Эти догадки Грота очень точно отражают настроение того времени, всю эту беспокойную вопросительность, тревожность сердца и совести. И в такой психологической обстановке с новой силой выдвигалась пастырская задача Церкви.

«Современный пастырь должен быть хозяином в воззрениях века на все стороны бытия и жизни, должен ясно сознавать их согласие или несогласие с учением христианским, должен уметь дать оценку всякой философской идее, хотя бы вскользь брошенной в модной повести или журнальной статье, и потому не сетуйте, если ему подробно раскрывают системы Канта и Конта. Верьте, что и этого мало для его дальнейшей деятельности.

Как приблизить к Церкви жизнь и занятия богословских студентов? Должно возбудить в них религиозную и богословскую самостоятельность. Вот пусть бы радетели церковности вместо поругания Академии, ее профессоров и студентов, вместо усиленного отыскивания ересей в их сочинениях и проступков в их поведении, указали способы ко введению этого условия.

Но жизнь не изучается в духовной школе! Напротив, юношество, и без того отделенное от жизни сословностью, еще более закупоривается от нее семинарской педагогикой. Естественно, что не борцы жизни, ревнители правды, но сухие теоретики, искусственно выращенные резонеры будут выходить из школы: им ли благовестить для жизни, исцелять сокрушенных сердцем, отпускать измученных на свободу!» (Преосв. Антоний Храповицкий). Правда, эти слова сказаны немного позже, в 1896 г., но они могли быть сказаны и раньше.

Здесь пастырская ревность резко сталкивается и расходится с официозным и официальным неверием. С середины 80-х годов уже очень заметно это пастырское пробуждение, обновление пастырского идеала. Раньше всего это сказалось

в Петербургской академии, когда Янышев был заменен в должности ректора Арсением Брянцевым, вполн. архиепископом Харьковским. Инспектором Академии был переведен из Казани, тогда еще архимандрит, Антоний Вадковский (1846–1912), вполн. митрополит Санкт-Петербургский. Это был человек большой сердечной отзывчивости и благожелательства. Вокруг него собирается кружок ревнителей иноческого подвига, т. наз. «дружина». После двадцатилетнего перерыва вновь начинаются пострижения в студенческой среде. Аскетический идеал при этом внутренне срастается с пастырским призванием, это было новой чертой. В этом порядке и могло быть оправдываемо монашество «ученое», внемонастырское (срв. статью Антония Храповицкого, «О монашестве ученом», 1889 г.).

Первое пострижение в Петербургской академии относится к 1884 году. Пострижен был Михаил Грибановский (1856–1898), вполн. епископ Таврический. Теперь его называли бы «белым иноком». Это в особенности относится к его книге «Над Евангелием». В ней так много какого-то весеннего света. Очень живое и острое чувство соборности. Она не снизу, от человеческого соглашения, но сверху, как отблеск Троиинства.

«Отсюда ее безусловный авторитет: не сама по себе соборная внешняя форма, но Дух Святой, ясно в ней проявляющийся Своими дарами и внушениями. Соборность есть высший безусловный авторитет после Христа, как форма проявления и средство проявления Святого Духа».

И еще характерно для Михаила его религиозное восприятие природы. Вера открывает в природе новое совершенство, не улавливаемое внешним рассеянным сознанием. «Земля пройдет в своей грубой материальности, но ее формы жизни, отражающие вечную красоту Бога, останутся, чтобы в своем обновленном расцвете еще громче и гармоничнее славить Господа и улаживать наши духовные очи и сердца. Природа есть та обновленная земля, в которую мы войдем владыками с победителем Иисусом, – войдем воскресшими и обновленными, как Ангелы Божии».

В семинарские годы Михаил перешел нигилистический кризис, «скалу всевозможных отрицаний». К вере вернулся через философию. В Академии занимался у Каринского и писал ему диссертацию о Гераклите, который ему напоминал Шеллинга. «Осмыслить философски христианство – вот величайшая цель настоящего времени, намеченная Шеллингом. Не должно быть разлада. Догматы величайшей абсолютной религии должны быть величайшей истиннейшей философией. Нужно только понять их и проникнуть философским анализом и синтезом. Нет еще христианской философии. Ее нужно создать. По ней тоска, ее жаждет человечество, неудовлетворяющееся одной верой» (запись в дневнике). Рождается мысль о философском призвании Церкви.

Магистерское сочинение Михаил написал под характерным заголовком: «Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью» (1888); вышел только один первый выпуск: Истина бытия Божия.

К тому же поколению петербургских академических иноков принадлежит и Антоний Храповицкий (род. 1864), теперешний митрополит. В духовную академию он пришел из светской школы, в настроениях религиозного славянофильства, под влиянием Достоевского, и с уже сложившимся решением встать на пастырский путь. Преобладающим и для него был интерес философский. Для Антония тоже прежде всего стояла задача сомкнуть веру и философию. Магистерскую диссертацию и он писал по философии: «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (1887), и это была единственная книга, им написанная. У него был темперамент публициста, и писал он обычно только очерки или статьи. В очень молодые годы Антоний был назначен ректором Московской академии. Он не был исследователем, не был ученым. Но у него всегда были свои мысли, и мысли живые, и у него был особый дар их передавать или внушать. Он был почти что сверстником своих учеников, и это сразу же вводило какую-то совсем

особую интимность в его педагогическое обращение и действие. И у него был свой целостный замысел и план церковного действия или воздействия. О пастырском призвании Церкви он прежде всего и свидетельствовал, и о нем учил. В его пастырском идеале очень чувствуется влияние пророческих книг Ветхого Завета. Пастырь и есть пророк, или «руководитель совести».

В своем пастырском делании Церковь строит народную совесть. И здесь есть только один путь, путь любви сострадающей и духовной взаимности. «Богословие наше должно разъяснять, что жизнь земная представляет море страданий, горя и слез. Время ли, место ли заниматься бездеятельным созерцанием наличных своих сил и способностей и уклоняться от служения ближнему под предлогом собственного несовершенства»...

Лекции и статьи Антония по пастырскому богословию до сих пор сохраняют все непотускневшее очарование убежденности и вдохновения. И легко понять былую завлекательность его академического преподавания. «Мы жили, согретые его любовью и лаской. Он впервые, может быть, для многих из нас раскрыл нам смысл православного пастырства, как любовного и самоотверженного приятия в свою душу своей паствы, переживания с нею вместе всех ее горестей и радостей, всех испытаний, искушений и падений своих духовных чад, и их духовного возрождения и восстания силою сострадательной Пастырской любви и молитвы» (из воспоминаний ученика).

Пастырство для Антония есть, прежде всего, путь любви, и любви деятельной, действенной. В самом таинстве священства преподается именно некая сугубая благодать любви, «дар сострадательной любви». Этот дар, конечно, может окрепнуть и раскрыться только в личном подвиге, в действительном стяжании любви к людям. Но самое это стяжание становится возможным только через благодать духовной любви, внутренне перерождающей и расширяющей пастырское сердце. Это есть способность «духовного

отожествления» пастыря спасомыми. У него как бы исчезает его личное «я», а всегда и во всем заменяется «мы».

И пастырское влияние основывается на таинственном общении душ.

«Человек, на которого обращается это влияние, чувствует, как самый дух проповедника входит в его душу, как будто бы некто другой проникает в его сердце». Но действует пастырская воля на чужую свободу и в свободе, — здесь обоюдное общение: действие и усвоение.

Возможность такого «таинственного общения душ» в реальности Церкви. От психологии Антоний восходит к онтологии. Взаимное общение дано нам в опыте. «По каким же законам душевной жизни часть одного существа переходит в душу другого и сливается с нею?» И спрашивается, действительно ли человеческие существа так разделены одно от другого?

«Для разъяснения этого явления нужно отвергнуть представления о каждой личности, как законченном, самозамкнутом целом (микрокосме), и поискать, нет ли у всех людей одного общего корня, в котором бы сохранялось единство нашей природы и по отношению к которому каждая отдельная душа является разветвлением, хотя бы обладающим и самостоятельностью, и свободой. Человеческое «я» в полной своей обособленности, в полной противоположности «не я», как оно представляется в курсах психологии, есть в значительной степени самообман. Обман этот поддерживается нашим самочувствием, развившимся на почве греховного себялюбия, свойственного падшему человечеству».

Антоний настаивает: «единая природа» человеков не есть только абстракция, «отвлеченное понятие», но именно «реальная сущность». Антоний здесь впадает в неожиданный волюнтаризм, почти что по Шопенгауэру («мир, как воля», и воля безликая, темная, слепая).

«Природа всех людей одна: это безличная, но сильная воля, с которой каждая человеческая личность принуждена

считаться, в какую бы сторону ни обратилась ее личная свободная воля».

Это «общечеловеческое естество» двусмысленно.

«Мы не можем не замечать в себе проявлений общечеловеческой коллективной воли, которая не от меня, но во мне, от которой не могу отказаться вполне, а лишь отчасти, и то с трудом и борьбой».

Сюда принадлежит, прежде всего, совесть, но сюда же принадлежат темные склонности, похоть и т. д. Это не очень ясно и не легко понять, как соотносится личная и ответственная воля человека с этой подпочвенной и безличной волей. Сейчас, во всяком случае, это единство природы разбито и искажено. Оно восстанавливается в Церкви, восстанавливается все больше, и «в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей». Первосвященническая молитва Спасителя прямо свидетельствует «о соединении всех спасенных в грядущем веке, не в смысле единодушия только, а в смысле существенного, реального единства, подобно единству лиц Пресвятой Троицы».

Есть некоторый просвет и в этом мире разделения. Такова материнская любовь, иногда и супружеская: «вдруг потерять всякий вкус к личной своей жизни», «своей отдельной личной жизни мать почти не чувствует, не имеет». Это прообраз пастырской любви, что есть высшая ступень «такого расширения своей индивидуальности». Апостол Павел «теряет свою личную жизнь», чтобы в нем жил Христос. «Это единство пастыря со Христом и с паствою не есть нечто умопредставляемое только, но единство действительное, существенное». Антоний подчеркивает с неожиданной резкостью: «Это не единодушие, но единство по существу, ибо подобие ему – единство Отца с Сыном». Это есть некое единство родового бытия, – расстроенное или ослабленное в грехопадении, оно вновь явлено и восстановлено в Новом Адаме. В Нем люди вновь становятся открытыми друг для

друга; и кто соединяется со Христом, тот может «в х о д и т ь и в п р и р о д у б л и ж н и х », сообщая им «часть своего содержания». Пастырство и есть строение этого таинственного единства, Тела Христова.

В подтверждение своей интересной мысли о единстве рода человеческого Антоний ссылается на Григория Нисского, «О том, что не три бога», приводит характерную цитату из «Подвижнических уставов» Василия Великого (гл. 18), еще цитату из Златоуста. Он скорее бросает, чем развивает свои мысли, не досказывает, точно обрубаёт их. И остаются без решительного и точного определения термины и понятия, так легко поддающиеся многим толкованиям, как, напр., «единство естества», «единство рода», «воля», «личность» и т. д. Есть достаточно поводов сомневаться, так ли применяет Антоний свои отеческие ссылки, как того требует целостная связь воззрений данного отца.

Учение Антония о пастырстве органически связано с пониманием догмата искупления.

«Вопреки школьным богословским системам, Божественное искупление заключается, главным образом, именно в восстановлении сего новоблагодатного единения любви и послушания людей с Богом, со Спасителем и между собой». И основным в этом искупительном деле нужно признать Гефсиманское борение. В своем позднейшем «катехизисе» Антоний так определяет: «Почему эти душевные муки Христа о человеческой греховности явились нашим искуплением? Потому, что сострадательная любовь таинственно объединила Его дух с нашими душами и мы почерпаем для них от Духа Христова как бы источник святости, и тем побеждаем грех». Антоний связывает Гефсиманское борение с «преестественной молитвой» в XVII гл. Иоаннова Евангелия. Крестная смерть оставляется таким толкованием как-то в тени.

У Антония от начала привлекает его нравственная возбужденность и чуткость, его впечатлительность и внимание к нравственным исканиям современного общества и народа.

К этим исканиям он относит слова Спасителя: «Не далек ты от царствия Божия». Он имеет в виду и нравственный подъем в образованном обществе, отраженный в литературе, и «мистико-моральное одушевление народа», которым так умело пользуются сектанты. «Итак, от него недалеко все почти мирские течения нашей общественной и народной жизни: это есть вызревшая жатва, которая только ожидает делателей-сеятелей, чтобы стать пшеницей Божией». Поэтому он так настаивает на необходимости для пастыря знать «жизнь и науку», особенно «со стороны их заманчивости для современных характеров, а равно и их влияния на нравственную жизнь человека». В особенности он подчеркивал значение литературы и Достоевского считал учителем жизни. С нескрываемой иронией он отзывался о тех ревнителях, которые хранят свою веру скорее просто по привычке, «и потому они все боятся читать мирские книги». Они боятся за себя, за свою неосознанную веру.

«Отсюда исключительность и нетерпимость таких религиозных людей, отсюда же и бесконечные речи о противоположности знания и веры, о религии безотчетного чувства, о гибельности любознательного разума, опасение религиозных споров и даже несочувствие к принимающим Православие иноверцам».

У Антония всегда было очень острое чувство внутренней независимости Церкви, как не от мира сего, и отсюда совершенное отличие всех форм церковного действия от жизни мирской. Пастырь всячески должен оберегаться от внутреннего или душевного обмирщения, от заражения формализмом или законничеством, и должен еще более остерегаться духовного насилия. Нужно действовать истиной слов, а не подавлять совесть своим авторитетом. Царствие Божие устроится на земле только силой духовного возрождения. «Не из учреждений политических, но именно из подвига свободных душ идет очищение нравов». Это приводит Антония к теоретическому столкновению с государством. Русская Церковь в плену у государства. «Лишена законного главы и отдана в по-

рабощение мирским чиновникам». И Синод есть учреждение вполне неканоническое, «неведомое святому Православию и придуманное единственно для его расслабления и растления», и совсем не есть соборное правление. «И этому учреждению отдана в порабощение Православная Церковь».

Антоний верит в общественное призвание Церкви, – строить Царствие Божие. Но он слишком решительно размыкает Церковь и мир, и мир оказывается особенно беспокойным соперником, когда предоставляется своей особой судьбе. Антоний всегда боялся церковного вмешательства, как обмирщения, но принцип аскетического невмешательства означал практическое отступление перед миром, – пусть оно задумывалось как победное выступление из мира.

Но не в этом и прикладном вопросе главная слабость церковно-практической схемы Антония. Гораздо важнее чрезмерность его морализма, его моралистической психологии. Утомляет это постоянное подчеркивание, что христианство есть «религия совести». И снова пастырством почти заслонено само священство. Сакраментальный момент в жизни Церкви и в пастырском делании остается совсем нераскрытым. В свое время Антоний упрекал Влад. Соловьева именно за его сакраментализм.

«Мы не можем согласиться с тем, что автор, по-видимому, уделяет на долю пастырей только священнодействие, на которое он опять же смотрит не как на акт моральный («возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваем»), но как на акт только «мистический», т. е. как на какое-то священное волшебство. Любимая его речь – о таинствах, как материальных посредствах благодати, о духовно-мистическом теле Церкви и т. п.»

Антоний, очевидно, не заметил, что его упреки поражают не только Соловьева, но и весь сонм отцов, от Златоуста и даже от Игнатия Антиохийского с его «врачевством бессмертия», и до Кавасилы и Симеона Солунского. Антоний же в пастырском действии выдвигает вперед не священство, но заботы об «общественном благе»...

Достаточно сравнить пасторологические статьи Антония с «дневником» о. Иоанна Кронштадтского, чтобы почувствовать всю неполноту и всю духовную нескладность этого одностороннего морализма. Строго говоря, это все тот же гуманистический идеал «общественного служения», перенесенный в Церковь, идеал деятельного альтруизма. Антоний много говорит о молитве, и в ней справедливо усматривает основной устой пастырского действия. Но он слишком мало говорит о таинствах. И самую молитву он понимает как-то психологически, как преодоление духовного одиночества. Характерно, что «догматизм» богослужебного чина (у Дамакина и др.) он считал уже «низшей ступенью», по сравнению с целостным вдохновением первых веков, хотя в этой богослужебной поэзии все еще много духовного восторга и созерцаний. К позднему «византизму» Антоний относится скорее сурово и сожалеет, что «наше религиозное сознание воспитано совершенно в направлении этого, исключительно отрицательного, склада духовного саморазвития, исчерпывающегося в одной борьбе со страстями и мало знающего о положительных плодах Царствия Божия, о жизни радостной любви к людям». Всегда чувствуется этот некоторый привкус гуманистического оптимизма.

Антоний возводит свое пастырское мировоззрение к святоотеческому источнику, и не без основания. Но еще сильнее в нем влияние современности. Психологически Антоний гораздо ближе к славянофильской публицистике, чем даже к русскому «Добролюбию». И при всем своем отталкивании от «западной эрудиции» Антоний остается с ней слишком связан. Отказаться от западных книг еще не значит освободиться от западного духа. Уже в свое время была отмечена близость пастырских идей Антония к воззрениям С. А. Соллертинского⁴⁵ в его книге: «Пастырство Христа Спасителя» (1887). И здесь мы с полной очевидностью возвращаемся на почву «западной эрудиции». Для Соллертинского все пастырство и сводится к «христианскому учительству», и самое Искушение истолковывается как учительство: «Сообщение людям истинных

понятий и истинных целей для человеческой деятельности». Об этом и говорит основное имя: Сын Человеческий. Нагорная Проповедь и есть для Соллертинского как бы «символ веры» первозданной Церкви, некая программа Царствия Божия. Антоний движется в том же кругу идей.

И еще острее его морализм чувствуется в его догматических опытах. К началу 90-х годов потребность в новом богословском синтезе становилась все более чувствительной. «Схоластическое» богословие давно уже не удовлетворяло, «исторический» метод не давал именно синтеза, не созидал системы. И выхода стали у нас искать в нравственном раскрытии догматов. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения. Антоний был одним из самых ярких представителей этого тогда нового богословия. Всегда у него просвечивает апологетическая задача, он стремится оправдать догмат из нравственного сознания. Оправдание это не в том, что догматы имеют нравственное приложение, но в них заключается некая «нравственная истина», и в них именно обосновывается. Так истина Троицизма Божия есть прообраз человеческого единства и любви, когда снимается непроницаемость «я» и «не я». И в этом же нравственная идея догмата о Церкви. Догмат Троицизма дает «метафизическое обоснование нравственного долга любви», как учение о загробном воздаянии обосновывает добродетель терпения. Добродетель не обоснована ни в индивидуализме, ни в пантеизме.

«Здесь-то и является на помощь Святая Троица, то блаженнейшее и истиннейшее бытия, где свобода и вечность Лиц не сокрушает единства, где есть место и свободной личности, но где нет безусловной личной самозамкнутости. Учение любви там закон внутренний, а не внешний долг, и, однако, любовь лиц друг к другу не есть себялюбие, так что она вполне сохраняет значение любви нравственной».

Было бы напрасно рассчитывать победить разделения в бытии и в каждой душе человеческой, если бы не было откровения Святой Троицы. «Без этого святого догмата Евангельская

заповедь о любви была бы бессильна». Антоний приводит догмат не к духовному созерцанию, но к «нравственному опыту». Он гораздо более осторожен в метафизике, чем были Святые отцы. В этом его слабость. И есть у него несомненное сходство с Кантом, с его методом во второй Критике. Не есть ли «нравственный опыт» Антония все тот же «практический разум»? И не в том ли оправдание догмата, что в нем осуществлены идеальные предпосылки добродетелей? Сам Антоний признает за Кантом: «Он умел отвлечь почти без ошибок от каждой истины веры ее практическую идею».

Вся недостаточность нравственного толкования догматов очень резко открывается в учении Антония об искуплении. За этим учением чувствуется живой и подлинный духовный опыт, некая личная встреча со Христом как Спасителем.

«Эти Его страдания о моих грехах являются моим искуплением, это Его долготерпение моим спасением, не в смысле только ободряющего примера, а в том действительном смысле, что, зная Иисуса Христа, оплакавшего мою греховность по любви ко мне, своим стремлением идти путем Его светлости делаю Его достоянием своего существа. Им живу, Им оживляю в себе нового человека».

Но при всей подлинности этого опыта в нем есть непобежденный привкус психологизма или пиетизма. И не хватает объективности, не достает метафизической перспективы. В этом митр. Антоний решительно уклоняется от святоотеческого предания и мерила. Он рассуждает просто в другом плане. И вопрос ведь не в том, чтобы заменить слишком «юридическое» понятие удовлетворения («сатисфакции») более богоприличным началом любви. Нужно понять и объяснить место Искупления в домостроительном плане, как он объективно осуществился. Очень резко и несдержанно Антоний отвергает «школьно-катехизическое» учение об искуплении, т. наз. «юридическую теорию», действительно перенятую из западной схоластики, — «я никогда не назову его церковным». Но он идет много дальше, находит неуместным и самое понятие «жертвы». Апостольские тексты он толкует в перенос-

ном и описательном смысле. И впадает в самый нестерпимый импрессионизм, стараясь объяснить смысл Крестной Смерти. «Телесные муки и телесная смерть Христова нужна прежде всего для того, чтоб верующие оценили силу Его душевных страданий как несравненно сильнейших, нежели телесные муки Его». Но падший человек одержим нечувствием. Без чувственного потрясения он не смог бы проникнуть в эту тайну душевной скорби.

«Наша природа так груба, так поработана телесным ощущением и страхом смерти, что проникнуться разумением чисто душевных мук, состоявших у Христа в оплакивании чужой греховности, ей очень трудно, если это не сопряжено с телесными страданиями и оскорблениями от ближних».

Очистительная кровь, спасительный крест, живоносный гроб, – все это только образы, означающие «общее понятие» искупительной страсти: «здесь берутся наиболее впечатлительные для нас моменты Его подвига». Антоний, впрочем, допускает, «что по связи души с телом здесь имеется и более глубокий таинственный смысл». Однако для спасаемого всего важнее именно это впечатление, то чувство умиления, которое в нем вызывают распятие и крест. «Скорбь Христа за нас соединила нас с Ним и эта самая скорбь, становясь предметом нашей надежды и любви, пересозидает нас».

Последовательность мысли приводит Антония и к отрицанию первородного греха. Не в согласии со своим собственным учением о единстве человеческого естества он истолковывает человеческую греховность совсем атомистически. «Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, и если бы не были его сынами, то все равно согрешили бы». Во всяком случае, «наше рождение от грешных предков не есть единственная причина нашего греховного состояния». Здесь есть особое устройство Божие. «Зная заранее, что каждый из нас возымеет Адамово своеволие, Он при рождении облагает нас смертной и падшей природой, то есть наделенной грехов-

ными склонностями, от которых мы познаем свое ничтожество и смиряемся».

И более того: «Не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей (а не ангелов, напр.), что Он провидел волю каждого из нас как подобную волю Адама и Евы, т. е. по существу не злую, но непослушную и горделивую, а следовательно, требующую исправительной школы, которой и является наша земная жизнь в теле».

В этой искусственной конструкции сразу же поражает рассудочность и примитивность доводов, какое-то богословствование от здравого смысла, который упрямо насилует свидетельства откровения. Сам Антоний определяет свою теорию как «обращение всего богословия в нравственный монизм»⁴⁶. Онтологических предпосылок своего учения он не проверяет. Он ими точно и не интересуется. Он никак не связывает своего толкования с Халкидонским догматом о двух природах и с оросом VI собора о двух волях. И образ Христа Спасителя остается в его изображении очень неясным. Антония все время занимает только один вопрос: «Почему для нас спасительны Христово воплощение, страдания и воскресение», почему и как нам сообщается, или вменяется, или усваивается Его жизнь, Его святость, Его победа. И на этот вопрос, ему кажется, удовлетворительно отвечает только «нравственный монизм». Наше спасение есть *в о з р о ж д е н и е*. И вот возрождает нас «с о с т р а д а т е л ь н а я л ю б о в ь, принимающая падения ближнего с такою скорбью, будто грешит сам любящий». Сострадание есть страдание за другого. От человеческого и мирского опыта Антоний восходит к опыту Спасителя. «Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовной скорбью каждого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше

и с к у п л е н и е». В мировоззрении Антония, при всей недосказанности, есть большая цельность. Но синтез богословский ему не удался. «Нравственный монизм» не был для того достаточно прочной основой.

Склонность к «нравственному» толкованию догматов на время становится преобладающей в нашем богословии. Нужно отметить уже книгу А. Д. Беляева, *Любовь Божественная, опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной* (1880; 2 изд. 1884). Эта книга написана еще в старой манере, под решительным влиянием немецкого спекулятивного богословия, с неожиданным пренебрежением к отеческим творениям. Автор отмечает «скудость и незначительность» данных о любви у отцов, исключая только Августина, и отказывается считать творения отцов в числе своих источников. В книге немало свежих мыслей и наблюдений. Но поражает в ней рассудочный психологизм. Автор старается разгадать именно психологию жертвы и страданий Спасителя, его послушания и огорчения и т. д. И уже у него выдвигается слишком вперед момент Гефсиманского борения. «Все, что есть м у ч и т е л ь н о г о в духовной смерти всех людей, все это Он испытал, пережил и выстрадал Своим сердцем». Христос прошел даже через состояние «в е ч н о й с м е р т и», т. е. Богооставленности, как н а к а з а н и я. Именно в этом, по-видимому, «необъятность крестной жертвы». Так вопрос об уничижении, о «кенозисе»⁴⁷, был впервые поставлен в русской догматике.

Более уравновешенной была книга П. Я. Светлова, «Значение Креста в деле Христовом» (1892; 2 изд. 1906). Светлов начинает внимательным пересмотром и анализом святоотеческих текстов и свидетельств. Западной «юридической» теории он хочет противопоставить именно учение отцов. Но это отеческое учение он применяет с характерной односторонностью. У Светлова совсем нет учения о человеке, как нет его и у Антония. Вместо учения о человеке – нравственная психология, учение о грехе и возрождении. Здесь всего больше чувствуется психологическое влияние протестантизма и уход от патристи-

ки. Богословие нужно разрабатывать эмпирическим методом, как область фактов. Здесь нет места для метафизики.

Светлов все время занят психологическим анализом. До Христа человек не мог поверить в добро, в любовь и прощение, и не было у него доверия к самому себе. И вот во Христе открылось, что человек лучше, чем можно было думать до того, — «через Него мы полюбили человека, поверили в него, нашли смысл жизни». Христос показывает в себе истину человека. «Евангелие спасло наше уважение к человеку, веру в его способность к добру». Христос своим учением возбуждает в людях любовь к Себе, и эта любовь ведет к «симпатическому подражанию».

Но Христос не только учитель истины. Он еще и «Страдатель за истину и добро»; и ведь в этом мире самое добро уже есть страдание, «добро есть крест». До Христа страдание пугало человека как наказание и знак гнева, но через Христа оно становится радостным, как жертва. «Христианская религия есть религия Креста, т. е. страдания добра для победы над злом». И Крест нельзя понять вне идеи жертвы. Здесь Светлов решительно расходится с Антонием. Для него именно понятие жертвы есть ключ к догмату Искупления. Высшая жертва есть любовь, и в этой любви сила жертвы Христовой. «Удовлетворение» приносится Богу Любви, и приносимое есть самая любовь.

«Христос в Своем святом сострадании к человечеству переживает на Самом Себе суд над человечеством, всю судьбу, определенную грехом, и в этом сострадании к человечеству, сливая Себя с ним, выражает со всей полнотой и любовь к человечеству, и любовь к Богу Отцу. Христос страдает за людей, но не отдельно от людей, а вместе с ними. Его страдание было состраданием, и Сам Он не только Страдалец, но и Сострадалец».

Это соучастие в жертве Христовой дается нам в Святейшей Евхаристии, как жертве и таинстве, «без которого крестное жертвоприношение не было бы закончено». Здесь снова Светлов расходится с Антонием.

Он подчеркивает искупительное значение сошествия в ад, воскресения и вознесения. И завершается наше спасение в основании Церкви.

Всего ближе к Антонию примыкает Сергей Страгородский, теперешний митрополит Московский (род. 1867). В своей книге «Православное учение о спасении» (1895) он останавливается на нравственно-субъективной стороне догмата. Православное учение раскрывается в противопоставлении западному. Это есть противоположность нравственного и правового воззрений. Сергей стремится исключить всякий гетерономизм из учения о спасении. Нельзя спрашивать, за что человек получает спасение, а нужно спрашивать, «как человек содевает спасение». Очень убедительно Сергей показывает тождество блаженства и добродетели, спасения и совершенства, так что здесь и не может быть внешнего воздаяния. Вечная жизнь и есть благо, и она не только ожидает нас как что-то потустороннее, но и стяжается уже и теперь. Верно изображен у Сергия и процесс нравственного обращения, от греха к Богу. Но слишком в тени остается объективная сторона процесса. Даже Антоний в свое время указывал, что Сергей очень неосторожно говорит о таинствах, особенно о крещении («или покаянии», уже одно это «или» характерно). Получается впечатление, что решающим в таинстве и является нравственный переворот, решение «прекратить грехи». Покаянием человек обновляется, «нить жизни как бы прерывается». Содействие благодати только закрепляет решение воли, «дело свободы». Поэтому не так безусловно нужно и само совершение таинства, «раз образовалось в ком это существо истинного христианина – желание Царства Божия». Мученичество, даже и без крови, по внутреннему смыслу тождественно крещению, – «как то, так и это происходят от бесповоротного решения служить Христу и отречения от своих греховных желаний».

И еще резче: «Сущность таинства в укреплении ревности человека к добру. Спасаемся мы по милости – через веру. Верой опознаем милость, узнаем любовь Божию, т. е.

что грех прощен и не заграждает уже пути к Богу. Узнаем в Боге Отца, а не Грозного Владыку».

Сергий ставил себе задачей богословствовать из опыта, из опыта духовной жизни. И в этом значительность его книги. Очень важно и принципиальное возвращение к учению отцов. Однако совсем неверно все содержание отеческого богословия сводить к аскетике, истолкованной при том психологически. Для отцов не менее характерен их метафизический реализм. Морализм и психологизм всего менее можно оправдывать из патристики. Вряд ли приемлем также и преувеличенный волюнтаризм в самой аскетике. Созерцание ведь остается пределом восхождения. И, во всяком случае, догматику нельзя заменить аскетикой, и не следует в аскетике растворять. Такое искушение всегда бывает показателем богословского упадка. Есть упадочные черты и в русской школе «нравственного монизма». В ней не было созерцательного вдохновения, и слишком много психологического самоанализа. Это был несомненный отзвук западных богословских настроений, чрезмерного внимания к проблеме оправдания. К отцам нужно было вернуться полнее и с большим смирением.

12. Самым крайним представителем морализма в русском богословии был М. М. Тареев⁴⁸ (1866–1934). В Московской академии он занимал кафедру нравственного богословия. Основные очертания его богословской системы определились уже в его первой книге. «Мой первый труд «Искушение Богочеловека» представляет уже всю систему моей христианской философии, и можно поставить знак равенства между этим трудом и «Основами Христианства». Все мои последующие сочинения представляют лишь дальнейшую разработку данных уже в нем тезисов»...

Все содержание христианства Тарееву открылось под знаком «религиозного искушения». Это один из ключей его системы. «Религиозное» искушение строго различается от искушений «нравственных», уже предполагаю-

щих похоть и утрату невинности. «Религиозное искушение» есть искушение мысли, искушение жизненными противоречиями. Вернее сказать, здесь не столько противоречия, сколько несоответствие между идеалом человека, созданного по образу Божию, и его практической ограниченностью и утеснением. «Искушения религиозные возможны только для богоподобного ограниченного существа и постигают человека независимо от его нравственного состояния». Иначе сказать, это и есть искушение богочеловеческое, по существу и содержанию. Острота искушения в намерении и желании «нарушить законы этой ограниченности во имя своего божественного начала, удовлетворить своим бесконечным стремлениям и таким образом утвердить свое божественное достоинство в своей данной ограниченной исключительности». Это и есть религиозный грех самооправдания и самоутверждения, настроение «религиозного протеста». Побеждается религиозное искушение верой и покорностью, — «верой в богосыновнее достоинство человека, неколебимое ограниченностью данной действительности его жизни». Эту ограниченность нужно принять и понести, ибо она не нарушает «божественного закона» личной внутренней жизни. В том и заключалась победа Христа, в этом Его «уничижении», в Его кенозисе, в подчинении Божественной Жизни условиям и законам человеческого существования.

«Откровение Божественной жизни во Христе нужно так понимать, что полнота откровения стояла в зависимости от полноты человеческой жизни».

Образ Христа в начертании Тареева остается очень неясен. Не отвергая догматов и догматических формул, Тареев очень ограничивает их смысл и приложимость, спешит их отодвинуть, чтобы вернуться к «евангельской истине», которую они для многих почти заслоняют. Но и самое Евангелие для Тареева не есть исторический образ Христа, а скорее некая символика Его жизни, «религиозно творческое изображение», «символическое облачение евангельской идеи». Это есть от-

кровение Божественной жизни в ограниченности исторического бытия. Вот эту «евангельскую идею» Тареев и старается вскрыть и показать.

«Евангельский Христос, это единственный Человек, живший всецело для дела Божия, небесный человек, это душа, исполненная одной религиозной идеей, это – только Сын Божий, почти не касающийся земли, почти без исторически бытовой окраски, без малейшей земной пыли. Сам Христос сознавал Свою жизнь в качестве откровения Отца. Это самосознание Христа не было Его самообманом или отвлеченной мыслью, выдумкой. В Нем это самосознание было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что определило всю Его жизнь».

Евангелие раскрывает в символах религиозный опыт Христа, и в нем вся новизна христианства. То был опыт и (пример) блаженного самоотречения: «первый дошел до конца жертвы, первый всю жизнь построил на блаженстве самоотречения, первый насытился делом Божиим до полноты, до забвения о земной пище, о земных благах». И в этом опыте Божественное открылось и было показано как любовь. Этим откровением любви или Богосыновства, собственно, и исчерпывается все христианство. В нем и спасение, дар вечной духовной жизни.

«Любовь по существу божественна и только божественна».

И во Христе любовь «была явлением жизни нечеловеческой». И потому по-человечески любовь и невозможна. Любовь упраздняет и отменяет всю эту внешнюю или объективную действительность. «Христианская любовь, как идеал, как заповедь, совершенно непонятна, немыслима, невозможна. Христианская любовь – духовное дарование, обладающее всего силой страсти, заключающее в себе все упоение мистической красоты». Каждый христианин должен в себе и для себя как-то повторить кенотический подвиг Начальника жизни, в себе пережить опыт Христа, «опыт творческий». Преодолеть «религиозное искушение» и смириться в богосыновней покорности.

«Евангелие учит, что человек может и в условиях временного существования жить божественно-духовной жизнью, — и это есть истинная и вечная жизнь человека». Тареев подчеркивает: «Во всем Евангелии нет слова: надежда».

Это значит, что все уже дано и доступно, и нет надобности ждать, ибо Царствие Божие от времени не зависит, «от внешней продолжающейся истории», со временем не связано, но всегда открыто в «интимном опыте», во «внутреннем переживании», во внутренней абсолютности духа.

«Если внутренняя религиозная абсолютность ничего не приобретает и ничего не теряет в грядущих веках, то конечно и грядущая история не вытекает из евангельской идеи, не требуется ею, является лишь внешним случайным придатком к ней».

Этот радикальный противоисторизм Тареева связан с его основной предпосылкой. Есть два вполне разомкнутых и разнотактных мира, «и нет щелей, которые прямо бы вели из одной области в другую». Есть мир внешний и исторический, и в нем действуют свои законы, естественный «этический разум», и для этого мира нет и не может быть евангельской или христианской нормы, и есть мир личной жизни, религиозной интимности, но этот мир и вообще не имеет исторической стороны. Иначе сказать: христианству в истории собственно ничего делать, ибо в истории и сделать ничего нельзя. Церковь из этого мира приобретает чад своих. Но всякое вмешательство во внешнюю жизнь будет уже нарушением естественной свободы мира. Историческое христианство символически о с в я щ а е т мирскую жизнь. Но для мира и это уже есть аскетическое утеснение, «аскетическое урезывание жизни» (напр., у Соловьева). Для христианства же это есть стеснение и подмена, подмена истины символами.

И не заменена ли в историческом Православии духовная жизнь символикой богослужебного обряда?

Христианство есть личный подвиг, а не исторический процесс. И этот подвиг есть снова «кенозис». Христианин жи-

вет под двоякой нормировкой, религиозной и естественной, и он должен сочетать свою интимную религиозность с полнотой этой естественной жизни.

«Христианская история не есть прогресс христианства».

И не в истории прогресс христианства. Весь смысл исторического процесса ведь только в том, чтобы в «ничтожестве» или ограниченности плотской жизни просияла Божественная слава, явилась Божественная жизнь. О себе история бесцельна и лишена смысла.

Для Тареева церковь есть «второстепенная» или «производная реальность в христианстве», «историческая форма христианства», нравственная организация, «благочестивое общество». Только в образе Церкви христианство приобретает природное и историческое значение, становится культурной силой. Но ведь и самая история уже вторична в порядке ценностей. И в истории самое христианство точно выцветает.

«Внутреннее христианство всецело божественно и неподвижно, как вечность; Церковь же имеет земной вид, носит черты человеческой условности, исторически развивается. В Церкви белое христианство личности покрывается земною пылью, сияет темными цветами, движется, развивается».

И все это уже только внешний план, область условностей и символов. Существо же христианства в его интимности, «в религиозной абсолютности добра, в абсолютной ценности личности». Тареев начал строить свою систему рядом с догматикой, подчеркивая, что строит свое личное мировоззрение, «личное понимание христианства, личное религиозное мировоззрение», и оно просто несравнимо с общезначимым учением Церкви, как лежащее в другом плане. Но уже сразу приходится сюда некая оценка: «евангельская идея» выше всякого верования и догматических «символов», и «религиозная интимность» выше всякого учения и правил, «подъем к чистой божественности».

«Прошлое богословия было временем безраздельного господства догматики, будущее богословской науки станет под

знамя субъективного метода религиозной философии, этико-мистического изучения христианства». Однако эта этика совсем особая: «Евангельское учение не знает понятий совести, природной свободы и естественного нравственного закона».

Своей системы Тареев не достроил и остановился на методологических вопросах. Он все христианство вновь хотел бы перевести «на язык духовного опыта». Не совсем ясно, что это значит. Тареев выражается очень патетически, но вряд ли точно.

«Оценивающее верующее отношение, в противоположность объективному знанию, вот что здесь единственно важно. Здесь познающий весь в порыве, весь в движении, с протянутыми вперед руками, с устремленным вдаль взором, с горящим сердцем. Здесь задача в том, чтобы все христианские формулы, все богословские понятия пропитать ароматом опыта, благоуханием мистических переживаний?» Строго говоря, здесь на место учения о бытии выдвигается учение о ценности: «Это уже не перспектива действительного бытия, а перспектива истинного бытия, ценного бытия». Или иначе: не мир знания, но оценки.

Гораздо яснее, чего Тареев не хочет, что он отвергает. Это, прежде всего, объективность: «Духовная наука отвращается от объективных, логически принудительных суждений». Тареев признается даже в «органическом отвращении» к объективизму. И, затем, мистицизм, – натуралистический «опыт экстаза, видений, фотизмов», иначе сказать: «греко-восточный дух», «философия дохлого эстетизма».

Постепенно Тареев приходит к острому сомнению в приемлемости самой «греко-восточной концепции христианства». Он имеет в виду не самое церковное учение, но «системы древних христианских мыслителей», т. е. патристику. «Нужно освободиться и от византийского ига».

В своей последней книге, «Христианская философия» (1917), Тареев отвергает и опровергает самый «принцип Отечества», иначе сказать, начало Предания. Слово Божие и Предание в известном смысле равноценны, но вполне разнородны,

друг друга заменять не могут, говорят о разном. Слово Божие содержит существо христианства. Предание же есть только уложение церковное и имеет только условный смысл и значимость, ограничено социальной средой. Это относится и к самому догмату: «Ценность догмата в единстве церковной жизни». В интимном опыте догмат не значим («призрачность догматизма»). «Догмат необходим, поскольку церковь едина, поскольку необходимо единство церковной жизни». Однако в силу своей формальности догмат не стесняет богословской свободы: «Церковно-догматическое учение заключается в логически-абстрактных формулах, не внушающих никакого мистического, опытного содержания, и потому не стесняющих творческого пути христианской мысли». Ее стесняют отеческие системы, когда им присваивают «догматическое достоинство». И это бывает или в порядке иерархического произвола, или в порядке произвола догматических писателей. Тареев отвергает всякий интелектуализм, унаследованный патристикой от античной философии. Духовная философия есть философия сердца.

«Духовный мудрец, — подчеркивает Тареев, — никогда не собьется на путь теоретического объективизма, он мыслит исключительно и последовательно сердечными, нравственно-мистическими оценками». Это именно прямая противоположность патристики.

«Святоотеческое учение есть сплошной гностицизм. Гностицизм и аскетизм, вот что подарила нам греческая традиция. Святоотеческая литература была проводником в нашу культуру чужого, национально-греческого, упадочного, гностико-аскетического мирозерцания и жизнепонимания. Гностицизм и аскетизм — заклятые враги русского гения. Византийский аскетизм отравил нашу волю и исказил всю нашу историю».

Греческой традиции Тареев хотел противопоставить русскую. Он готовил книгу по истории русского богословия и в ней показывал эту русскую традицию, философию сердца, хотел связать Платона Левшина с Феофаном Затворником. Эта была волна подражательного пиетизма. К пиетизму возвраща-

ется, собственно, и сам Тареев, хотя и идет при этом долгим и обходным путем, через очень сложную теорию кеноза.

Не напрасно Тареев говорит обычно о духовной или христианской философии. Он именно философ, «мудрец», больше чем богослов. И «евангельская идея» является у него уже в достаточно своеобразном философском одеянии. Философские мотивы у него вряд ли не сильнее «евангельских». Только он вдохновляется не метафизикой, но «философией жизни». И хотя он подчеркивает свое расхождение и с Лотце, и с позднейшими «теориями ценности», и с прагматизмом, его концепция принадлежит к тому же типу учений.

Учеников у Тареева не было, не встретил он и сочувствия, он вызывал скорее сопротивление. Он остался одиноким, уединенным мыслителем, как того, собственно, требовал и самый его принцип. И именно в этом своем уединении он характерен для эпохи. «Воздержание от объективности», это напоминает даже и русскую «субъективную школу» в социологии, о которой и сам Тареев упоминает. Принцип религиозной интимности вообще типичен для моралистического модернизма конца прошлого века на Западе, и это западное веяние вскоре распространилось и у нас. Этику противопоставляли догматике, и этикой пытались догматику заменить. Против этого в свое время решительно и удачно возражал кн. С. Н. Трубецкой. Тареев разделял настроения среднего человека своего времени. Догматика ему слишком мало говорила. Она не отвечает на запросы верующего сердца.

«Догматист не отзовется на его запрос. Его задача формулировать христианство в терминах философии. Он учит о том, что было, когда ничего не было, что происходит на небе и что будет за гробом, а о том, что происходит в христианской душе, здесь на земле, теперь, у него и терминов нет, слов нет. Язык его к таким темам совсем не приспособлен». Это типические доводы обывателя против «отвлеченной» философии.

И вместе с тем, это есть выход из истории, еще один симптом упадочного утопизма, уводящего в личную жизнь от напрасной суеты исторического делания.

13. В богословии возможен двоякий путь: сверху или снизу, – от Бога или от человека, – от Откровения или от опыта. Патристика и схоластика идут первым путем. «Новое богословие» предпочитает путь снизу. Морализм в богословии и есть один из видов этого антропологического уклона, но не единственный.

Очень своеобразный опыт антропологического построения богословской системы был сделан В. И. Несмеловым (род. 1863)⁴⁹, профессором Казанской духовной академии, в его двухтомной книге «Наука о человеке» (1896 и 1903).

В молодости Несмелов занимался патрологией и написал основательную книгу о святом Григории Нисском (1886). Но в его философском развитии еще больше сказалось его критическое разочарование. Он был некоторое время под сильным влиянием эмпиризма, отрицал возможность метафизики, выносил вопрос о Боге за пределы философии, как доступный только вере. Эти впечатления сильно сказываются и в его позднейших построениях.

Несмелов сознательно начинает от человека, исходит из данных внутреннего опыта или самосознания. «Загадка о человеке» и есть для него перводвижитель религиозного развития. Это единственная загадка в мире. Бердяев удачно говорит о Несмелове: «Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства». Несмелов и сам отмечает свою близость к Фейербаху. Загадочна в человеке его двойственность: «По самой природе своей личности человек необходимо изображает собою безусловную сущность и в то же время действительно существует как простая вещь физического мира». Загадочно несоответствие и противоречие между «безусловным характером» личности человеческой и «условным бытием». В самосознании человек выходит за пределы этого мира, и не только в своих желаниях или заданиях. Самая природа человека не уместается в гранях самого человека, вещного мира. И самым существованием своим, «как живой образ Бога», человек свидетельствует о бытии Божиим. Человече-

ская личность «самим фактом своей идеальной реальности непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной Личности».

Но противоречие свидетельствует и о вине («ненормальное состояние мирового бытия»). И человеку свойственно стремление высвободиться из природного мира, ибо он призван к лучшей и истинной жизни, и богоподобному существу недостойно вести жизнь вещную или природную только.

Доказательством этой двойственности человеческого существа является и само грехопадение.

«Человек захотел сделаться богом. Он создал относительно себя необыкновенную иллюзию!.. Но уже одно то обстоятельство, что человек мог обольстить себя желанием божественной жизни, что он мог не удовлетвориться своим действительным положением в мире и отвергнуть это положение, одно уже это обстоятельство само по себе доказывает, что человек не случайное порождение земли и не прирожденный раб природы».

Рабом природы человек стал, а не родился. В том весь трагизм грехопадения, что человек сам себя включил в природу, «ввел свой дух в общую цепь мировых вещей». Падение в том, что высшей цели первый человек захотел достигнуть не на пути духовной свободы и верности воле Божией, но на пути магизма и суеверия, из внешней природы. Этим первые люди снизили и унизили себя «до положения простых вещей мира». Человек введен в мир как деятель, как осуществитель, не только как осуществление Божия замысла. И вот человек не то осуществил. Человек сам создал этот мир преступлений, этот злой мир, в котором он теперь живет (именно, как «человек – вещь»), – «факт зла несомненно тождествен с фактом падения». Этот мир есть создание человека. «Тот же мир, который действительно был создан Богом, человек уничтожил своим преступлением».

Спасает человека Христос, и спасает его Своей Крестной смертью и воскресением. Несмелов очень резко отвергает всякое «юридическое» истолкование искупления и спасения, в

терминах воздаяния, возмездия, выкупа или кары. Но смерть и воскресение есть «единственный» и действительный выход из греха и зла. Мир воссоздан и изменен Христом, но так, что условия его наличного существования еще остаются неприкосновенными. Смерть уничтожает и грех или вину. Но обычная смерть разрушает и самого человека. Поэтому недостаточна обыкновенная мученическая смерть, хотя она и уничтожает грех. Но вот Христос воскрес, и Его воскресение закрепляет освобождающий от греха смысл Его смерти. Смерть Христова есть жертва и самопожертвование. И Сын Божий умирает за людей.

«Христос принял смерть и принял именно мученическую смерть за истину своего нравственного служения Богу духом и истиною. Его мученическая смерть за верность Божью закону жизни действительно составляет величайшую победу над злом».

У Несмелова здесь присоединяется своеобразный мотив. Только Сын Божий, как создатель мира, и может («имеет основание», как характерно говорит Несмелов) «взять» грех или принять на себя грех мира, все грехи мира.

«Ведь если бы Он не создал мира, то не существовало бы никакого греха и не было бы никакой гибели от греха. И значит, — Он только один может отвечать за происхождение и существование мира и за действительность оснований и целей своего божественного творчества. Эта самая ответственность составила для Него достаточное основание, чтобы явить грешному миру чудо спасающей любви своей, потому что, на основании своих творческих отношений к миру, Он во всех преступлениях грешного мира благоизволил обвинить Себя самого, как Творца всего мира». Так тонко рационализируется изнутри и самое движение Любви Божественной.

Однако хотя грех перенесен («на Первовиновника бытия») и этим уничтожен, для спасения требуется личное соучастие, покаяние, подвиг, и вера в оправдание Христово. Спасаются только ищущие.

«Кто не признает нужды в искуплении, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него Христом, а

потому и он тоже остается в грехах своих. И кто признает нужду в искуплении, но не верит в искупительную силу крестной смерти Иисуса Христа, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него Христом, а потому и он также остается в грехах своих». Впрочем, есть надежда прощения и в будущей жизни, по милости Божией.

Исполнится спасение только в грядущем воскресении. И воскрешает один только Христос. До времени Второго Пришествия в царствии Христовом только сонм святых Ангелов. Праведные люди до тех пор все еще будут ожидать и только верить.

У Несмелова очень своеобразная схема воскресения. В день воскресения Христос даст каждому «силу творчества жизни» и эту силу души умерших «мгновенно разовьют свою собственную творческую деятельность и сами образуют себе свои будущие тела». Это будут новые тела, применительно к новым условиям мира, но личного тождества это не умаляет. И самый мир погибнет и изменится.

«Божественная сила Христа Спасителя мгновенно преобразует хаос разрозненных стихий погибшего (в страшном пламени мирового пожара) мира в новый славный мир Божия Царства». Воскресением Христовым, как выражается Несмелов, «введен закон воскресения умерших», как грехопадением прародителей был введен «закон неминуемой смерти». Ибо во Христе человеческая природа «стала собственным телом Бога, – и остается в нем вечным телом Бога». В своем человечестве Христос и весь род человеческий приобщил вечности.

«После Христова воскресения из мертвых каждый человек является носителем вечной природы, потому что каждый человек носит ту самую природу, которую Христос сделал вечной природой; так что по своей человеческой природе, как единосущный Христу, каждый человек необходимо является членом вечного тела Христова».

О последних судьбах мира Несмелов говорит очень невнятно и неубедительно. Здесь слишком много рассудочных

домыслов и гаданий. Он считает вероятным всеобщее прощение людей, «исключительно только по собственной милости спасающего Бога». Грех может быть прощен человеку и в будущей жизни. Несмелов допускает, что будут прощены и некоторые из падших духов, которые веруют и трепещут. Идея апокатастазиса ему представляется убедительной «в сфере рациональных соображений».

Суд и последнее Воскресение будет восстановлением того мира, который разрушился в грехопадении. «Всемогущий Бог все-таки осуществит свою вечную мысль о бытии и действительно воцарится в мире». Все доброе будет спасено, а злое не может перейти в вечность. Злые дела погибнут вместе с гибелью нынешнего мира, а в вечный мир воскресения перейдут только люди, виновные в зле, но не их злые дела.

Несмелов сводит всю «метафизику жизни» к некоему парадоксу, к парадоксу «неудачного откровения». О мире сразу приходится утверждать двоякое. «Мир есть откровение Божие, и мир не служит откровением Бога». Это есть та же двойственность, что и человек в себе открывает. И «неудача» от человека больше всего и зависит.

В построении Несмелова есть какая-то изначальная неувязка. Он резко подчеркивает иррациональность христианства, его соблазнительность для ума человеческого: «Христианство явилось в мире как невероятное учение и непонятное дело». Но вместе с тем старается оправдать христианство доводами разума, «путем научного исследования всех данных в опыте несомненных фактов мировой действительности».

И все дедукции Несмелова имеют рассудочный характер. Самая вера у него снижена до уровня здравого смысла, «есть признание за истину сообщения о таких фактах, которых мы сами не наблюдали и не можем наблюдать, но вероятную действительность которых мы все-таки можем утверждать». В логике Несмелов остается на почве философского эмпиризма. Во всей его системе нет места для умозрения и слишком много каких-то житейских соображений и расчетов, доводов от возможности и вероятности (всего больше это сказывается в главе

о падении, где Несмелов дает гадательную схему доводов и мотивов диавола, и о последних судьбах). И есть в этом какое-то миссионерское упрощение самих истин. Он все время старается показать, «что апостолы могли так учить, как излагается их учение в содержании церковной веры, и что они даже не могли учить иначе, чем учит теперь Церковь». Он стремится все сделать в христианстве совершенно ясным.

«Ведь если бы я узнал, почему христианством утверждается догмат о Святой Троице, я бы мог обсудить основания этого догмата, и если бы я увидел, что не принять этих оснований я не могу, то я уж не мог бы подумать о Боге иначе, как только о Троичном»...

Принятие христианства есть, по Несмелову, какой-то рассудочный акт, акт рассудительности и благоразумия: «Кто найдет в христианстве оправдание и разъяснение своих познаний, тот необходимо и примет христианство». И если бы удалось построить такую единую систему убедительных познаний, то сразу же прекратились бы все религиозные разногласия и споры, и все бы приняли правую веру. «Человек погибает только по невежеству своему», это очень характерное признание Несмелова. И он хотел бы разъяснить человеку, что нет для ума никаких препятствий усвоить себе содержание проповеди, и есть все основания «принять христианство в качестве религии...»

Замысел Несмелова очень интересен. Он хотел бы показать тождество христианской истины с идеалом человеческого самосознания. Но всего у него слабее именно психологический анализ, всегда отравленный каким-то нравственным прагматизмом. В его системе все как-то слишком рассчитано и схематично. Рассуждений больше, чем опыта или интуиции. Несмелов притязает, что его мировоззрение построено на фактах, а не на понятиях (и как характерно такое противопоставление сразу для «прагматизма» и «позитивизма»!) Но самые факты представлены у него всегда только в чертеже или схеме, без плоти и красок. Поражает у Несмелова нечувствие истории. Человек, о котором он говорит, живет не в истории, но наедине со своими тягучими мыслями. И когда Несмело-

ву приходится говорить об исторических фактах, он больше о них рассуждает, чем изображает их. О Церкви он тоже говорит удивительно мало. О таинствах Несмелов говорит очень неточно, перетолковывает их психологистически (крещение, как некий «общий символический знак» вступления в состав исповедников и последователей Христа, и т. д.).

Все в его построении слишком сдвинуто вперед, в будущее. Историческая реальность явно недооценивается. И недооценивается в такой решительной мере, что даже и не образуется никакого натяжения между настоящим и будущим, нет никакого становления. Ведь этот мир вообще должен упраздниться, он просто совсем не тот, который должен существовать. И пока этот мир еще не упразднен, и новый мир еще не воссоздан, человеческая судьба остается неразрешенной. Система Несмелова не удалась именно как система. Вопросы поднимаются в ней важные, но в какой-то очень неловкой постановке. И образ Христа остается бледным. Он точно заслонен рассудочною схемою Его дела. Проблем духовной жизни Несмелов почти не касается.

Его книга остается очень показательным памятником его эпохи, уже ищущей, но еще слишком недоверчивой, чтобы найти. Очень чувствуется, что книга написана в тихом углу.

14. В истории русского богословия резко протупает общее противоречие русского развития. Расходятся и вновь сталкиваются два настроения: историзм и морализм. Это ясно сказывается уже с 50-х годов. Остро проявляется историческая любознательность, историческое чутье и внимание, любовь и умение возвращаться сочувственным воображением в прошедшие века. Эта новая чуткость сочетается нередко с тем философским проникновением в историю, которое осталось в наследство от романтической эпохи и от 40-х. Историческое направление в русской богословской науке было очень сильным и ярким. Но в те же годы начинается и какой-то неудержимый рецидив «отвлеченного морализма». И в нем историческая нечуткость и даже прямое

нечувствие скрещивается с пафосом безусловного долженствования. Психологически это был довольно неожиданный возврат в XVIII век, с его «просвещением» и с его «чувствительностью». И этот рецидив с большой силой сказался в русском богословском творчестве.

Здесь были свои приобретения. Повысилась нравственная восприимчивость, иногда слишком нервная и болезненная. Усилилась личная заинтересованность в религиозной проблематике. Но с этим нераздельны и опасности. И всего сложнее опасность психологизма: точно уход с бурных просторов объективной действительности в некую теплицу чувствительного сердца. Это означало сразу и «отставку разума» в богословии, и некий надрыв в напрасном смирении, и прямое равнодушие к истине. Морализм в русском богословии имел все признаки упадочного движения. В обстановке общественного и политического испуга это настроение становилось особенно зловещим. В психологических соблазнах разлагалось и размягчалось самое чувство церковности, таинственная реальность Церкви становилась менее очевидной и убедительной, и отсюда только новые страхи. Именно в эту двусмысленную эпоху сложился наш недавний стиль церковной бедности и простоты.

«Морализм» или «нравственный монизм» в богословии означал кризис церковной культуры, самой церковной культурности. Как то было установлено, и слишком многими без доказательств, принято на веру, что Церковь исключает культуру, что церковность и должна быть вне культуры. Самые сильные доводы в защиту этого вряд ли доказуемого положения можно было привести от «аскетического» мировоззрения. Но вся острота этой притязаемой церковной «некультурности» была не в том, что налагался запрет на «светскую» культуру, но в том, что отвергалась и самая церковная культура, культура в Церкви. И этого не требовал «аскетический принцип», если только прилагать его здраво и мудро.

Великие Василий и Григорий, при всем своем аскетическом самоотречении, всегда оставались людьми тонкой культурности, и это не было в них слабостью. И то же можно повторить

и о многих других, о Максиме Исповеднике, например, или об Иоанне Дамаскине, если и не упоминать об Оригене или о блаженном Августине. У нас же понижением культурного уровня Церкви ослаблялась ее духовная и историческая влияние. Это был кризис и надрыв. И здесь же еще раз нужно напомнить о болезненном разрыве и антагонизме «белого» и «черного» духовенства, которые все более углублялись. Здесь было в основе и действительное расхождение церковных идеалов и концепций. Борьба отбрасывала обе стороны в крайность. Примирение и синтез были психологически почти невозможны. И к тому же свобода обсуждения была слишком стеснена. А все эти противоречия и диссонансы обычно прикрывались или заслонялись искусно налаженными условными схемами.

Вторая половина прошлого века в истории русского богословия никак не может быть названа временем бессилия и упадка. За это время было сделано очень много. И темп событий был достаточно скорым. Но это была эпоха смутная, раздвоенная, тревожная. Историку приходится все время отмечать противоречия и неувязки. Это не было время сна. Это было, напротив, время повышенной возбужденности.

VIII. НАКАНУНЕ

1. «Конец века» означал в русском развитии рубеж и начало, перевал сознания. Изменяется само чувство жизни. «Все более и более нарастает чувство чрезвычайности» (А. Белый). И то был не только душевный сдвиг. То был новый опыт.

В те годы многим вдруг открывается, что человек есть существо метафизическое. В самом себе человек вдруг находит неожиданные глубины и часто темные бездны. И мир уже кажется иным. Ибо утончается зрение. В мире тоже открывается глубина.

Религиозная потребность вновь пробуждается в русском обществе, как это уже было однажды в Александровскую эпоху. И это пробуждение опять было болезненным и трудным. Соблазнов стало больше, когда «душа пробудилась», и жизнь стала опаснее.

Религиозная тема ставится теперь как тема жизни, не только как тема мысли. Теперь ищут уже не только религиозного мировоззрения. Вспыхивает жажда веры. Рождается потребность в «духовной жизни», потребность строить свою душу. И вдруг все становится как-то очень серьезно. Это значит не то, что все тогда были серьезны и верно оценивали значительность происходившего. Напротив, тогда было слишком много самого опасного легкомыслия, мистической безответственности, просто игры. Но сами события тогда вдруг стали серьезны. И в них внятно обозначился суровый апокалиптический ритм.

Тогда решалась судьба людей. Тогда спасались и погибали, сбивались с пути, теряли себя или приобретали душу свою и души братьев. Тогда было много крушений, и редкие надежды сбылись. Павших было больше, чем достигших. Немногие нашли себя в Церкви. И слишком многие остались, захотели остаться вне. Иные пошли кривыми путями, ушли в дурной опыт.

«Еще летали сны, и схваченная снами душа молилась неведомым богам».

Это было время искания и соблазнов. Пути странно скрещивались и расходились. И всего больше было противоречий.

Обостряется тревога совести. Но рядом вспыхивает и подпольный бунт. Для 90-х годов равно характерны и влияние Толстого, и влияние Ницше. Влияние Ницше было все же сильнее. Ницше понимали по-разному. Для одних он был отрицателем, «человеком последнего бунта», ломавшим историческую мораль. Для других он был учителем, именно учителем и проповедником новой нравственности, «любви к дальнему» (срв. статьи о Ницше В. П. Преображенского в «Вопросах философии и психологии» и позже статью С. Л. Франка в «Проблемах Идеализма»). И, странным образом, именно Ницше многим подсказал идею религиозного синтеза, религиозной культуры.

Для 90-х годов характерны и кантианские мотивы, идеология императивов и долга, пафос морального благородства. «Назад к Канту» у нас начали возвращаться сперва в области нравственной философии. И соединяли Канта с Шопенгауэром, это очень характерно и для Вл. Соловьева. Всего больше у Канта привлекала именно его защита независимости нравственных суждений. В этом отношении очень показательно для 90-х годов возрождение естественного права, связанное прежде всего с именем П. И. Новгородцева (1866–1924). Это был отход от одностороннего историзма в общественной философии и в политике права и восстановление прав морального суждения и оценки. Несколько позже получают большое распространение идеи «этического критицизма», идеи Виндельбанда¹ и Риккерта². «Прелюдии» Виндельбанда были у нас в свое время решающим чтением для

многих (обычно вместе с «Оправданием Добра»). В 1903 году вышел известный сборник: «Проблемы идеализма», в котором соединялись представители очень разных течений. Это было обоснование этического идеализма.

Антитезой этому моралистическому мировоззрению был марксизм. Марксизм в 90 годы был пережит у нас как мировоззрение, как философская система. Тогдашний спор «марксистов» и «народников» был столкновением двух философских теорий, двух мировоззрительных стилей. Это было восстание новой метафизики против засилья морализма. Метафизика марксизма была дурной и догматической метафизикой. Но важна не догма марксизма, а его проблематика. Весь патетизм моралистов не мог искупить их метафизической растерянности и нечувствия. Марксизм же был практически возвращением к онтологии, к действительности, к «бытию». В самом историческом детерминизме сказывался тот же реалистический сдвиг. Возникал вопрос о свободе и необходимости в общественном процессе, и это неизбежно уводило в метафизику. От Маркса к Гегелю переход был очень естественным. И в самом марксизме уже была гегелианская прививка.

«Русский марксизм 90-х годов сам уже был кризисом сознания русской интеллигенции. В нем обнаружилось большое культурное усложнение, в нем пробудились умственные и культурные интересы, чуждые старой русской интеллигенции. И прежде всего это обнаружилось в сфере философии» (Н. А. Бердяев).

И от Маркса стали «возвращаться» и к Канту, и к Гегелю, от марксизма переходить к идеализму. Гносеологическая критика делала уже невозможным догматический материализм. К «идеализму» ведь переходили и те, кто сворачивал к Авенариусу³ или Маху⁴, только к дурному идеализму. Кроме неокантианских веяний сказывалось и влияние имманентной философии (срв. предисловие Струве к книге Бердяева, 1901).

В марксизме были крипто-религиозные мотивы. Утопическое мессианство, прежде всего, и затем чувство общественной солидарности. И можно сказать, что именно марксизм повлиял

на поворот религиозных исканий у нас в сторону Православия (замечание Г. П. Федотова). Из марксизма вышли Булгаков, Бердяев, Франк, Струве.

Все это были симптомы какого-то сдвига в глубинах. Очень верно говорит об этой эпохе Бердяев. «В России появились души, очень чуткие ко всем веяниям духа». Снова начинается душевный ледоход в русской культуре.

С 90-х годов начинается ренессанс русской поэзии. И это не было только литературное или поэтическое движение. Здесь был новый опыт, и снова поэзия и литература получают особую жизненную значительность. То был рецидив романтизма в русском сознании, вновь вспыхнула «жажда вечности», «*der heisse Durst nach Ewigkeit*».

В поэтическом движении 90-х годов, в этом раннем русском «символизме» и в декаденстве, все было как-то странно спутано или перемешано, все было двузначно и двусмысленно, все двоилось. Русский символизм начинался восстанием, бунтом и отречением, отрицанием, обличением старого и скучного мира. И в этом чувствовалось некое исступление «подпольного человека». И странно перемежаются противоречивые чувства: «совершенного самоутверждения» и усталости, безочарования, беспомощной тоски. Соединяются мотивы Ницше и французского символизма. Для всего движения характерно это стремление перейти за черту, «по ту сторону добра и зла». Иначе сказать: преодолеть этику эстетикой. Это была новая антитеза к привычному морализму предыдущего поколения. И это типичная упадочная черта, она повторяется и позже, уже в более зрелых опытах религиозного или мистического синтеза.

«Нет двух путей: добра и зла, есть два пути добра. Блаженство в том, что все равно, каким путем идти» (Н. М. Минский). «И зло, и благо, два пути, ведут к единой цели оба, и все равно, куда идти» (Д. С. Мережковский). И это была не столько «переоценка», сколько прямое ниспровержение «всех ценностей».

Преобладают в поэзии 90-х годов унылые и блеклые тона, «песни сумерек и ночи». Но в самой этой усталости разверзается новая глубина. Характерна эта глухая, тяжелая, ползучая тоска.

Она не кажется искренней, о ней слишком много говорят. В ней слишком много самолюбования. И это тоскливое и тоскующее сознание слишком охотно отрывается от дневной действительности, уходит в какие-то сумеречные тупики. «В моей пещере тесно и сыро, и нечем ее согреть. Далекий от земного мира, я должен здесь умереть» (Ф. Сологуб). И привыкали жить в мире каких-то полутеней и полужвуков, «несозданных созданий». И все-таки эта тоска была уже религиозной, была тайным предчувствием, жаждой веры, «тоской небывалой весны», тоской по небывалому чуду. «Но сердце хочет и просит чуда, чуда! О, пусть будет то, чего не бывает, никогда не бывает» (З. Гиппиус).

Эту тоску и этот надрыв нельзя объяснить ни психологически, ни социологически разложением буржуазного быта. Здесь уже слышится религиозная тоска, слепая еще и смутная. Но испуг был искренним – испуг перед случаем, роком, судьбой, слепыми или темными силами бытия, – все это характерные темы искусства «на рубеже столетий». Открывается бессмыслица и призрачность мира, и в нем жуткая заброшенность и одиночество человека. Еще нет выхода, только тоска, порыв, искание. Снова зачитываются Шопенгауэром, уже как мистическим писателем; и с этим смыкается влияние Ибсена, М. Метерлинка. И все больше начинают читать и переживать Достоевского. Книга Мережковского о Толстом и Достоевском (1902) была написана на очередную тему. Это была книга о религии больше, чем о литературе.

И тоска разрешается предчувствием, ожиданием. «Недавно мне тайно сказали, что скоро вернется Христос». А. Белый говорит о начале века: «Туманы тоски вдруг разорваны красными зорями совершенно новых дней». Решающим было предчувствие, мир становится точно сквозным: «Я стал всему удивляться, на всем уловил печать».

Это был особый путь возврата к вере, через эстетизм и через Ницше, и в самой вере оставался осадок этого эстетизма, осадок искусства и литературности. Раньше у нас возвращались к вере через философию (к догматике) или через мораль (к Евангелизму). Путь через искусство был

новым. На него вступает отчасти Влад. Соловьев, именно в эти 90-е годы. И еще одна черта характерна. Этот новый религиозный возврат окрашен в западнические тона, он питается не от восточных или славянофильских истоков.

«Дальше идти некуда: исторический путь пройден, дальше обрыв и бездна, падение или полет, — путь сверхисторический: религия» (Мережковский).

Творчество Мережковского всего характернее для этого перехода от литературы к религии под «конец века». Мережковский начинает поэзией скорби и разочарования, и жадной веры. У Ницше он учится освобождению через красоту. И от Ницше берет свою основную антитезу: эллинизм и христианство, «олимпийское» начало и «галилейское», — «святость плоти» и «святость духа». У Мережковского болезненное пристрастие к логическим схемам, к контрастам всего больше, — не к диалектическим антитезам, но именно к тем эстетическим контрастам, которые не поддаются разрешению в синтезе (срв. резкое замечание Бердяева: «Тайна Мережковского и есть тайна двоения, дwoящихся мыслей»). И все его мировоззрение построено на этом противопоставлении Эллады и Христа. Эллада была для Мережковского открытием и освобождением. «Я взглянул, увидел все сразу, и сразу понял, — скалы Акрополя, Парфенон, Пропилеи, и почувствовал то, чего не забуду до самой смерти. В душу хлынула радость того великого освобождения от жизни, которое дается красотой». Эллада есть красота, но красота искусства, не столько живая красота, — «белое мраморное тело Эллады». Освобождение от жизни, «сладкий отдых смерти». Но белизна мрамора и синева южного моря зачаровывают. И на этом ярком фоне зловещими кажутся «черные, бесцветные тени монахов». Христианство для Мережковского есть именно монашество, аскетизм, мироотречение, ненависть к миру, густая и тяжелая тень. Это — чрезмерность духа, как в эллинизме чрезмерность плоти. Этот контраст он хотел показать в образах в своих исторических романах. Здесь сразу сказывается искусственность плана. В IV веке, конечно, вся сила жиз-

ни была в Церкви, и эллинизм умирал внутренней смертью. Но Мережковского именно и привлекали эти упадочные люди умиравшей античности, так напоминавшие современных людей, все эти утонченные и одинокие эстеты, софисты, гностики, — люди упадка, не возрождение.

Но Мережковский идет дальше и ставит тему синтеза. Как сочетать эти «две бездны», верхнюю и нижнюю, дух и плоть? Как преодолеть аскетическую узость «исторического христианства»? Здесь очевидное двоение понятий. Мережковский прав, что христианство освящает плоть, ибо есть религия Воплощения и Воскресения. Потому и аскетизм есть только путь. Но он хочет воссоединить и освятить н е п р е о б р а ж е н н у ю плоть, все эти экстазы плоти и страстей. Синтез был бы возможен только в преобразении, но именно преобразования и одухотворения плоти Мережковский и не хочет: «Не слиты, сплетены».

И получается обманное смешение, блудящий пламень, прелесть. Мережковский знал об этой опасности и надеялся ее избежать.

«Я знаю, что в моем вопросе заключается опасность ереси, которую можно бы назвать, в противоположность аскетизму, ересью а с т а р т и з м а⁵, т. е. не святого с о е д и н е н и я, а кощунственного с м е ш е н и я и осквернения духа плотью.

Если это так, то пусть меня предостерегут стоящие на страже, ибо, повторяю, я не учу, а учусь, не исповедую, а исповедуюсь. Я не хочу ереси, не хочу отрыва».

Вряд ли только Мережковскому удалось избежать этого «смешения», этой прельстительной двусмысленности.

Во всяком случае, «историческое христианство» вовсе не было так «бесплотно», как то требуется искусственными схемами антипозиций у Мережковского. Сам он весь обращен к Грядущему, к Третьему Завету. Он предчувствует «величайший ко с м и ч е с к и й переворот», на полпути ко Второму Пришествию. Кончается «историческое христианство», и не кончается ли эпоха Западной Церкви? Ибо исполнена историческая задача Запада: «отторжение от язычества». И не открывается ли черед Восточной Церкви? «Не будет ли и Она призвана к

некоторому великому действию, в которое, м. б., и вместится никем не вмещенное Слово Господне о Святом Духе и Святой Плоти?» Мережковский тогда, впрочем, не хотел отделяться от «исторической» Церкви, он верил в ее творческие возможности. Это и привело его к встрече с «церковниками» на Религиозно-философских собраниях в Петербурге в 1901–1903 гг.

Мережковский говорил о «х р и с т и а н с к о м В о з р о ж д е н и и», в противовес слишком языческому Ренессансу, и спрашивал, не начинается ли уже это возрождение в русской литературе, – но в литературе ли должно начинаться религиозное возвращение? И не было ли бы это им воображаемое Возрождение снова только восстановлением язычества больше, чем раскрытием христианства? Все же Ницше или Гете для Мережковского ближе, чем хотя бы даже Данте или Франциск Ассизский⁶. «Исторического христианства» Мережковский просто не знал и все его схемы ужасно призрачны. Это именно схемы, а не угаданный смысл.

У Мережковского была и вторая тема, особая тема о России. Это тема о Петровской реформе. «Никогда во всемирной истории не было такого смятения, такого потрясения человеческой совести, какое испытала Россия во время Петровских преобразований. Не у одних раскольников тут могла бы возникнуть мысль об Антихристе». Отсюда был не далек этот характерный для дальнейшего развития Мережковского переход к религиозному оправданию революции. Мережковский весь в ожидании Второго Пришествия. И тогда не Православие ли, как свобода, в любви примирит католичество и протестантизм, веру и разум, «в единой соборной и апостольской, уже действительно в с е л е н н о й Церкви Святой Софии, Премудрости Божией, которой глава и первосвященник сам Христос?!»

У Мережковского больше схем, чем опыта. Но в этих схемах он чисто улавливал и закреплял действительные и типические настроения времени. Тему о христианстве и эллинизме у нас поставил он первый. Но это не была его личная тема.

И с большим, чем у Мережковского, проникновением и с большей остротой ее вслед за тем поставил и развивал Вячес-

лав Иванов⁷ (род. 1866). Путь Иванова проходил как-то мимо христианства, хотя в недавние годы он и изогнулся его переходом в Римскую церковь. Иванов весь в античности и весь в искусстве. К христианству он приходит от культа Диониса, от древней «эллинской религии страдающего бога», которую он изучал долгие и долгие годы, и не только как историк или археолог. И христианство он перетолковывает в духе вакхизма и оргиазма, строит новый миф. У него это скорее эстетическая схема, чем религиозная, но именно религиозная жажда и утоляется здесь эстетическими подделками. Основная мечта Вяч. Иванова была о «соборности», о соборном действии, он хотел религиозно освоить проблему «народа» и «коллектива». Но сам оставался всегда уединенным мечтателем, слишком погруженным в поэтические экстазы. И подлинная «соборность» не есть тайна мистического коллектива, но откровение Единого Христа, в Котором все одно, будучи каждый с Ним. То и было главной опасностью «символизма», что религия здесь превращалась в искусство, почти что в игру, и в духовную реальность надеялись прорваться приступом поэтического вдохновения, минуя молитвенный подвиг (слишком много грез и мало трезвения). Правда Иванова была в том, что он действительно чувствовал религиозную реальность и значительность истории. Это особенно ясно сказалось в его известном споре с М. О. Гершензоном⁸, в их замечательной «Переписке из двух углов» (1921). В новых формах это был все тот же типический русский спор об историзме и морализме. Иванов отстаивал религиозный смысл истории против моралистического нигилизма.

Под двойным влиянием Мережковского и Вяч. Иванова тема двойного религиозного возрождения была в то время очень энергично поставлена Н. А. Бердяевым.

«Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на Кресте, но и Бог Пан, бог стихии земной, бог сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластичной красоты и земной любви. И мы благоговейно склоняемся не только

перед Крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры» (О новом религиозном сознании, 1907).

Нельзя было сильнее выразить весь этот прелестный и соблазнительный замысел сплетения двух бездн.

Христианство есть «неполная истина», ибо бесплотная, аскетическая. «Преступления Церкви против земли, против земной правды, против культуры и свободы слишком ужасны, слишком невыносимы».

Для самого Бердяева эти настроения были только коротким этапом. Но для эпохи они характерны. Это был взрыв темного и очень страстного натурализма. Русская душа в своем возвращении в Церковь была остановлена и зачарована этими грезами грешного воображения.

Еще резче и острее этот религиозно-натуралистический соблазн сказался в творчестве и мировоззрении В. В. Розанова⁹ (1856–1919). Это был писатель с большим религиозным темпераментом, но человек религиозно слепой. Не слепой к религии, но слепой в религии. Человек религиозной страсти, не мысли, даже не веры. И в нем больше поражает его жуткое нечувствие, чем его прозрения; сам факт, что он смог не увидеть самого очевидного.

Розанов каким-то жутким образом так и не увидел христианства, так и не услышал благовестия. Он слышал только то, что хотел, что соглашался слушать. И все сейчас же толковал по-своему. Сам Розанов отмечал у себя с детства «поглощенность воображением». И все для него только повод. В нем не было органической цельности. Розанов весь в хаосе, в минутах, в переживаниях, в проблесках. Все его книги точно дневник. Ему всего свойственнее было писать именно афоризмами, короткими фразами, отрывочками, обломками. Редко ему удаются большие картины. У него какое-то разложенное и разлагающее сознание, — разлагающее потому, что придиричивое, раздражающее по черточкам, по мелочам. И сразу же наворачиваются какие-то раздражительные ассоциации, больше по смежности.

«Я никогда не владел своим вниманием. Но меня поражало что-нибудь, мысль или предмет».

За этим скрывается изъян логической воли, у Розанова нет ни чувства ответственности за свои мысли, ни желания за них отвечать, он одержим своими мыслями, ими не владеет. Это предел субъективизма, романтической прихотливости. Сюда присоединяется в последних его книгах навязчивая интимность, ненужная, а потому переходящая в манерность и развязность. Мировоззрение Розанова слагалось в опыте личных огорчений и обид. Очень разные идейные веяния отпечатались на нем, начиная гегелианством ранних лет (в его книге: О понимании, 1886). Затем Розанов прошел через чтение Достоевского (и Гоголя), и отчасти усвоил идеологию почвенничества. Но только отчасти. Сильнее было влияние Леонтьева, о котором Розанов еще при его жизни написал очень проницательную статью. В ней уже можно распознать типические пути мысли и темы позднейшего Розанова. Характерно, прежде всего, это «эстетическое понимание истории» (так называется первая из статей, 1892). Все мерила снимаются ради эстетического. Эти мотивы романтического натурализма всегда сильны у Розанова, а ведь в романтический натурализм уже включен интерес к этим стихийным культам древнего Востока, которые завлекали Розанова. Но к этому неожиданно присоединяется мотив крайнего сентиментализма, какого-то обывательного умиления. Он отвергает догматы ради умиления. «Христианство вышло все из народных вздохов, из народного умиления к Богу». Бог есть «центр мирового умиления». И этот острый психологизм, разлагающий самую реальность религиозного опыта, совсем не случаен для Розанова. «Так что же Он такое для меня? Моя вечная грусть и моя радость. Особенная, ни к чему не относящаяся». Последние главы Евангелия кажутся ему нереальными, неубедительными, ибо они уводят по ту сторону. В такой психологической перспективе, конечно, христианское благовестие не звучит.

Совсем неверно называть религию Розанова религией Вифлеема. Ибо действительное таинство Вифлеема не есть пастораль или семейное умиление, как то выходило у Розанова, но огненная тайна Боговоплощения. Не столько радость че-

ловческого рождения, но слава Божественного нисхождения. Слово плоть бысть! И вот это Розанов никогда не понимал. Он не понимал и Вифлеема, он не принимал и тайны Богочеловечества вообще, ни умом, ни сердцем. Отсюда именно понятна и его враждебность, его бунт против Креста. «Христианство есть культура похорон». Поэтому он вовсе остается вне христианства и обличает его извне, как внешний.

Натурализм Розанова никак нельзя называть «христианским», да и может ли быть христианский натурализм? Розанов приемлет мир, как он дан, не потому ведь, что он уже спасен, но потому, что он и не нуждается собственно в спасении, – ибо самое бытие добро зело, вот это «сырое вещество земли». И именно этот не преобразенный мир так Розанову дорог, что ради него он отвергает Иисуса. Ибо во сладости Иисусовой прогорк мир.

В христианстве невозможна языческая радость, невозможна уже стихийная жизнь, – вот почему Розанов считает христианство умерщвляющим, и договаривается до «Темного Лица».

Именно слепота поражает в Розанове всегда, – и в его реферате об «адогматизме христианства» в Религиозно-философских собраниях (1902), и в его позднейшем докладе «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (1907), и в его книге «Темный лик» (1911). После этой книги Розанов как будто стал о чем-то догадываться (в связи с неизбежностью смерти), еще не видеть. Однако и в предсмертных выпусках своего «Апокалипсиса нашего времени» он оставался в прежней враждебности и называл христианство нигилизмом, потому что Христос «не взял» той царственной власти, что была предложена ему в пустыне искушений. Впрочем, умер Розанов как член Церкви.

У Розанова было несомненное чувство быта, мелкого быта, мелочей быта. Бердяев метко называл его «гениальным обывателем». Но это было упадочное чувство быта, не простая бытовая жизнь, а именно любованье бытом, снова от духовной безытийности. И ясновидение плоти и пола, которым Розанов был несомненно одарен, было у него болезненным и нездоровым. Ибо он не был способен увидеть цельного и целостно-

го человека. Человек как-то сразу распадался для него на дух и плоть, и только плоть и обладала для него онтологической убедительностью. «Карамазовщину мы переименуем в святую землю, в священный корень бытия».

Из Нового Завета Розанов отступает в Ветхий, но и Ветхий завет он понимает по-своему, избирательно, прихотливо. Он находит в Библии только сказания о родах и рождениях, только песнь страсти и любви. Он читает и эту ветхозаветную книгу не библейскими глазами, а глазами скорее восточного язычника, служителя какого-нибудь оргиастического культа. Розанов религиозно противится христианству, его антихристианство есть только иная религия, и он религиозно отступает в дохристианские культы, возвращается к почитанию стихий и стихии, к религии рождающих сил. И то, что в ветхозаветном Откровении было действительно основным и главным, для Розанова также не звучит, как и Евангелие. Он понимает жертвы кровавые, «кровь есть мистицизм и факт». Но «жертва Богу дух сокрушен» он уже не понимает, и плачется, что «факт» подменяют понятием! И напрасно он плачется, что «бытие догматов угасило возможность пророчества». Ибо пророчества сами не звучат для него.

Розанов есть психологическая загадка, очень соблазнительная и страшная. Человек, загипнотизированный плотью, потерявший себя в родовых переживаниях и пожеланиях. И оказывается, в этой загадке есть что-то типическое. Розанов производил впечатление, увлекал и завлекал. Но положительных мыслей у него не было.

Розанов принадлежал к старшему поколению, в 90-х годах писал в «Русском Вестнике», потом в Петербурге примкнул к кружку поздних славянофилов: Н. П. Аксакова, С. Ф. Шарапова, Аф. Васильева, Н. Н. Страхова. С «символистами» он сблизился очень поздно, уже в начале нового века. Но с ними сразу нашел общие темы. То была, прежде всего, тема о плоти, снова *la rehabilitation de la chair*, и спор против аскетизма.

Отдельные тропинки, которыми в 90-х годах русские интеллигенты возвращались если не к вере, то к религиозным

темам, разнообразно переплетались между собой, сплетались в какой-то дремучий лес. И в эту же эпоху начинается внутри самой культуры возврат к религиозным корням и истокам.

Уныние оканчивается. В первые годы нашего века уже преобладает мажор. «Заря восходила и ослепляла глаза» (А. Белый)¹⁰.

2. Очень характерен путь Влад. Соловьева в эти годы. 90 годы для него были временем разочарования. Его французская книга о соединении Церквей не имела успеха в католических кругах. Не легко пережил Соловьев это крушение своего теократического проекта. Замысел оказывался неосуществимым. Но взглядов своих на соединение Церквей Соловьев не изменил. Это вполне очевидно из его позднейших писем к Евг. Тавернье. Он развивает здесь свою апокалиптическую схему. На стороне Антихриста окажется большинство, так предвещает Слово Божие. Истинно верующих останется ничтожное меньшинство. Они будут гонимы, но окончательное торжество им принадлежит. И отсюда ясно, что теперь «нужно во что бы то ни стало оставить мысль о каком-то внешнем величии или мощи теократии (*abandonner l'idée de la puissance et de la grandeur extérieure de la théocratie*), в качестве прямого и непосредственного задания христианской политики». Это не означает бездействия. Конечно, требуется и наше общее соучастие в борьбе с Антихристом. Но стремиться нужно к правде, а слава уже потом приложится. И прежде всего нужно восстановить единство, нравственное и религиозное, не на произвольной основе, а на основе законной, *une base légitime et traditionnelle*. И вот, в мире есть только один законный центр единства – Соловьев понимает, конечно, Рим, «вечный Рим».

Соловьев допускает, что и большинство священников станет на сторону Антихриста. Что же делать? Исполняться духом Христовым, чтобы быть в силах с полным сознанием соображать, есть ли каждое данное действие или начинание действительное соработничество со Христом Иисусом.

Слово Божие предвещает всеобщую проповедь Евангелия прежде конца мира. Здесь нельзя разуместь одно лишь внешнее распространение христианства. Христианское учение должно быть изложено в такой законченной форме, чтобы каждый мог принять его или отвергнуть, с полным пониманием и ответственностью. Иначе сказать, прежде всего необходимо «всеобщее восстановление христианской философии», *instauratio magna* (писано летом 1896 г.).

От «внешних замыслов» теократической поры Соловьев отказался вполне. Но «вечному Риму» он оставался верен. Вот почему он и мог приступать к таинствам Римской Церкви.

И, однако, разочарование Соловьева было много глубже, чем то принято думать. На время он как-то совсем отходил от церковных тем. Единственным исключением был его известный реферат «Об упадке средневекового мировоззрения» в 1891 году. Он занимается теперь больше философией искусства, публицистикой и совсем случайными темами. Потом переходит к нравственной философии, позже к теоретической, и принимается переводить Платона. В последние годы, впрочем, Соловьев снова работает над Библией.

Он сближается сперва с «невскими скептиками», – пишет в «Вестнике Европы», озлобленно препирается с эпигонами славянофильства.

Соловьев и внутренне как-то уходит от Церкви. Именно в эти годы он написал Розанову эту неожиданную фразу о религии Святого Духа. «Исповедуемая мною религия Святого Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов» (письмо 28 ноября 1892 г.).

«Мистическая жизнь его проходит вне Церкви», – отмечает биограф Соловьева. «Сняв с себя церковные узы, Соловьев стал жертвою своей мистической свободы и был увлечен магическим вихрем» (С. М. Соловьев). Начало 90-х годов было для Соловьева временем самого нездорового эротического возбуждения, временем страстной теософической любви,

«обморок духовный». С этим опытом и связаны его известные статьи о «Смысле любви» (1892–1894). Это какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разнополюю любовь. Смысл любви в том, по Соловьеву, чтобы прозреть в «идею» любимой, но сама идея эта есть только образ «всеединной сущности» или вечной женственности.

«Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия».

Соловьев подчеркивает, что такая любовь есть «неизбежное условие, при котором только человек может действительно быть в истине». В его концепции так только быть и может. Бог от века имеет свое другое, как образ вечной женственности. Но хочет, чтобы образ этот осуществлялся и воплощался для каждого индивидуального существа. «К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всей полнотой сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней.

Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же, – вечная женственность Божия».

Через несколько лет, в статье о поэзии Я. П. Полонского, Соловьев повторяет: «Счастлив поэт, который не потерял веры в женственную Тень Божества, не изменил вечно юной Царь-Девнице; и она ему не изменит и сохранит юность сердца и в ранние, и в поздние годы». Здесь открываются какие-то жуткие просветы в мистический опыт Соловьева. Розанов имел повод говорить, что у Соловьева был «роман с Богом».

Связь этого эротического проекта с идеями Н. Ф. Федорова тоже вполне очевидна. Смерть есть неизбежное последствие животного размножения, к которому Соловьев относится с нескрываемой брезгливостью. И возникает задача восстановить полноту человеческого рода.

«Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или о б р а щ е н и е в н у т р ь той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов».

В лирике Соловьева за эти годы очень резко сказывается такой же эротический и магический сдвиг. Это в особенности относится к стихам финляндского цикла. «Вся поэзия и философия, созданная на берегах Саймы, родственна сведенборгианской теософии» (С. М. Соловьев). И даже в «Оправдании Добра» эта темная романтико-эротическая нить тесно вплетается в ткань нравственной системы. Вся глава о стыде (или совести, ибо по Соловьеву именно в стыде первичный корень совести) построена в убеждении, что рождение есть путь с м е р т и. Природная и слепая сила жизни вовлекает и человека в эту смену гибнущих поколений, вымещающих друг друга. Человек этому внутренне и идеально противится, не хочет повиноваться этому природному з а к о н у в ы м е щ е н и я п о к о л е н и й. Но он должен и действительно ему противиться, аскетически воздерживаясь от рождения, через которое человек только утверждает собственным согласием «темный путь природы, постыдный для нас своею слепотою, безжалостный к отходящему поколению и нечестивый, потому что это поколение наши отцы». В браке положительным моментом Соловьев признает т о л ь к о в л ю б л е н н о с т ь.

«Обращая силу своей жизни на произведение детей, мы отвращаемся от отцов, которым остается только умереть». Это прямо по Федорову. Царствие Божие как «действительность нравственного миропорядка и есть соби́рание вселенной, — всеобщее воскресение и восстановление всяческих».

Это есть именно задача и путь к решению, есть аскетизм, т. е. «духовное обладание плотью». Аскетизм есть долг перед предками. «Полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоящихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отошедших, причем каждый отошедший естественно связывается с будущим окончательно человечеством посредством преемственной линии кровного родства». Эта задача подобна личному аскетизму. Общее здесь именно в этой «положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти, приготовить ее для всеобщего телесного воскресения».

В 90-х годах мотивы деятельного магизма заметно усиливаются в творчестве Соловьева. Затем начинается внутренняя борьба. Соловьев отчасти возвращается к церковным темам (срв. его «Пасхальные письма», 1898). И привходит апокалиптическая тема. У Соловьева начинается апокалиптическая тревога. В этой тревоге сразу угадывается острота личного опыта. У Соловьева чувствуется не только разочарование («всемирная история кончилась»), но именно мистический испуг. Он как-то по-новому начинает понимать соблазнительность зла. Это было у него новым мотивом. Он говорит уже не только о «неудачах дела Христова» на земле, но и о прямых изменах и подменах. Образ Антихриста навязчиво встает перед ним. В прежние годы Соловьев любил напоминать, что и неверующие часто творят дела веры, дела любви. И этим для него оправдывалась вся история обмирщенной культуры. Теперь же он подчеркивает прельстительную двусмысленность этой культуры. Антихрист, этот «новый владыка земли», будет великим спиритуалистом, филантропом и даже филозоем¹¹, «человеком безупречной нравственности и необычайной гениальности». То и характерно, что соблазны приходят и придут по путям этого мнимого естественного «добра» и гениальности. В этом острота его

концепции, а не в том только, что «соединение» христиан вынесено за пределы истории, в эсхатологию.

Нужно здесь отметить и еще одну, очень интимную черту. Ведь в книге Антихриста «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию» нельзя не узнать намеренного намека Соловьева на его собственные грезы прошлых лет о «великом синтезе». «Это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия». Это и будет великий синтез. И в нем один только пробел: совмещены все христианские «ценности», но нет Самого Христа. В «Повести об Антихристе» Соловьев отрекался от иллюзий и соблазнов всей своей жизни, и осуждал их с полной силой. «Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос». Это и не могло не быть его последней книгой. В ней чувствуется вся горечь и весь трагизм такого личного крушения и отречения.

Для сверстников Соловьёв был философом, прежде всего, религиозным идеалистом, исповедником и проповедником определенного мировоззрения. Для младшего поколения Соловьёв был мистиком и поэтом. Их интересовал больше его опыт, чем его взгляды.

А. Белый в своих «Воспоминаниях о Блоке» рассказывает об интимных собраниях в доме М. С. Соловьева, младшего брата философа. Здесь интересовались именно мистикой Соловьева. «В 1901 году мы жили атмосферой его поэзии, как теургическим завершением его учения о Софии-Премудрости». Старались понять связь его эротической лирики и его теософии. «Сочинение Соловьева «О смысле любви» наиболее объясняло искания осуществить соловьевство как жизненный путь». Белый сравнивает учение Соловьева с «лирической философией» Валентина, которого ведь и сам Соловьёв очень высоко ценил.

«Влад. Соловьёв, соединяя размышления гностиков с гимнами поэтов, сказал новое слово о близком сошествии к нам лика Вечной Жены» (Апокалипсис в русской поэзии).

И в те же годы А. Блок начинает петь свои песни о Прекрасной Даме. «Здесь, в связи с острыми мистическими и ро-

мантическими переживаниями, всем существом моим овладела поэзия Владимира Соловьева». Поэзия Блока есть своеобразный комментарий и к поэзии, и к мистике Соловьева. А. Белый говорит об этом очень верно. «А. А. Блок по времени первый из русских приподнял задания лирики Вл. Соловьева, осознавая огромности ее философского смысла, и вместе с тем он доводит «соловьевство» до предельности, до «секты» почти; пусть впоследствии говорили: здесь крах чаяний Вл. Соловьева и болезненно-эротический корень их. Все же Блок выявил себя в Соловьеве, и без этого выявления многое в Соловьеве было б невнятным, как, например, темы «Третьего Завета» и «Исповеди» А. Н. Шмидт...

А. Н. Шмидт считала себя воплощением Софии и в своем «Третьем Завете» развивала очень сложную систему гностических учений (издана впоследствии С. Н. Булгаковым). В последний год жизни Вл. Соловьева она добивалась с ним личных встреч, действительно виделась с ним, и очень смутила его решительностью своих признаний. По ее утверждению Соловьев был вторым воплощением Логоса. В тревоге Соловьев так ей ответил: «Исповедь ваша возбуждает величайшую жалость и скорбно ходатайствует за Вас пред Всевышним. Хорошо, что Вы раз это написали, но прошу Вас более к этому предмету не возвращаться. Пожалуйста, ни с кем обо мне не разговаривайте, а лучше все свободные минуты молитесь Богу». После смерти Соловьева А. Н. Шмидт являлась к Блоку в деревню и в редакцию «Нового Пути». Георгий Чулков, бывший тогда секретарем редакции, говорит по этому поводу: «Она явилась как бы живым предостережением всем, кто шел Соловьевскими путями. Вокруг «вечно-женственного» возникали такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные. И «высшее» оказывалось порою «бездною внизу». Старушка Шмидт, поверившая со всею искренностью безумия, что именно она воплощенная София, и с этой странной вестью явившаяся к Владимиру Соловьеву незадолго до его смерти, – это ли не возмездие мистицисту, дерзнувшему на свой риск и страх утверждать новый догмат. Я

имел случай теперь (в 1922 году) изучить некоторые загадочные автографы Вл. Соловьева, до сих пор неопубликованные. Эти автографы – особого рода записи поэта-философа, сделанные им автоматически в состоянии транса. Это состояние (как бы медиумическое) было свойственно Соловьеву по временам. Темою Соловьевских записей является все она же, «София», подлинная или мнимая, – это другой вопрос. Во всяком случае, характер записей таков, что не приходится сомневаться в «демоничности» переживаний, сопутствовавших духовному опыту поклонника Девы Радужных ворот.

Опыт Блока тоже свидетельствует об опасностях Соловьевского пути. Конечно, нельзя отождествлять опыт Блока с опытом самого Соловьева. Но, во всяком случае, Блок исходит из Соловьева. Он изолирует отдельные темы Соловьева, и при этом становятся особенно очевидными все слабые стороны. Это относится, прежде всего, к космическим темам Соловьева. «Жду вселенского света от весенней земли». Ожидание вынута из христианского контекста, хотя и остался эпитаф из Апокалипсиса: «И Дух, и Невеста говорят: прииди».

В отличие от Соловьева, Блок совсем не был рационалистом и в своем алогическом лиризме был весь во власти испытываемых впечатлений, весь внимание и слух, насквозь медиумичен. С. М. Соловьев так старался определить это различие: «Влад. Соловьев стоял на точке зрения аскетического подвига и мистического познания, Блок на точке зрения лирико-хаотической свободы». «Мистика – богема души, религия – стояние на страже» (слова самого Блока, 1906 г.).

Блок не управлял своими лирическими эмоциями, отдавался их вихрю, переходя от «стояния на страже» к оргиям «снежных ночей». Отсюда мрачное отчаяние его последних стихов.

Отчасти это верно, и только аскетизма Соловьева не следует преувеличивать («аскетизма ведь не было и фактически», – замечает о нем Блок). И весь вопрос в том, кого видел и встречал Соловьев в своем мистическом опыте. В опыте Блока всего удивительнее его безрелигиозность. Мистика Блока отнюдь не религиозна, в ней недостает веры,

она вся безбожественна. Богословские взгляды Соловьева Блока не интересовали, хотя его книги он и читал. Исторической реальности Церкви он просто не чувствовал. Каким-то странным образом он остался вовсе вне христианства. Не потому ли, что был схвачен и удержан своим опытом, что лик Христа был заслонен от него ликом Софии. «Она для Блока значительнее Христа, и «Она» ему ближе», – замечает А. Белый.

Блок весь в космическом опыте. «Но страшно мне: изменишь облик Ты?» Это предчувствие сбылось, ибо стихия переливчата и многолична. Опыт Блока есть его мистический роман, он познает влюбленностью, как того и требует теория Вл. Соловьева (в «Смысле любви»). «Роман этот заключает в себе все характерные особенности религиозного действия. Он по существу сакрален и литургичен. Блок говорит, чувствует и мыслит как посвященный» (П. Медведев). Но не есть ли это «действие» темное радение? и не явственно ли выступают черты кощунственной пародии в лирических признаниях об этом действии? «Образ чаемой Жены стал двоиться и смешиваться с явленным образом блудницы» (слова Вяч. Иванова). Но это двоение было просто раздвоением прелестного образа, казавшегося единым, было разоблачением изначальной двусмысленности.

«Ты в поля отошла без возврата». В безблагодатном опыте это было неизбежным крушением. «Но мимо. Опять в слепоту и хмель, в мрак и тревогу безумно торопят меня восторги жадной жизни».

Крушение Блока можно сравнить с судьбой Врубеля. Здесь та же тайна и та же тема, о том же соблазне, о «демонизме» в искусстве («лиловые миры»). Можно ли художественной интуицией проникать в духовный мир? И есть ли в ней надежный критерий для «испытания духов?» Крушение романтика терпит именно в этой точке. Критерия нет, художественное прозрение не заменяет веры, духовного опыта нельзя подменить ни медитацией, ни восторгом, – и неизбежно все начинает расплываться, змеиться (путь «от Новалиса к Гейне»). «Свободная теургия» оказывается путем мнимым и самоубий-

стаенным. Блок знал, что он ходит по демоническому рубежу. В 1916 году он читал 1 том русского «Добротолюбия», делал отметки на полях. О «духе печали» он заметил: «Этот демон необходим для художника». Это и был его демон.

Соловьев притяжал быть не только философом, но и «теургом», – он грезил о «религиозном действии», и о религиозном действии через искусство. И приходится судить не только о философии Соловьева, но и о его религии. Нельзя ведь быть христианином только в мировоззрении. Развитие тем Соловьева у Блока и у других было имманентной критикой (и разоблачением) его опыта. И тем самым ставится под вопрос и вся «религия романтизма», религиозный эстетизм или эстетическая религия. Соблазн изживается в искушениях, иногда не изживается, но побеждает. Ведь иные идут в храм не молиться, но мечтать. Религиозное бытие возвращавшейся в Церковь русской интеллигенции было поражено и отравлено этим соблазном.

Вся значительность «начала века» именно в том, что в это время от «р е л и г и о з н о й м ы с л и» переходят к «р е л и г и о з н о й ж и з н и». Тем острее нужда в аскезе. «Кто перешел от религиозной мысли к религиозной жизни должен зажечь лампаду перед иконой и пасть молитвенно пред ней на колени» (слова Н. А. Бердяева, 1910). Тем опаснее промедления, иные искание уже принимают за опыт, и теряют себя.

3. Петербургские Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов были в истории русского общества событием совершенно исключительным. Мережковский так передавал свои впечатления от этих собраний: «Как будто стенки зала раздвигались, открывая бесконечные дали, и это маленькое собрание становилось преддверием Вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, в которой кажется все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие людей перегородки растают, рушатся и произойдет соединение: дети найдут свою мать».

Конечно, то совсем не впервые тогда «историческая Церковь» встретилась с миром и с культурой. И даже в России то

было уже не впервые. Но то была новая встреча, встреча интеллигенции с Церковью, после бурного опыта нигилизма, отречения и забвения. То было преодоление 60-х годов. Возврат к вере.

В замысле «Собраний» была неизбежная двусмысленность. И задачу собраний стороны понимали очень по-разному. «Духовные власти» разрешали их скорее по миссионерским соображениям. Интеллигенты же ожидали от Церкви нового действия, ожидали новых откровений, еще нового завета. И мотивы Апокалипсиса резко звучали на всех почти собраниях. «Мы стоим на краю истории», – говорил В. А. Тернавцев¹².

Розанов очень метко иронизировал над Религиозно-философскими собраниями. «Мы постараемся поверить, а они пусть начнут делать; и все кончится благополучно». Такие ожидания не оправдались. Собрания сразу стали модными. Но деловых последствий они не имели. И были прекращены властным запретом. «Соединение Церкви с миром не состоялось», – говорил тогда Мережковский. Однако нельзя сказать, что «Собрания» не удались. Ибо встреча состоялась, ради которой они были задуманы. И в этом их историческая важность. Сам Мережковский говорит о церковниках и иерархах: «Они шли навстречу миру с открытым сердцем, с глубокой простотой и смирением, со святым желанием понять и помочь, «взыскать погибшее». Они сделали все, что могли...»

Председателем «Собраний» был Сергей (Страгородский), тогда ректор Санкт-Петербургской духовной академии. И его влияние было решающим. «Дух пастыря почил на пастве, и определил счастливый и совершенно неожиданный успех собраний. Епископ духом своим показал, как надо вести себя: своего не искать, а чужое беречь. Тщеславие и самолюбие умерли, а забила живая струя духовных интересов. Все хотели больше слушать, чем говорить».

Всего состоялось 22 собрания. Первое в ноябре 1901 и последнее в марте 1903 года. «Записки» собраний было решено печатать в журнале «Новый Путь». Напечатаны были

протоколы 20 собраний и на этом печатание было запрещено. Отпечатанные листы были сброшюрованы отдельным томом уже в 1906 году. Несмотря на цензурную обработку, эти «Записки» остаются историческим документом редкой важности. По ним можно восстановить обстановку и стиль собраний.

Во всех спорах и рассуждениях чувствуется один основной и острый вопрос. Как сделать христианство вновь влиятельным в жизни? В этом именно весь смысл религиозного искания. В этом отношении характерен уже первый доклад, читанный на собраниях. То был доклад В. А Тернавцева: «Русская Церковь перед великой задачей».

«Для всего христианства наступает пора не только словом в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал. Наступает время открыть сокровенную в христианстве правду о земле, — учение и проповедь о христианском государстве. Религиозное призвание светской власти, общественное во Христе спасение, — вот о чем свидетельствовать теперь наступает время».

Строго говоря, это была тема Влад. Соловьева, поставленная разве только резче. Церковь проповедует небесное, но небрежет о земном. Интеллигенция же вся в земном, в общественном служении. И вот Церковь должна это служение религиозно оправдать и освятить. Соловьев уже говорил о христианском делании неверующих. В духе Соловьева говорит Тернавцев и о предстоящем «религиозном перерождении и самого должностного самочувствия власти». Должен быть осознан трагизм власти.

«Наступает время, когда вопрос о Христе станет для власти вопросом жизни и смерти, источником бесконечной надежды или бесконечного ужаса. Винодность в зле, безбожии жизни и общественной гибели обращает совесть власти в арену внутренних переживаний, могущих иметь глубочайший религиозно-жертвенный смысл. Здесь открывается некая священная магия во власти. Это ново в христианстве и в этом для России путь религиозного творчества и откровения о всемирном спасении. Это дается человечеству раз в тысяче-

летие». Тернавцев подчеркивает: «И можно считать уже вполне совершившимся фактом, что действительно проповедовать в России значит проповедовать на весь мир».

Апокалиптическая напряженность, это новая черта у Тернавцева, знак времени, — она является и у Соловьева в последние годы (срв. острый интерес к Апокалипсису у Льва Тихомирова¹³ в его кружке). «Я верю в новое Откровение, я жду его», — говорил Тернавцев. «Вера в праведную землю, обетованную Богом чрез своих пророков, — вот какой тайне предстоит теперь открыться». «Но это откровение о земле есть новое откровение о человеке». «Тесные пределы индивидуальности, в которых теперь томится всякая душа, падают. Земля с отверстыми над нею небесами станет поприщем новой сверхисторической жизни. Вот путь к истинной свободе человеческой совести». Ибо провалился гуманизм. И нужно теперь строить новую и более библейскую антропологию.

«Верховная власть православного русского Востока и римский священнический католицизм — вот две вершины, в которые будут ударять молнии Нового Откровения прежде всего». Это опять по Соловьеву. Эта тема о религиозной общственности остается характерной и для всех собраний.

Несколько докладов было прочитано на современные темы: Мережковским об отлучении Толстого, кн. С. М. Волконским¹⁴ о свободе совести. Мережковский читал еще о Толстом и Достоевском, о Гоголе и отце Матфее. Здесь поднимался все тот же вопрос об отношении Церкви к миру. Пять заседаний были посвящены обсуждению вопроса о браке, всего больше в связи со взглядами Розанова и с общей теорией «святой плоти». Затем обсуждался вопрос о догматическом развитии. Два последних (перед закрытием) заседания были о священстве (протоколы не изданы).

Прения о «догматическом развитии» были в особенности характерны. Собственно спорили не столько о «развитии догматов» (в строгом смысле слова), но о возможности «Нового Откровения» или откровений, о путях христианского творчества и культуры. Об этом и спрашивали в программе собраний. «Можно

ли считать догматическое учение Церкви завершенным? (Отношение догмата к откровению). Осуществлены ли в действительности европейского человечества (в государстве, в обществе, в семье, культуре, искусстве, науке) откровения, заключенные в христианстве? Если дальнейшее религиозное творчество в христианстве возможно и необходимо, то каковы реальные пути к нему, и каким образом оно может быть согласовано со Священным Писанием и Преданием Церкви, канонами Вселенских соборов и учениями Святых отцов?» Обсуждение этих вопросов было направлено первой же речью, речью проф. П. И. Лепорского¹⁵. Он ответил на все вопросы просто отрицательно. Невозможно ни «количественное приумножение догматов», ни даже дальнейшее постижение заключенной в них тайны. «Догматика только констатирует факт». Это был, во всяком случае, очень неудачный и неосторожный ответ. Непостижимость откровения была слишком преувеличена, слишком был очевиден привкус неожиданного агностицизма. На это преувеличение в прениях сразу же указал проф. А. И. Бриллиантов¹⁶: «Настаивать на непостижимости откровения значит отрицать самое понятие откровения; что представляло бы из себя откровение, которое открывало бы только непостижимое».

Откровение нужно усвоить верой и знанием. И нельзя отрицать, что догматическими определениями «в сознании самой Церкви содержание веры становилось более ясным». Нет ничего невозможного в том, что будут и еще Вселенские соборы, и на них установлены новые нормы. Но существо вопроса было в другом: можно ли жить догматом, или вдохновляться им, и нужно ли? У Лепорского действительно выходило как будто, что нельзя и не нужно, что истина несоизмерима с умом человеческим и потому непостижима.

Мережковский с основанием спрашивал: «Если каждый момент молитвы откровение, отчего вы не допускаете, что будут откровения, от которых зависят судьбы мира, новый образ Церкви, новый образ нравственности. Епископ Сергей говорит: «В моей одиночной молитве бывают откровения. Но все эти откровения не имеют никакого значения, напр., для науки и искусства».

В прениях было отмечено, что «развитие» не значит «коренная перемена» (это не всем было ясно). «Догматическое развитие не только может быть, но и должно быть. Объективная истина, данная Богом, человечеством переживалась, переживается и будет переживаться. Христос положил в муку зава-ску. Развитие догматических формул обязательно должно быть, иначе зачеркнута была бы совершенно человеческая история. Нужно раскрывать более и более опытом ума данную нам истину, воплощать ее в новых выражениях, и это новое будет свидетельствовать о жизни Церкви, об истинной жизни религиозного сознания, которое может расти органически, не уклоняясь в сторону. Это развитие догматов есть не что иное, как развитие всей нашей жизни, самого человека по образу Христа» (Прот. И. Слободской).

Спрашивать остается только о путях развития, не о самом развитии. Во время прений достаточно резко обозначилась позиция и прямых противников всякого догмата и догматизма, В. Розанова и Н. М. Минского¹⁷. Спор остался, конечно, не конченным.

Нельзя всех «церковников», участвовавших в собраниях, считать верными и точными выразителями церковного разума, учения и предания. Не было между ними и согласия. Не много было среди них и богословов в собственном смысле слова. И все изъяны нашего школьного богословия чувствовались в прениях. Особенно же морализм и своего рода агностицизм, характерные именно для второй половины прошлого века. Очень ярко это звучало в одной из речей о. С. А. Соллертинского.

«Кончилось время заниматься нам теоретическими исследованиями христианства; не пора ли обратить внимание на то, что в то время, когда голова очень просвещена и способна понимать глубины христианства, в это время наши поступки, поведение, настроение являются не только не христианскими, но в полном смысле языческими. Кто хочет жить и понимать особенности нашего времени, должен понять, что самая главная обязанность всякого христианина нашего времени – освоить христианство своею волею. Этический вопрос поднят по всей

линии, и я думаю, что теперь нужно не догматствование (которое само по себе заслуживает полного внимания и уважения). Не следует ли все силы нашего развитого разума сосредоточить на том, чтобы привлекать к нравственным задачам».

И более того: «Обратить догматическое в нравственное». Пример показал Кант. «Бога мы не можем представить божественным», в этом недоступность догматики. «Поэтому является стремление перевести всю догматику, все богословие на нравственный язык, во всем отыскать нравственную задачу. Прежде говорили, что Христос умер за нас, потом стали говорить о нашей смерти за Христа».

Здесь было опасное недоразумение. И Мережковский сразу же возразил: «Надо начинать религию с Бога, а не с добра». «Особенность времени» в том и заключалась, что у нас начинался философский подъем, бурно просыпались метафизические интересы, пробуждалась богословская любознательность и чуткость. В таких обстоятельствах «отвлекать» внимание от догматов было не только несвоевременным, но и опасным. Напротив, нужно было провести этот пробуждающийся богословский интерес через строгую школу истории, через искус аскетики и патристики. Но случилось так, что богословием в обществе заинтересовались раньше, чем в школе.

И была несомненная психологическая правда в том, что говорил на одном из последних собраний Мережковский. «Для нас христианство в высшей степени неожиданно, празднично. Вот мы именно эти непризванные, неприглашенные на пир, — проходные с большой дороги, — мытари, грешники, блудники, разбойники, босяки, анархисты и нигилисты. Мы еще в темноте нашей ночи, но уже услышали в т о р о й зов Жениха, но робко, стыдясь своего неблагообразного, не духовного, не церковного вида, подходим к брачному чертогу, и мы ослеплены сиянием праздника; а мертвая академическая догматика — это старая, верная прислуга Хозяина, которая не пускает нас. Мы пришли радоваться празднику, и этому ни за что не хотят поверить. Богословы слишком привыкли к христианству. Оно для них серо как будни».

Однако была и обратная сторона. Интеллигенция возвращалась в Церковь с ожиданием реформ. Психологически на этом лежало ударение. И в этом заключена была очень серьезная опасность, в этой точке и сорвалось «новое религиозное сознание». Это был в новой форме тот же старый и типичный утопический соблазн, нечувствие истории. Об этом в свое время очень удачно говорил С. Н. Булгаков. «Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся в христианскую одежду и искренно принимающему свои интеллигентские переживания и привычный героический пафос за христианский праведный гнев, проявлять себя в церковном революционизме, в противопоставлении своей новой святости, нового религиозного сознания неправде «исторической» Церкви. Подобный христианствующий интеллигент, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена «исторической Церкви», всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, еще более того, пророчесственным носителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить церковную жизнь, но и создать новые ее формы, чуть ли не новую религию».

Русская интеллигенция должна была пройти суровый и строгий искус самоиспытания и самовоспитания, глубже и искреннее выйти в самую реальность церковного бытия и жизни (срв. проблематику позднейшего сборника «Вехи», 1908).

«Мы в недоумении, мы не придем ни к чему, если не дойдем до мысли, что мы находимся накануне великого события в Церкви, накануне Собора. Выяснилось, что пока мы будем говорить об отвлеченностях, будем стоять вне практических тем, ни до чего не договоримся. Необходим церковный Собор, т. е. взаимодействие духовенства, мирян, народа, чтобы обратиться действительно с молитвой, т. е. непосредственно к Богу и испрашивать у Него силы. Пока мы будем только религиозно-философским собранием и будем преимущественно отдаваться одним рассуждениям о вере, мы ни до чего не додумаемся. Когда начнется церковное великое действие, Собор, все мгновенно выяснится, ибо явится благодать» (слова Д. С. Мережковского на одном из собраний).

Но и в Церкви должен был начаться новый подъем, и не только пробуждение пастырского внимания к культуре, но и духовной заинтересованности в богословской культуре и культурности. Того и другого требовала сама жизнь, логика истории, логика событий.

4. Вопрос о церковной реформе был в эти годы поставлен и сверху, и в очень характерных условиях. Высочайшим указом 12 декабря 1904 года было предрешено «укрепление начал веротерпимости». При обсуждении этого Указа в Комитете министров митр. Санкт-Петербургский Антоний указал на необходимость сразу же изменить и правовое положение «господствующей Церкви», ибо иначе она одна будет оставлена стесненной в своих действиях внешним давлением или опекой государства. Эта опека связывает самостоятельность церковных властей и духовенства, «делает голос Церкви совсем неслышным ни в частной, ни в общественной жизни». Прежде всего и нужно пробудить и усилить эту самостоятельность. Записка митрополита («Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви») была построена с государственной точки зрения, ибо предназначена была для правительства.

«Не следует ли предоставить православной Церкви большей свободы в управлении ее внутренними делами, где бы она могла руководиться главным образом церковными канонами и нравственно-религиозными потребностями своих членов, и, освобожденная от прямой государственной или политической миссии, могла бы своим возрожденным нравственным авторитетом быть незаменимой опорой православного государства?»

Одновременно с митрополитом и С. Ю. Витте, тогда председатель Комитета министров, внес на обсуждение Комитета свою записку «О современном положении Православной Церкви». Он ссылается здесь на мнение преосв. Сергия (Страгородского): «Объявить теперь свободу совести для всех, это значило бы всем развязать руки, а деятелей Церкви оставить

связанными...» Несвобода делает Церковь бездейственной. «Единственным путем к пробуждению замершей жизни может быть только возврат к прежним каноническим формам церковного управления». Витте разумел: отмену Петровской реформы, созыв Собора и восстановление «соборности» во всей жизни Церкви. Конечно, рассуждал он снова с государственной или политической точки зрения. «Мертвящее веяние сухого бюрократизма» он хотел ослабить пробуждением общественной самодеятельности. «Государству нужна от духовенства сознательная, глубоко продуманная защита его интересов, а не слепая вера в современное положение».

В записке намечалась предварительная программа преобразований: обновление прихода, обеспечение духовенства, децентрализация управления, преобразование духовных школ.

Победоносцев сразу же решительно запротестовал против предположений и предложений митр. Антония и Витте и успел добиться Высочайшего повеления «изъять вопрос из Совещания и передать на рассмотрение Святейшего Синода». И действительно, вряд ли было уместным вопросы о восстановлении канонического строя ставить в неканоническом порядке и восстанавливать церковную самодеятельность в порядке светского законодательства, в обход церковных органов. Сам Победоносцев, впрочем, рассчитывал вопрос о реформах если и не снять вовсе, то сузить и обезвредить. В своей ответной записке он с большой страстностью защищает существующий порядок, отрицая сам факт «стеснения». Его доводы можно понять в том смысле, что бездействие Церкви, если оно есть, скорее зависит от ее собственного бессилия, а не от засилия государства. Витте отвечал Победоносцеву второй запиской.

Тем временем Святейший Синод в спешном порядке обсудил вопрос о преобразованиях, и уже через несколько дней был составлен доклад о созыве Собора в Москве, и в самый близкий срок, о восстановлении патриаршего сана, об изменении состава самого Синода. Правда, Государь не нашел возможным созывать собор в такое тревожное время (вряд ли не по внушению Победоносцева). Но сам созыв собора был все же

предрешен. Летом 1905 года Синод пригласил епархиальных преосвященных представить свои соображения по довольно широкой программе намеченных для собора вопросов. Епископы же предоставляли высказываться и духовенству, и мирянам. В иных епархиях были устроены и пастырские съезды или собрания. То было уже некоторым началом соборной гласности и подготовки.

Обсуждение ожидаемых преобразований в печати началось еще раньше, в связи с опубликованием поданной митр. Антонию запиской группы петербургских священников (т. наз. «группа 32-х») о созыве Собора и восстановлении соборности. Эта записка была составлена в духе довольно расплывчатого церковного либерализма, без достаточной духовной сосредоточенности. Больше с мирской, чем с духовной стороны обсуждался вопрос и в печати, и на местных съездах. Отзывы «епархиальных архиереев» были представлены к концу года и сразу же изданы, это очень важный исторический документ.

В январе 1906 года Синод постановил учредить «особое присутствие» из приглашенных епископов, духовных лиц, ученых и общественных деятелей, под председательством Петербургского митрополита, для предварительного обсуждения вопросов, намеченных к постановке на предстоящем Соборе. Решение это было оглашено Высочайшим указом, 16 января. Победоносцев в это время уже не был обер-прокурором, он ушел в связи с Манифестом 17 октября.

«Предсоборное Присутствие» открылось 8 марта 1906 года и закончило свои работы 15 декабря того же года. «Присутствие» было довольно многолюдным, и работа проходила очень живо. Протоколы «Присутствия» были вскоре опубликованы. Созыв Собора был еще раз подтвержден и намечено немало преобразований в устройстве и управлении. Но решения «Присутствия» дальнейшего движения не получили. Все осталось почти по-старому. Уже начинался вновь обратный ход.

«Отзывы» епархиальных и преосвященных в общем показывают очень большую свежесть церковного самосознания. Оценка существующего положения была сделана в них скорее

смело. И чувствовалась воля к действительному исправлению. Но речь идет почти всегда только об устройстве и управлении. Правда, сама программа вопросов не давала повода выдвигать вопросы духовной жизни.

О неканоничности Синодального строя говорили почти все. Всех резче Антоний Храповицкий, тогда епископ Волынский. Большинство преосвященных решительно настаивали на восстановлении соборного строя, на необходимости нового сближения Церкви и духовенства с обществом, с народом церковным. Открывались, однако, и очень существенные несогласия. Особенно важным было разногласие по вопросу о составе Поместного Собора. Должен ли Собор состоять из одних только епископов, или представителям клира и мирян тоже должно быть дано на Соборе место и голос? И в самом «Присутствии» этот вопрос обсуждался с большим возбуждением и страстью. На этом вопросе прежде всего и обнаруживалось все расхождение охранителей и обновленцев. И в спорах очень чувствовалась рознь отдельных элементов церковного тела, взаимное непонимание и раздражение. Этого нельзя было преодолеть только в порядке законодательных или административных реформ. Все слишком много говорили об «интересах» и о влиянии. Слишком чувствовалась забота эти «интересы» оградить и влияния уравновесить. У защитников широкого состава Собора было не очень точное понимание природы Церкви, какая-то почти конституционная схема ее устройства. Но и у возражавших не хватало широты церковного кругозора, и было слишком много горечи и недоверия.

С большим вниманием в отзывах обсуждался и вопрос о духовной школе. И снова всего решительнее отзывался о ней преосвященный Антоний Волынский, с каким-то совсем неумеренным гневом и раздражением. О реформе не стоит и думать.

«Строй духовно-учебных заведений, как унаследованный из мира западных еретиков, и приводит дело духовной школы до крайнего безобразия». Все нужно в корне изменить. И он передает слова какого-то маститого архипастыря: «Должно всю ее разогнать, разломать, вырыть фундамент семинарских

и академических зданий и взамен прежних на новом месте выстроить новые и наполнить их новыми людьми». В таком стиле отозвался еще только епископ Владимир Екатеринбургский. «Азбуку оцерковления нужно начать с того, что продать огромные здания академий и семинарий в испорченных нечестием городах и перенести их в монастыри и села. Все устроить вновь скромно, по-христиански».

Большинство же склонялось к отвергнутому в свое время плану архиепископа Димитрия (Муретова): разделить школу общеобразовательную и школу пастырскую, и сделать пастырскую школу всесословной. Это становилось особенно настоятельным ввиду действительного расстройств и почти разложения духовной школы, вызванного, всего больше, именно насильственным в ней удерживанием детей духовенства, искавших выхода в светское звание. Всего опаснее было то чувство экономического закрепощения, которое все больше развивалось в духовном сословии и уже перерождалось в чувство классовой горечи, обиды, социальной несправедливости. Духовенство, особенно сельское, жило в крайней скудости, бедности, часто в прямой нищете. И своих детей могло воспитывать только в своих сословных, «духовных школах», да и то обычно с крайним экономическим напряжением, почти надрывом. Отсюда именно та болезненная психология, которую обличительно называли «корыстолюбием» нашего духовенства, болезненная мечта о житейском благополучии и достатке, ради семьи, что обычно бывает отражением бытового пауперизма. Но эта единственная доступная школа готовила только к одному поприщу. Трудно было ожидать, что вся масса «духовного юношества» будет охвачена одним пастырским порывом. Этого никогда и не бывало. Но раньше выход к другим «профессиям» был много легче, и даже поощрялся «высшим начальством», до самой «эмансипации», когда впервые открылся широкий доступ купеческой, мещанской и даже крестьянской молодежи. Положение меняется с конца 70-х годов, когда университеты были практически закрыты для семинаристов. С 80-х годов сословно-школьное закрепление

«духовного юношества» становится особенно жестким. Практических результатов эта новая крепостная политика не давала. Бегство духовной молодежи из «ведомства православного исповедания» приобретало пугающие размеры. Но еще хуже было то, что многие оставались только по нужде, по принуждению, от страха, без вдохновения, но со скрытой горечью, часто и без веры. Это было слишком хорошо известно, но дальше запретительных мер все же не шли. Вместе с тем, по мотивам скорее политическим, была сделана попытка затруднить доступ в духовную школу инословным. Устав 1884 года предусматривал прием в академии по конкурсным экзаменам не только студентов семинарии, но и окончивших светскую среднюю школу, и желающих всегда было немало. В 1902 году этот порядок был изменен. Окончившие классические гимназии могли быть допускаемы к вступительным экзаменам «не иначе как» по успешном выдержании ими при семинариях испытания по всем богословским предметам семинарского курса учений (Синод. определение 13–20 ноября). Вряд ли для этого были достаточные учебные основания, вступительный конкурс в академиях был сам по себе достаточным испытанием и проверкой. Решающим было желание отгородить академии от светской школы. Такими мерами вопрос не решался. Решение должно было быть более смелым. Было совсем нецелесообразно сохранять устаревший тип школы, уже не соответствовавший ни социальной обстановке, ни церковным потребностям. И нельзя было сливать задачу пастырской подготовки с задачей школьного самообеспечения духовного сословия. И вот в Предсоборном Присутствии чувствительным большинством голосов и было предreshено разделение д в у х типов школ.

Предполагалось, что «общеобразовательная школа духовного ведомства» сохранит свой особый стиль, «христианско-гуманитарный», и в своих программах некоторые особенности: расширенное преподавание философии и классических языков. Как нужно устраивать пастырскую школу, голоса очень расходились. Говорили и об «училищах начетчиков». Гермоген, епископ Саратовский, и в семинаристах хотел бы видеть только

«образованных начетчиков Священного Писания». Он предлагал сократить систематический курс догматического и нравственного богословия, «чтобы избежать излишней техники».

Другие настаивали, что нужно создавать разные типы пастырских школ, в связи с крайним разнообразием задач и условий пастырской деятельности. Выдвигалась мысль об организации школ пониженного типа, совсем отдельно от существующих семинарий, скорее в связи с системой церковно-приходских школ высших ступеней. Таким образом предполагалось достигнуть «сближения с народом», создать приток новых людей к священству, обновить и изменить сам тип духовенства. Эту мысль в особенности защищал Могилевский архиепископ Стефан (Архангельский).

Впоследствии (в 1910 г.) подобный же план преобразований был подготовлен Учебным Комитетом при Святейшем Синоде (с участием приглашенных лиц). Но преобразования так и не состоялись. Между тем недостаток кандидатов священства становился все более ощутительным. И епархиальные архиереи бывали принуждены определять на священнические места кандидатов мало пригодных, лишь бы не оставлять сельские приходы надолго без службы Божией. Состав священства становился все более пестрым. Здесь были престарелые диаконы и псаломщики из недоучившихся или вовсе в школах неучившихся, и благочестивые миряне или начетки, и неудачливые чиновники или отставные офицеры, — их богословская подготовка бывала очень спорной, и тем самым учительная деятельность поневоле сводилась к начаткам. Но не всегда лучше бывали и священники из интеллигентов. Ибо даже высшее, но небогословское образование еще не может возместить недостаток богословского развития и подготовки. Но под влиянием тогдашних моралистических предрассудков от кандидатов священства и не требовали, и не ожидали богословских знаний. Важнее казалось приобретение практических богослужебных навыков, и еще добрая нравственность. Само учительство обычно сводилось тоже к добрым нравам и добрым чувствам. Недостаточность этого вскоре же и открылась.

Особо стоял вопрос о высшей богословской школе. Становился на очередь вопрос об «автономии» духовных академий, т. е. об ограничении прав ректора и епархиального епископа и расширении прав академического совета, с предоставлением ему права окончательно решать большинство ученых дел. Частичная «автономия» и была предоставлена в 1906 году (отменена в 1908-м). В «отзывах» преосвященных за автономию прямо стоял, кажется, один только Сергей Финляндский. Он обуславливал это обязательностью епископского сана для ректора, через него академия канонически подчинялась бы непосредственно центральной власти. К слушанию лекций следует допускать всех желающих, таким образом установится своего рода «общецерковный контроль за преподаванием». Но в общежития принимать только с самым строгим разбором и подчинять уставному режиму.

Митр. Антоний приложил к своему отзыву очень интересную записку проф. Н. Н. Глубоковского. Глубоковский предлагал учредить при Университетах православные богословские факультеты «для свободного развития богословской науки». Академии же сохранить в качестве «научно-апологетических институтов Православной Церкви». Тогда Церковь не будет ответственна за все возможные погрешности богословской науки. Однако «богословская наука, будучи свободной и честной, всегда останется посредницей познания истины и не может оказаться антицерковной принципиально, коль скоро Церковь есть носительница и провозвестница этой истины». Ведь не бояться же католики богословских факультетов.

Следует еще отметить отзыв арх. Антония Волинского. Он всего больше говорит об академических программах. Нужно сократить преподавание систем и расширить изучение первоисточников, Писания и Отцов. «Система православного богословия есть еще нечто искомое, и потому должно тщательно изучать его источники, а не списывать системы с учений еретических, как это делается у нас уже 200 лет». Общеобразовательные предметы тоже следует сократить. Впрочем, преподавание литературы нужно, напротив, расширить, нужно изучать и новейшую литературу, и по ней узнавать жизнь.

Редкие из епископов касались в своих отзывах богословских вопросов. Неожиданным исключением был только отзыв арх. Томского Макария (Петрова), вполн. Московского митрополита. На Соборе следует, прежде всего, торжественно подтвердить вечную силу и значение догматов, вновь изложить их, и не только от Писания и Предания, но от богословствующего разума. «Следовало бы установить более точное и более обоснованное воззрение на дело искупления Христа Спасителя» (предполагалось, в смысле нравственного истолкования).

Епископ Полтавский Иоанн предлагал организовать издание отеческих творений, в особенности для пастырского употребления, и пересмотреть перевод Ветхого Завета, сверяя его с греческим. Нужно вернуть академическое преподавание на святоотеческий путь. И следует разъяснить, что голоса различных богословских школ не есть голос Церкви. Следует дать христианскую оценку современной культуры.

Архиепископ Рижский Агафангел предлагал на соборе пересмотреть Катехизис и издать новое общедоступное изложение веры; в частности, он отмечал вопрос о Предании.

Несколько епископов выдвигали вопрос об исправлении богослужебных книг, самого Устава, о распространении церковных книг в народе и обществе (напр., Назарий Кириллов, тогда епископ Нижегородский).

Остается несомненным, однако, – внимание почти вполне поглощалось внешними реформами и преобразованиями. И очень немногие сознавали, что нужен духовный сдвиг. Очень немногие понимали, что восстановление внутреннего мира и порядка достижимо не на путях церковно-политических мероприятий, но только в духовном и аскетическом подвиге. Выход был именно в аскетическом собирании или возрождении. Но «аскетическую идею» нельзя было понимать формально. Ибо само монашество нуждалось в возрождении, против этого трудно было спорить. И то же относилось и к монашеству епископов. **Архиепископ Антоний резко говорил о епископах из вдовцов:** «Принявшие монашеское звание вместе с начальственной должностью незадолго до архиерейской хиротонии и уже по-

тому лишенные возможности не только удалиться от суетного мира, но даже и ознакомиться с монастырским строем, коему они по большей части вовсе и не сочувствуют». Но не относится ли эта характеристика и ко всему «ученому монашеству» в целом, как типу или установлению! И острота положения была в том, что такое формальное монашество не было надежным заслоном от церковного «либерализма» и обмирщения.

Вопрос о церковных преобразованиях оставался слишком тесно связанным с общим течением политической жизни. И обратный ход в политике сразу же повторился и в церковном управлении. Вопрос о реформах был отложен, если и не вовсе снят. Кое-что, впрочем, продолжали разрабатывать в порядке специальных комиссий. В 1908 году была назначена ревизия духовных академий и после нее восстановлен полностью Устав 1884 года. Академии обзореваля по поручению Синода: Санкт-Петербургскую и Московскую – Дмитрий (Ковальницкий), тогда арх. Херсонский, Киевскую – арх. Антоний Волынский, Казанскую – Арсений Стадницкий, тогда епископ Псковский. Ревизия не была беспристрастной, особенно в Киевской академии. Но в очень многом заключения ревизоров были верны и справедливы. В академиях, действительно, было слишком много «светского» духа и церковного «либерализма», церковности было недостаточно, и дисциплина упала. Только противопоставлять этому нужно было церковное творчество, а не школьные шаблоны, побеждать духовной силой, а не формализмом.

В новом академическом Уставе, изданном в 1910 году (изменен в 1912), немало удачных подробностей, – увеличение числа кафедр, расширение преподавательского персонала, введение практических занятий или семинариев, введение новых предметов (напр., особая кафедра по истории византийской и славянских Церквей). Но в целом весь Устав построен в духе властного формализма. В нем совсем не чувствуется подлинного вдохновения.

И все-таки во внутренней жизни духовных академий с начала века наблюдается несомненный подъем. Оживление чувствуется и в богословской литературе. Правда, это сказывается

больше в издании ученых монографий, чем в заявлении новых идей. Однако, и эти ученые исследования очень убедительно свидетельствуют о богословской чуткости и наблюдательности, о росте богословской культуры. В особенности это относится к работам по церковной истории. Здесь не только собирався новый материал, но уже подготовлялся и новый синтез.

Следует отметить еще очень любопытное предположение открыть в Москве Женский богословский институт, поместить его предполагалось в Московском Скорбященском монастыре, под ведением игумении. Правда, план был наметчен очень укороченный, богословско-педагогический, и без древних языков. И главной целью Института было приготовление воспитательниц и учительниц для женских училищ духовного ведомства и епархиальных, с тем чтобы не допускать туда окончивших женские курсы, как зараженных светским и нецерковным духом. Тем не менее остается очень характерным это сознание необходимости открыть и женщинам некоторый доступ к богословскому образованию, хотя бы сперва и со специальной целью (впрочем, ведь и Академии все еще оставались полупедагогическим учреждением). Этот план был выработан весной 1914 года, и война помешала открыть Институт или хотя бы провести его устав в законодательном порядке. Но, кажется, какое-то преподавание было налажено, и временные курсы были все же открыты.

5. Религиозный сдвиг начала века отражается сразу же и в философском творчестве. Возникает у нас религиозная философия, как особый тип философского исповедания и делания. Это был возврат метафизики к религиозным истокам. И в этом сказывалась потребность самой мысли в религиозном питании и укреплении.

Этот сдвиг мысли чувствуется не только у «религиозных философов», продолжателей Влад. Соловьева, и сказывается не только в постановке или выборе религиозных тем. Сама психология философов у нас становится в те годы религиозной. И даже русское неокантианство имело тогда свое-

образный смысл. Гносеологическая критика оказывалась как бы методом Духовной жизни, – и именно методом жизни, не только мысли. И такие книги, как «Предмет знания» Г. Риккерта или «Логика» Г. Когена¹⁸, не читались ли тогда именно в качестве практических руководств для личных упражнений, точно аскетические трактаты? Да и задуманы эти книги не с этой ли целью? Так же читают у нас позже творения Фихте и Гегеля, как книги мистического опыта и действия. Внимание ведь сосредоточивается здесь на очищении и воспитании философского сознания. Именно в этом и вся острота неокантианского панметодизма. И здесь повторяется проблематика христианской аскетики: борьба с хаосом страстей и впечатлений, верность правилам и законам, выход к высшим созерцаниям, стяжание бесстрастия.

Только неокантианство ищет духовного закала и укрепления в безличных формах разума и закона. Но ищущая потребность остается религиозной. Религиозно претворяются у нас и другие философские влияния: феноменология Гуссерля¹⁹, возрождение великих идеалистических систем. Русское «неозападничество» предвоенных лет было сильно именно этим религиозным пафосом, хотя бы и потаенным, и блуждающим. И вскоре религиозные вопросы для многих встали открыто. Наметился новый путь возвращения к религиозной метафизике, через религиозность немецкой романтики, через метафизику германского идеализма и через мистику Бёме или Эккегардта, через Вагнера или Ницше. И не только Андрей Белый связывает себя с Ницше, но и Бердяев: «Ницше – предтеча новой религиозной антропологии», и еще Фейербах.

Но всего важнее, что сказывалось здесь не только искание мировоззрения, но еще больше потребность в интимном духовном правиле или ритме жизни, в аскезе и опыте. Отсюда же и увлечения антропософией, именно как определенной практикой и путем. Этот психологический рецидив гностицизма остается очень характерным и показательным эпизодом в недавнем религиозном развитии русской интеллигенции. Интимная сторона тогдашних философских и религиозных на-

строений и увлечений всего лучше видна в творчестве Андрея Белого (1880–1935), и на его личной судьбе, и в образах его творческого воображения. Здесь всего ярче открывается «русский соблазн». Обнажается встревоженная стихийность человеческой души, русской души, и через нее проносятся какие-то мутные струи душевных и духовных влияний. И со всей остротой выдвигается аскетическая проблема. Становится ясно, что решаются не только вопросы мысли, но и живая судьба человека. «Философия не мечта, но действие» (Н. А. Бердяев).

Философии приходится решать религиозные задачи. Этот интимный возврат к религиозным задачам был даже важнее религиозного сдвига в мирозерцании. Однако здесь-то и начинается подлинная борьба, и вскрываются худшие бездны. В ранние годы для Белого характерно влияние Шопенгауэра, от него он впервые усваивает платонические темы, под дымкой пессимизма, тоски, музыкальной иллюзорности, и сюда сразу примыкают мотивы Веданты и Упанишад. Шопенгауэра он в юности читал как священную книгу, «по параграфу в день». С тех пор эмпирическая деятельность потеряла для него устойчивость. И прежде всего перестало быть реальным время. От Шопенгауэра Белый переходит к Ницше. Тема «вечного возвращения» навсегда становится его темой: «кольцо возврата». Нет никакого действительного движения, никакой поступи, только вращение или пульсация (это хорошо подметил у Белого Ф. А. Степун²⁰). «Стоящее в начале и конце – одно». Отсюда какая-то странная прозрачность всего существующего, потому и призрачность, – «сквозные лики». Все грани как-то странно разлиты, точно самое бытие имеет какое-то клубящееся, клочковатое строение. И проблема «соборности» получает очень своеобразный смысл. Лик почти что только личина, личности точно переливаются одна в другую. Здесь не то, что перевоплощение, скорее какое-то гипнотически властное овладевание друг другом или взаимная одержимость, вампирическая жизнь в другом, – в этом природа с и м ф о н и и. Здесь хлыстовский соблазн, это демонический дублет соборности (на это в свое время тонко указывал С. Н. Булгаков). У Белого эта

тема поставлена не только в «Серебряном Голубе». Быть может, всего резче в его «четвертой симфонии», К л у б о к м е т е л е й (1908). И человек здесь показан именно в состоянии одержимости, включенный в космические ритмы и в хаотическую невнятицу бытия; есть жуткое вдохновение в этих «метельных ектениях» («вьюге помолимся!»), в этих обрывках «гробной лазури». В этой симфонии Белый ставил тему любви, «священной любви,»– «только через нее возможно новое религиозное сознание» (Белый был тогда близок с Мережковскими). «Тема метелей, – это смутно зовущий призыв. И души любящих растворятся в метели». Конечно, здесь нет никакой встречи, но гибель душ, точно тающих в вихрях, – «сладоострастие томящегося духа» (выражение Бердяева). «Пройти сквозь формы мира сего, уйти туда, где все безумны во Христе, – вот наш путь». И это был путь погибельный. Не столько путь, сколько круг, круг неразмыкаемых обращений и отражений. С 1912 года Белый уходит в антропософию²¹. Это был один из тупиков религиозного неозападничества.

И с Белым можно сравнить А. Н. Скрябина²² (1871–1915). Интересны не взгляды Скрябина, в философии он был беспомощно подражательным, но его опыт и его собственная судьба. Это опыт космической истомы, опыт мистический, но безрелигиозный, без Бога, и без лиц, опыт ритмов и ладов. И демоническая природа этого опыта вполне очевидна: достаточно назвать «Девятую симфонию» Скрябина («черная месса»), или его *Poeme satanique*, – «*flammes sombres*», п л я с к а ч е р н ы х п л а м е н . Творчество Скрябина тем характерно, что в самом намерении творца оно было неким магическим действием, теургическим актом или предварением, должно было о с у щ е с т в и т ь м и с т е р и ю , мистерию космического разрушения и гибели. Скрябин чувствовал себя великим призванным, более чем пророком. Космическое томление в нем достигало такой остроты, что он стремился к смерти, готовил смерть миру, хотел бы зачаровать и погубить мир, – зачаровать в опьянении или исступлении смерти. Это будет вселенским и окончательным чудом. Острым эротизмом пронизано все

творчество Скрябина. И чувствуется у него эта люциферическая воля властвовать, магически и заклинательно овладевать. Притязаемая теургия оборачивается волшебством, колдующим насилием, где нет ни смирения, ни духовного опыта, ни священного трепета, но почти обнаженная похоть мистической власти. Искусство действительно становится «тайным действием», но и темным действием, темным действием. Творчество Скрябина тем и показательно, что в нем разоблачаются сатанические глубины самодовлеющего искусства, темные бездны артистической гениальности. И у него своеобразно преломляется апокалиптическая тема. Скрябина можно назвать обреченным апокалиптиком. Его задуманная «Мистерия» ведь должна была быть именно концом мира, соответствует в его замысле Второму Пришествию христианского упования. Из космических ритмов можно освободиться только таким магическим смертоубийством, вселенским чародейным поджогом. Мечтательность разоблачается здесь как насилие.

Искусство перестает быть нейтральным. Оказывается, что искусство не может оставаться нейтральным. И вне истинной веры оно обречено на вырождение в темную магию.

Здесь нужно еще упомянуть о магических мотивах в поэзии В. Брюсова, о загадочном творчестве Чюрлениса²³, пронизанном какой-то тоскливой прелестью, — это зарисовка каких-то мистических туманов, игры духовных теней.

В эпоху недавнего нашего эстетического возрождения вся эта религиозная значительность искусства открылась с полной очевидностью, но открылась и в жуткой двусмысленности прельщения и ворожбы. Речь идет не о психологии, но о более глубоких измерениях, о феноменологии религиозного соблазна.

И это был задний или глубокий фон тогдашнего философского движения.

Философским органом неозападников становится журнал «Логос» (в изд. «Мусагет», 1910–1915). Характерна редакционная программа в первом же выпуске. Она вся составлена в категориях Влад. Соловьева (первого периода). Тот же исходный

опыт: распад культуры. И та же жажда синтеза, его предчувствие: «Наше время снова волнуется жаждой синтеза». И даже очень сходная методика: развитие школ и направлений как осуществление полноты в богатстве и многообразии, чтобы заветный синтез вместили в себя «зрячую полноту» раскрывшихся мотивов. Здесь не только невольная встреча с Соловьевым в едином кругу романтических предпосылок, но именно намеренное приспособление к его схемам, чтобы тем резче проявить различие. Различие это в том, что «неозападники» ищут синтеза в общем чувстве жизни и в творчестве культуры, а не в исторической и конкретной религии. Но и само чувство жизни у них уже становится религиозным. Так было и в немецкой романтике. Очень характерен немецкий сборничек: «О Мессии», Von Messias (1909), в котором участвовали и русские авторы, из учеников Риккерта. Здесь так характерно это мессианское разгадывание времен, и предчувствие творческих свершений, апокалиптическое переживание современности. Немецкое кантианство в те годы уже и само «возвращалось», возрождение идеалистической метафизики уже начиналось. Русская мысль в этом возрождении творчески участвовала. Впоследствии отдельные представители «неозападнического» течения органически встретились с «последователями Влад. Соловьева». Но предшествовало этому несколько лет острого несогласия и спора о религиозном опыте и философской свободе. Могло казаться, что защитники философской свободы ее ограждают от сужения доктринальными или догматическими предпосылками. В действительности же за духовную свободу боролись не они. В неокантианстве или трансцендентализме²⁴ очень чувствовался привкус скептицизма. Преувеличенное подчеркивание несоизмеримости человеческих познавательных схем с полнотой бытия необходимо оборачивается релятивизмом²⁵. Душа останавливается на пути, остается в промежуточной области колеблющихся переживаний, текучих образов и символов. Здесь и вспыхивает снова со всей жгучестью соблазн психологизма. Преодолеть его можно только в конкретности религиозного опыта, личной встречи. И только в познании истины восстанавливается свобода человека.

Именно в религиозной философии восстанавливается недогнущее чувство истины, твердость умного видения и созерцания, не только в неизреченности частного опыта, но и в четкости католического исповедания.

Об этом в те годы всего больше писал В. Ф. Эрн²⁶ (1879–1917), мыслитель с темпераментом бойца. Сборник его полемических статей, «Борьба за Логос» (1911), остается самым характерным в его творческом наследии. Он всегда именно борется, бьется, и не столько с Западом вообще, сколько с новейшим Западом и западничеством, с «меонизмом» современной и всей новой европейской мысли, оторванной от бытия, утеравшей чувство природы. И его задачей становится это освобождение из-под власти кажущегося и только переживаемого, возврат к бытию, прорыв вновь к вечной и подлинной действительности. Возможно, это только в Церкви. Бытие познаваемо только потому, что Человек обладает в себе бытием. Иначе сказать, «истина может быть доступна человеку только потому, что в человеке есть место истине», или человеку самому есть место в истине. Но человек должен еще становиться самим собой, восходить к полноте своего умопостигаемого существа. Так вводится момент подвига и подвижничества в самое познание. Гносеология открыто превращается в аскетику и учение о духовной жизни.

Смысл своего философского дела сам Эрн в том и видел, чтобы бороться против психологизма, — за онтологию²⁷. Психологизм в его понимании всего больше и связан с индивидуализмом Реформации (ср. еще у кн. С. Н. Трубецкого), а онтологизм возможен только в Церкви, особенно на Востоке, но и на Западе. В частности, Эрн очень интересовала борьба за онтологизм в итальянской религиозной философии XIX века (у А. Росмини и В. Джоберти²⁸). Но всего больше онтологизм осуществлен у восточных отцов — платоников, у Григория Нисского и преподобного Максима, еще в Ареопагитиках. У Эрн намечается, таким образом, и философский возврат к отцам...

С психологизмом приходилось бороться не только в философии, еще более в общественном сознании. И здесь эта борьба становилась защитой культуры, и культуры религиоз-

ной. В этом исторический смысл известного сборника «Вехи», вышедшего весной 1909 года. Здесь много горечи и много обличений, чувствуются недавние разочарования и свежая боль. Но нет усталости. Книга составлена резко, почти запальчиво. Но не ради обличения, а как призыв. В самой резкости обличений сказывается только искренность тревоги. И самое обличение становится призывом, призывом к делу и творчеству. Это книга бодрая и зовущая, книга призывов, не только отречений, книга начал, не только концов.

Пути участников сборника разошлись очень скоро и резко. Их встреча и соучастие может показаться случайным или искусственным. Это не умаляет значительности симптома.

Две основных мысли тесно сплетаются: личный подвиг и пафос безусловных ценностей. «Безусловное» только через личный подвиг или обращение и достигается. Об этом в те года с какой-то особенной выразительностью говорил Н. А. Бердяев. Он сравнивал две душевных установки: чувство вины и чувство обиды. И только в первом есть творческие возможности и свобода, в этой жажде отпущения, искупления, возрождения. Но обида всегда поработает и связывает: «И творческому полету мешает какая-то влюбленная ненависть к старому». Обиженное сознание всегда поворочено назад, утешается горькими воспоминаниями. Творческая сила открывается только через раскаяние и примирение. «И в отношении к Церкви психология обиды и претензий должна быть окончательно побеждена психологией вины и ответственности».

Так начинается открытая борьба с утопическим «нигилизмом», столь опасно поразившим русское сознание в 60-х годах. То был творческий выход в культуру. И, прежде всего, восстановление исторической памяти, более того — трепет истории.

Именно в эту эпоху начинает крепнуть чувство исторической связности и непрерывности. История открывается не под знаком конца только, но и под знаком творчества и дления, — не в апокалиптическом только, но и в культурном измерении. Это было жизненным преодолением не только неисторического

утопизма или опрошенства, но и торопливой лжеапокалиптики. Сказывалась воля к культуре, приятие истории.

И снова об этом очень сильно говорил тогда Бердяев: «Я почувствовал мистичность истоков истории, таинственность тысячелетиями действующих в истории сил. Легко провозгласить, что абсолютная свобода есть верховная цель, что в ней смысл мирового процесса. Абсолютная свобода осуществляется через историю, через таинственную историческую преемственность, церковную и культурную».

И это приводит к принятию именно «исторической» Церкви. Бердяев возражает здесь, прежде всего, самому себе, преодолевает свой прежний апокалиптизм. «Только через святыню Вселенской церкви, основанной самим Христом, через священную преемственность и Священное Предание Церкви можно и должно приблизиться к новым религиозным берегам, устремиться в таинственную, пророчествами лишь приоткрытую даль».

Такое же чувство творимой истории у С. Н. Булгакова. «История для религиозного сознания есть священное таинство-действие, притом имеющее смысл, ценность и значение во всех своих частях, как это было глубоко почувствовано в германском классическом идеализме, особенно у Гегеля».

Но история не только совершается над людьми, она есть и их собственное дело, труд, или подвиг. Человек в истории действует, не только терпит или переживает. Однако «нумен²⁹ истории» в этом эмпирическом делании человека вполне не исчерпывается. И разрешается история через некий разрыв, в эсхатологии (срв. очень сильную статью В. Ф. Эрна, «Идея катастрофического прогресса»).

С этим и связан трагизм творимой истории. С этим же связана и вся проблематика христианской культуры, религиозного действия в истории, – проблематика Влад. Соловьева. Этот историзм отчасти из марксизма. Отсюда остается острый привкус фатализма, предопределенности. У Булгакова это было очень сильно. «Всем существом своим должны мы утверждать приятие истории, говорить свое «да» ее огненному катарсису: *amor fati*, вожделение Божественного рока».

Нужно только подчеркнуть, что такой фатализм был уже издавна психологически привычен для русской интеллигенции. Именно этим так остро привлекал Шопенгауэр Фета, отчасти Толстого, позже А. Белого. Очень характерен пример Влад. Соловьева. Он категорически отрицал метафизическую свободу человека и настаивал на безусловной предопределенности событий. Именно в понятии судьбы сходятся для него все нравственные идеи (см. его критическую статью о книге Лопатина, опубликованную только недавно).

Сборник «Вехи» был только симптомом, никак не итогом. Это был еще только знак и призыв, даже и не программа. И вскоре у отдельных участников сборника программы оказались слишком разными: достаточно сопоставить церковность и священство Булгакова с острым историческим нигилизмом Гершензона (в «Переписке из двух углов» и еще больше в брошюре: «Судьба еврейского народа»). Но в экономии тех лет сила жизни была важнее каких-либо отдельных достижений. «Пробудилось религиозное волнение внутри русской культуры» — в этих словах Бердяев отметил самое главное из тех лет.

Бердяев отмечает и главную опасность процесса. «Слабость русского духовного ренессанса была в отсутствии широкой социальной базы. Он происходил в культурной элите». Однако как же иначе может начинаться духовный сдвиг? Только вот сроки оказались отмерены как-то скупо, и сейсмические волны не успели прокатиться вдаль. Но и всегда творится история только в немногих, и духовно-исторические ценности не многими созидаются. Есть поэтому всегда и опасность социального разлома культуры.

Гораздо опаснее была узость исторической базы. Жизнь исторического чутья еще не возмещает узости исторических кругозоров. А религиозное «возрождение» у нас было, собственно, только возвратом к опыту немецкого идеализма и мистики. Для одних это был возврат к Шеллингу или Гегелю, для других к Якобу Бёме, для иных и к Гете. И усиливающееся влияние Соловьева только подкрепляло эту зачарованность немецкой философией. Действительные просторы церковной истории оставались почти неизвестными. Историю древней

Церкви приучались узнавать в изображениях и истолковании немецких историков-конструктивистов. И даже античная философия воспринималась через германское романтическое посредство. В самом историческом чувстве оставались слишком острые отзвуки эстетизма и символизма.

О современной русской религиозной философии привыкают говорить как о каком-то очень своеобразном творческом порождении русского духа. Это совсем неверно. Напротив, замена богословия «религиозной философией» характерна для всего западного романтизма, в особенности же для немецкой романтики. Это сказывалось и в католическом спекулятивном богословии романтической эпохи. И в русском развитии это один из самых западнических эпизодов. Так, характерно, что Н. А. Бердяев всего больше питается именно от этих немецких мистических и философских истоков, так и не может разомкнуть этого рокового немецкого круга. В этом отношении очень показательна его главная из предвоенных книг: «Смысл творчества, Опыт оправдания человека» (1916). И в ней он снова отступает из «исторического христианства», в эзотеризм спекулятивной мистики, к Я. Бёме и Парацельсу, воинственно отталкивается от святоотеческого предания. «Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека, для новых времен». Бердяев весь в видениях немецкой мистики, и она для него загоразживает опыт Великой Церкви. Это одно из самых характерных искушений русской религиозной мысли, — новая фаза утопического соблазна.

Для предвоенного десятилетия особенно характерна московская группа религиозных философов, соединявшихся в Религиозно-философском обществе имени Влад. Соловьева (с 1907 г.). Религиозный подход к философским вопросам отличал это новое общество от старого Психологического Общества, в котором тоже обсуждали религиозные темы и участвовали те же лица. Нужно назвать здесь С. Н. Булгакова³⁰ и Н. А. Бердяева, пришедших от марксизма, В. Ф. Эрн, Вал. Свенцицкого, П. А. Флоренского, из представителей прежнего поколения кн. Евг. Н. Трубецкого³¹, который всего вернее держался традиции

Соловьева. Принимал участие в Религиозно- философском обществе и Андрей Белый, также и другие московские философы и писатели. Московское религиозно-философское общество было всего скорее религиозным салоном, или религиозно-эстетическим клубом. Так оно и возникло (срв. «среды» П. И. Астрова в 1904 году и связанные с ними сборники «Свободная Совесть», позже встречи у М. К. Морозовой и образовавшееся вокруг нее книгоиздательство «Путь», уже в 1911 г.).

Историю этого времени писать еще трудно, может быть, и рано. Творческий путь многих участников тогдашнего движения еще не закончился. Нельзя подвести итог. К богословским темам перешли из всей этой группы только П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков, их связывали и личная близость, оба приняли священство. Булгаков к богословию переходит только в своей книге: «Свет Невечерний» (1917 г.), вышедшей уже в год революции. И толковать эту книгу нужно в связи его дальнейшего развития.

Для тогдашних лет характернее другие книги Булгакова: его «Два Града» (1911) и особенно «Философия хозяйства» (часть I, Мир, как хозяйство. М., 1912). В духовном развитии Булгакова решающим было влияние Влад. Соловьева, и от него основная тема или схема всей его системы, – учение о Софии. В нем он встречается и с Флоренским. С Соловьевым же связана и вся проблематика религиозной или церковной культуры, христианского делания в истории, очень характерная для Булгакова. От Соловьева путь назад к Шеллингу и к неоплатоникам, но и к патристике, к опыту Великой Церкви, в историческую Церковь, в Церковь Предания и отцов. Власть немецкой философии очень чувствуется и у Булгакова, острое влияние Шеллинга в его хозяйственной философии, и даже влияние Кантовского трансцендентализма в самой постановке религиозно-философской проблемы в «Свете Невечернем» («Как возможна религия?»), ограниченность романтического кругозора в религиозной натурфилософии, неудержимый крен к «философии тожества». Но от религиозной философии Булгаков уверенно возвращается к богословию. В этом его историческое преимущество, в этом его сыновняя свобода.

Самым характерным памятником предвоенной эпохи остается известная книга о. П. Флоренского, «Столп и утверждение истины» (1914). И в ней всего резче сказывается вся двусмысленность и неустойчивость религиозно-философского движения.

Книга Флоренского намеренно и нарочито субъективна. И не случайно она построена в типе дружеской философской переписки. Это, конечно, литературный прием. Но он очень тонко передает саму тональность духовного типа, – Флоренскому так и подобает богословствовать в письмах к другу. Слишком у него силен пафос интимности, пафос психологического эзотеризма, почти снобизма в дружбе. Флоренский много говорит о церковности и соборности, но именно соборности всего меньше в его книге. Это книга очень самозамкнутого писателя. В его размышлениях и рассуждениях всегда чувствуется одиночество. От него он может освобождаться только в дружбе, в каком-то романтическом «братотворении» или побратимстве. И сама соборность Церкви распадается для него в множественность интимных дружественных пар, и двуединство личной дружбы психологически для него заменяет соборность. Он живет всегда в каком-то укромном уголке, и там хочет жить, в таком эстетическом затворе. Он уходит с трагических распутий жизни, укрывается в тесную, но уютную келию. Впрочем, в свои ранние годы он участвовал в «Христианском союзе борьбы», в этом странном опыте религиозно-мечтательного революционерства.

Истории Флоренский не чувствует, он не живет в истории, у него нет исторической перспективы, у него нет органического чутья процесса. В историческом прошлом он чувствует себя как в музее, он в нем эстетически наслаждается, любит, созерцает, и всегда по личному выбору или вкусу. Флоренского упрекали в пристрастии к теологуменам, к частным богословским мнениям. И это очень важное наблюдение. К теологуменам у него действительно, больше вкуса, чем к догмату, слишком соборному, для всех, слишком громкому и явленному, – а он предпочитает неясный шепот личного мнения.

И тот опыт, о котором Флоренский говорит в своей книге, есть именно опыт психологический, поток переживаний. На

словах он отрекается от себя, даже от своего, и обещается только передавать общее, всецерковное. Но делом он опровергает свое слово. Он всегда говорит именно от себя. Он остается субъективным и тогда, когда хотел бы быть объективным. И в этом его двусмысленность. Книгу личных избраний он выдает за исповедь соборного опыта. Есть очень явственный налет богословской прелести на всех построениях Флоренского. Есть в книге Флоренского загадочная неувязка: точно два несоизмеримых отрывка насильственно интегрированы в одно целое. Книга Флоренского начинается письмом о сомнениях. Путь к истине и начинается даже не просто сомнением, но прямым отчаянием, начинается в каком-то пирроническом огне. И вот в мучительном лабиринте где-то неожиданная внезапно вспыхивает молния откровения (Флоренский отмечает свою близость в этом вопросе к арх. Серапиону Машкину и его неизданной книге).

Здесь можно было бы вспомнить и Паскаля.

О каком же опыте и пути идет здесь речь? О трагедии неверующей мысли? или о диалектике христианского сознания? Во всяком случае, вопрос так поставлен, точно самое важное спастись от сомнений. И получается впечатление, что неизбежно приходится к Богу через сомнения и отчаяние. Вся религиозная гносеология Флоренского почти сводится к проблеме обращения. Дальше он не идет: как возможно познание? И вопрос звучит психологически: Флоренский все сводит к п е р е ж и в а н и ю . Книга начинается в тонах кантианского скепсиса и полускепсиса. И к Канту же Флоренский примыкает в своем интересном учении об антиномиях. Самая истина оказывается для Флоренского антиномией.

Но вот вся вторая половина книги написана в тонах платонизма и онтологизма. Как же сочетать и согласовать пирронизм и платонизм, антиномизм и онтологизм? Учение о Софии и о софийности творения означает сплошную логичность мира, в котором поэтому невозможны антиномии, по самому заданию. Ибо разум должен быть адекватен и соизмерим бытию. На чрезмерность антиномизма у Флоренского в свое время обратил внимание Евг. Трубецкой, но своих возражений он не развил до

конца. Одно он верно отметил: этот антиномизм у Флоренского есть только «непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведенное в принцип и норму». Но в христианстве разум «подвергается преображению, а не искалечению».

София, по определению Флоренского, есть «ипостасная система миротворческих мыслей Божиих». Как же тогда последней тайной мысли оказывается не система, но антиномия?. Учение о грехе не разрешает этой апории³². Ибо антиномично, по Флоренскому, не только слабое и греховное сознание, но и самая истина, — «Истина есть антиномия». Выбор между «да» и «нет» оказывается вообще невозможным. Почему же и христианский разум остается в плену и отравлен незнанием? Станным образом, говоря о Софии и софийности, Флоренский никогда не вспоминает об антиномиях.

От сомнений разум спасается в познании Святой Троицы, об этом Флоренский говорит с большим увлечением и раскрывает спекулятивный смысл Троического догмата, как истины разума. Но странным образом он как-то минует Воплощение, а от Троических глав сразу переходит к учению о Духе Утешителе. В книге Флоренского просто нет христологических глав, и «опыт православной теодицеи»³³ строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне. И не оттого ли так мало радости в книге Флоренского, и вся красота его построений есть только осенняя, умирающая, унылая красота. Ибо Флоренский не столько радуется о пришествии Господнем, сколько томится в ожидании Утешителя, в чаянии Духа. Томится, и не радуется пришедшему ведь Утешителю, но жаждет большего. И точно не чувствует неотступного пребывания сошедшего Духа в мире, — церковное ведение Духа кажется ему смутным и тусклым. Откровение Духа чувствует он только в многих избранниках, но не в «повседневней жизни Церкви». Точно еще не совершилось спасение: «чудное мгновение сверкнуло ослепительно и как бы нет его». Точно мир все еще остается темным, и «только извне озаряют его какие-то еще не греющие, предрассветные лучи». В книге Флоренского удивительно мало сказано о таинствах. Флоренский не в свершении, но в ожиданиях.

Сердце томится о небывалом, и потому Флоренскому грустно в истории: некая истома грусти овладевает им и душа вся вытянута к еще не наступившему мигу. Какие-то неожиданные перепевы не то Мережковского, не то Новалиса³⁴. И здесь невольно припоминается одно из ранних стихотворений А. Белого, посвященное П. А. Флоренскому («Священные дни», 1901), – «Тоска! О, внимайте тоске, мои братья! Священна тоска в эти дни роковые!»...

Эпиграфом взято Мрк. 13:19: «Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения»...

В свои ранние годы и Флоренский писал стихи, и вот они удивительно напоминают А. Белого, особенно его сборник: «Золото в лазури». «Воздух все реже. И пьяно качаясь, кружится мир, накрываясь». Здесь было единство лирического опыта.

Во «втором завете» Флоренскому как-то тесно и душно. Ведь Логос есть именно «всеобщий закон мира». И потому откровение Второй Ипостаси не освобождает мира, – напротив, заковывает его в закономерность. Откровение Логоса для Флоренского обосновывает научность, потому христианский мир есть мир суровый, мир закона и непрерывности, и еще в нем не открывается красота и свобода. И остается неясным, что же означает для Флоренского Пятидесятница. Он ждет именно нового откровения, а не только исполнения. И ждет в конце времен не Второго Пришествия Христова, но Откровения Духа. Во всяком случае, Флоренский не чувствует и не оговаривает абсолютиности Новозаветного Богоявления. Оно точно его не насыщает, и он все томится и ждет. Роковая отравка романтизма владеет им.

И снова здесь несомненная несогласованность. Тоска странно смешивается с ликованием. Ибо в одном плане мир еще не преобразен, но в другом, в своем вечном корне, он божествен. «Есть объективность, это – Богозданная тварь» (срв. очень интересное истолкование платонизма в этюде: «Смысл Идеализма», 1914).

Упование Флоренского не в том, что пришел Господь и в самом Себе открыл новые пути Вечной жизни, но в том, что от вечности и по самой своей природе «тварь уходит во внутритроичную жизнь». В своей первореальности мир как некое «вели-

кое существо» есть уже некое «четвертое лицо», четвертая Ипостась. О Софии Флоренский говорит резче и жестче, чем Влад. Соловьев. И высшее откровение Софии он видит в Богоматери, образ которой как-то отделяется от Богомладенца и даже заслоняет его. В «теодицее» Флоренского странным образом нет Спасителя. Мир «оправдывается» как-то мимо Него.

Книга Флоренского характерна и важна именно как психологический документ, как историческое свидетельство. В ней много интересного, есть удачные страницы и ряды мыслей. Но Флоренский и не мог дать больше, чем литературную исповедь. Это очень яркая, но совсем не сильная книга, тоскливая и тоскующая. И не из православных глубин исходит Флоренский. В православном мире он остается пришельцем. По своему внутреннему смыслу это очень западническая книга. Книга западника, мечтательно и эстетически спасающегося на Востоке. Романтический трагизм западной культуры Флоренскому ближе и понятнее, нежели проблематика православного Предания. И очень характерно, что в своей работе он точно отступал назад, за христианство, в платонизм и древние религии, или уходил вкось, в учения оккультизма и магию. Об этом он задавал темы и студентам для кандидатских сочинений (о К. Дю-Преле, о Дионисе, по русскому фольклору). И сам он предполагал на соискание степени магистра богословия представить перевод Ямвлиха с примечаниями. Уже в 1922 году был опубликован проспект его новой книги: «У водоразделов мысли, черты конкретной метафизики». Всего менее здесь можно угадать книгу христианского философа. Книга издана не была.

У Флоренского своеобразно сочетается эстетизм и натуральная мистика, как то часто бывало в поздней романтике. И у него нет подлинного развития мыслей, но именно какое-то плетение эстетических кружев. Отсюда и вся двусмысленность. Бердяев верно заметил: «Люди, поверившие в Софию, но не поверившие во Христа, не могли различать реальностей». Он говорил это о Блоке и других символистах. Но и о Флоренском отчасти приходится повторить эти слова, и о самом Соловьеве. Здесь была несомненная муть в самом религиозном опыте,

муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести. На русское богословие надвигался эстетический соблазн, как прежде моралистический, и книга Флоренского была одним из самых ярких симптомов этого искушения.

6. Война была временем духовно очень беспокойным и неблагополучным. Духовная опасность войны не была сразу осознана. Многим казалось тогда, что к историческим действиям нельзя и не следует прилагать нравственного мерила. Жизнь народов несоизмерима с личной нравственностью, не поддается и не подлежит нравственной оценке. Есть ценности высшие, чем добро. И «категорический императив» слишком часто только мешает осуществлению этих высших ценностей, задерживает качественное «повышение бытия». Эти «высшие ценности» слишком часто осуществимы только «по ту сторону добра и зла», только в конфликте с личной нравственностью.

«Если и есть мораль исторического процесса, то это мораль, несоизмеримая с моралью индивидуальной» (Н. А. Бердяев). И это значит, что нравственное сознание и в личной жизни не может быть безусловным мерилем.

Есть достаточные поводы отталкиваться от морального рационализма, который, действительно нередко разлагается в исторический нигилизм или негативизм (как у Л. Толстого). Но есть и очень опасная нравственная близорукость в торопливомприятии творческого трагизма, в этом освобождении творческой «стихии» в человеке от аскетического контроля зрячей совести. Здесь очень явно повторяются мотивы Гегеля и Маркса, отчасти Ницше. И эта реабилитация творческого «эроса» в годы войны была показателем великой нравственной растерянности. В годы войны действительно пробуждалась народная «стихия», но именно в своей ярости и буйстве. И всего больше тогда требовалось аскетическое трезвение и моральный контроль, точность морального суждения. В подсознательном скоплялись дурные мистические силы. Было время массового гипнотического отравления. Отсюда все нарастающее беспокойство, тревога сердца, темные предчувствия, много суеверий и изуверства, прелесть и даже прямой

обман. Темный образ Распутина остается самым характерным символом и симптомом этой зловещей духовной смуты.

В революции вся эта темная и ядовитая лава вырвалась на поверхность и затопила дневную историю. В такой психологической обстановке все исторические трудности и противоречия оказывались в особенности острыми. Это сразу же и сказалось в Семнадцатом году. Сказалось и в жизни Церкви, – на собраниях епархиальных и общих, правящих и частных. Это был именно прорыв стихии. Отчасти это было и на Соборе. Наследие темного прошлого сказывалось, прорывалось, и не было изжито, умирено, претворено в мудрости творимого исторического синтеза. Для этого не было времени. Процесс продолжался и продолжается, но следить за ним историку трудно. Одно только ясно: Собор 1917–1918 годов не был последним решением. Это было только начало, начало длинного, опасного и туманного пути. И на Соборе было слишком много противоречий, неразрешенность и даже неразрешимость которых с такой очевидностью вскрылась в восстании «живой церкви» и во всей дальнейшей истории «обновленческого» движения и церковных расколов. В одном только смысле Собор имел замыкающее, заключающее значение. Окончился Петровский период русской церковной истории. И было восстановлено патриаршество.

«Орел Петровского, на западный образец устроенного самодержавия выклевал это русское православное сердце. Святотатственная рука нечестивого Петра свела первосвященника Российского с его векового места в Успенском соборе. Поместный собор Церкви Российской от Бога данной ему властью поставит снова Московского Патриарха на его законное неотъемлемое место» (из речи арх. Илариона Троицкого, 23 октября 1917 г.).

Но патриаршество было не столько восстановлено, сколько создано вновь. То не была реставрация, но творчество жизни. Не возврат за Петра, не отступление в XVII век, но мужественная встреча с надвигавшимся будущим.

IX. РАЗРЫВЫ И СВЯЗИ

1. История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана и вся точно перемята и оборвана. «Для русской истории наиболее характерны расколы и катастрофические перерывы» (Н. А. Бердяев). Влияния в русском развитии вообще чувствуются сильнее, чем творческая самостоятельность. В самой народной душе противоречий и невязок гораздо больше, чем то допускали славянофилы или народники. Быт и бунт в ней странно сочетаются.

Петр Киреевский верно указывал, что Россия живет как бы во многоярусном быту. Это остается верным и о внутреннем быте, о тончайшем и внутреннем строении народной души. Издавна русская душа живет и пребывает во многих веках или возрастах сразу. Не потому, что торжествует или вышается над временем. Напротив, расплывается во временах. Несоизмеримые и разновременные душевные формации как-то совмещаются и срастаются между собой. Но сrostок не есть синтез. Именно синтез и не удавался. Эта сложность души – от слабости, от чрезмерной впечатлительности. В русской душе есть опасная склонность, есть предательская способность к тем культурно-психологическим превращениям или перевоплощениям, о которых говорил Достоевский в своей Пушкинской речи. «Нам внятно все – и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений».

Этот дар «всемирной отзывчивости», во всяком случае, роковой и двусмысленный дар. Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет творческое собирание души. В этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряет, в этих переливах исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспевает сама к себе возвращаться, слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии. И создаются в душе какие-то кочевые привычки, – привычка жить на развалинах или в походных шатрах. Русская душа плохо помнит родство. И всего настойчивее в отрицаниях и отречениях.

Принято говорить о русской мечтательности, о женственной податливости русской души. В этом есть известная правда.

Но источник болезни не в том, что пластичная и легкоплавающая «стихия» природной жизни не была скреплена и охвачена «логосами», не окристаллизовалась в культурном делании. Нельзя русский соблазн измерить и исчерпать в таком натуралистическом противопоставлении «природы» и «культуры». Этот соблазн рождается уже внутри культуры. Вообще сказать, «народный дух» есть не столько биологическая, сколько историческая и творимая величина. Народный дух созидается и становится в истории. И русская «стихия» это совсем не врожденный «аффект¹ бытия», не тот «древний хаос», природный и родимый, еще не прозревший, еще не просвещенный и не просветленный умным светом. Это хаос новый и вторичный, хаос исторический, хаос греха и распада, падения, противления и упорства, – душа потемненная и ослепшая. Русская душа поражена не только первородным грехом, отравлена не только «природным дионисизмом»². Еще более обременена она своими историческими грехами, яже ведением и неведением. «Студных помышлений во мне точит наводнение тинное и мрачное».

Действительный источник русской болезни не в этой «естественной» текучести народной стихии, скорее в неверности и непостоянстве народной любви. Только любовь есть подлинная сила синтеза и единства. И вот русская душа не была

тверда и предана в этой своей последней любви. Слишком часто заболела она мистическим непостоянством. Слишком привыкли русские люди праздно томиться на роковых перекрестках, у перепутных крестов. «Ни Зверя скиптр нести не смея, ни иго легкое Христа».

И есть в русской душе даже какая-то особенная страсть и притяжение к таким перепутиям и перекресткам. Нет решимости сделать выбор. Нет воли принять ответственность. Есть что-то артистическое в русской душе, слишком много игры. Душа растягивается, тянется и томится среди очарования. Но очарование не есть любовь. Не любовь и любование. Укрепляет только жертвенная и волевая любовь, не накат страсти, не медиумизм тайного сродства. Но не было в русской душе именно этой жертвенности, не было этого самоотречения перед истиной, этого последнего смирения в любви. Душа двоится и змеится в своих привязанностях. И позже всего просыпается в русской душе логическая совесть, — искренность и ответственность в познании.

Два соблазна зачаровывают русскую душу. Соблазн священного быта, это соблазн Древней Руси, соблазн «старообрядчества», оптимизм христианского устройства на исторической земле, — и, как тень, за ним следует апокалиптическое отрицание в расколе. И соблазн пиетического утешения, этот соблазн новой «интеллигенции», западнической и народнической, в равной мере. По-своему это тоже бытовой соблазн, очарование душевного уюта. Нет творческого приятия истории как подвига, как странствия, как дела.

В русском переживании истории всегда преувеличивается значение безличных, даже бессознательных, каких-то стихийных сил, «органических процессов», «власть земли», точно история совершается скорее в страдательном залоге, более случается, чем творится. «Историзм» не ограждает от «пиетизма», потому что и сам историзм остается созерцательным. Выпадает категория ответственности. И это при всей исторической чувствительности, восприимчивости, наблюдательности.

В истории русской мысли с особенной резкостью сказывается эта безответственность народного духа. И в ней завязка русской трагедии культуры.

Это христианская трагедия, не эллинская античная. Трагедия вольного греха, трагедия ослепшей свободы, – не трагедия слепого рока или первобытной тьмы. Это трагедия двоящейся любви, трагедия мистической неверности и непостоянства. Это трагедия духовного рабства и одержимости.

Потому разряжается она в страшном и неистовом приступе красного безумства, богоборчества, богоотступничества и отпадения. Потому и вырваться из этого преисподнего смерча страстей можно только в покаянном бдении, в возвращении, собирании и трезвении души. Путь исхода лежит не через культуру или общественность, но через аскезу, через «внутреннюю пустыню» возвращающегося духа.

2. В истории русского богословия чувствуется творческое замешательство. И всего болезненнее был этот странный разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью. Это был разрыв и раскол между «интеллигенцией» и «народом» в самой Церкви.

Как это произошло и почему так случилось, рассказано было уже раньше. Остается только еще раз напомнить: этот разрыв (или отчуждение) был вреден и опасен для обеих сторон. И это так характерно сказалось в недавней «Афонской смуте»³ (1912–1913 гг.), в спорах о именах Божиих и о молитве Иисусовой.

Богословская наука была принесена в Россию с Запада. Слишком долго она и оставалась в России чужестранкой, даже упорствовала говорить на своем особенном и чужом языке (и не на языке житейском, и не на языке молитв). Она оставалась каким-то инославным включением в церковно-органическую ткань. Богословская наука развивалась в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилась и оставалась школьной наукой. Превращалась в предмет препода-

вания, переставала быть разысканием истины или исповеданием веры. Богословская мысль отвыкала прислушиваться к биению Церковного сердца. И теряла доступ к этому сердцу. Она не привлекала внимания или сочувствия в более широких кругах церковного общества и народа. В лучшем случае она казалась ненужной. Но часто непонимание осложнялось и мнительным недоверием, и прямым недоброжелательством. И у многих верующих создавалась опасная привычка обходиться без всякого богословия вообще, заменяя его кто чем – Книгой правил, или Типиконом, или преданием старины, бытовым обрядом, или лирикой души. Рождалось какое-то темное воздержание или уклонение от знания, своего рода богословская афазия, неожиданный адогматизм и даже агностицизм, мнимого благочестия ради, – ересь новых гносимахов. И худо было не то только, что при этом оставались и оставлялись под спудом духовные богатства, накопленные и собранные в умном бдении и молитвенном искусе, – иногда и сокрывались, утаивались нарочито. Но эта гносимахия угрожала и самому духовному здоровью. В самом духовном делании, и в келейной молитве, и в литургической соборности, всегда остается соблазн и опасность психологизма, соблазн принять и выдать душевное за духовное. Этот соблазн может обернуться обрядовым или каноническим формализмом, или ласкательной чувствительностью. Всегда это прелесть. И от такого прельщения ограждает только богословский искус, зоркость, четкость и смирение богословствующего ума. Бытом или канонами от прелести не загородиться. Душа вовлекается в игру мнимостей и настроений.

В таком психологическом контексте недоверие к богословию становилось вдвойне злополучным. Богословское искание не могло найти почвы для себя. И вне богословской проверки русская душа оказывалась так странно нестойкой и беззащитной в искушениях.

С Петровских времен «благочестие» было как-то отодвинуто туда, в социальные низы. Разрыв между «интеллигенцией» и «народом» прошел ведь именно в области веры. Верхи очень рано заразились и отравились неверием или вольнодум-

ством. Веру сохраняли на низах, чаще в суеверно-бытовом обрамлении. Православие осталось верой только «простого народа», купцов, мещан и крестьян. И многим стало казаться, что вновь войти в Церковь можно только через опрощение, через слияние с народом, через национально-историческую оседлость, через возвращение к земле.

Возвращение в Церковь слишком часто смешивалось с хождением в народ. Этот опасный предрассудок одинаково распространяли и бессмысленные ревнители, и кающиеся интеллигенты, простецы и снобы. Уже славянофилы были в этом повинны. Ибо в славянофильском истолковании сама народная жизнь есть некая естественная соборность, и община или «мир» есть точно зародышевая Церковь. Потому именно через народ только и можно вернуться в Церковь. И до сих пор слишком многим некое народничество представляется необходимым стилем истового Православия. «Вера угольщика» или старой нянюшки, или неграмотной богомолки, принимается и выдается за самый надежный образец или мерило. О существовании Православия казалось более правильным и надежным допрашивать людей «из народа», чем древних отцов. И потому богословие почти что вовсе вычиталось из состава «Русского Православия». Ради благочестия принято даже теперь говорить о вере каким-то поддельным, мнимо народным, неестественным, жалостным языком. Это самый опасный вид обскурантизма, в него часто впадают кающиеся интеллигенты. Православие в таком истолковании часто обращается почти что в назидательный фольклор.

«Что сказал бы царь Алексей Михайлович, если бы ему сообщили, что истинное Православие, вне монастырских стен, хранится лишь в среде крестьянства и что оно утратилось в среде бояр, дворян, именитого столичного купечества, среди приказных и даже среди многочисленных представителей мещанства? В его время оплотом Церкви были лучшие люди государства, а не темная масса деревенского люда, в которой хранилось и хранится еще столько языческого двоеверия и в которой раскол пустил вскоре столь глубокие корни» (С. Н. Трубецкой).

И вся неправда религиозного народничества обличается тем, что путь покаяния никогда и никак не может быть путем «органическим», хотя через покаяние и восстанавливается или устанавливается духовная цельность души. Ибо покаяние всегда есть кризис («кризис» и значит суд). И не возвращение к народу, в первобытную цельность и простоту, скорее строгий аскетический искус есть единственный путь подлинного воцерковления. Не быт и обряд жизни, скорее пост и самобичевание.

И не возвращение к родному примитиву, скорее выход в историю, присвоение вселенских и кафолических преданий.

«Христианство в России, как и повсюду в мире, перестает быть народной религией по преимуществу. Народ, простецы, в значительной массе своей уходит в полупросвещение, в материализм и социализм, переживает первое увлечение марксизмом, дарвинизмом и проч. Интеллигенция же, верхний культурный слой, возвращается к христианской вере. Старый бытовое, простонародный стиль Православия кончился, и его нельзя восстановить. К самому среднему христианину предъявляют несоизмеримо более высокие требования. И простая баба сейчас есть миф, она стала нигилисткой и атеисткой. Верующим же стал философ и человек культуры» (Н. А. Бердяев).

Есть в русском духе роковое двоение. Подлинная познавательная пытливость, умозрительная обеспокоенность, Аристотелевское «изумление», и рядом – сухая и холодная страсть к опрощению. Сталкиваются две воли, – вернее сказать, единая воля раздваивается.

Часто говорят о русском «обскурантизме». Но редко кто чувствует его действительную роковую и трагическую глубину. Это движение очень сложное. И именно движение, – не сонливость, не вялость мыслительной воли, – не страдательная, но очень деятельная поза или установка. Очень разнородные мотивы сплетаются в единый безнадежный клубок. В последнем счете, т. наз. «обскурантизм» есть недоверие к культуре. Упрямое недоверие многих к богословской науке есть только частный случай того общего недоверия, ко-

торым отравлено и все русское творчество. В истории русской религиозности этот «обскурантизм» зародился как тревога и настороженность против заимствованной и самодовлеющей учености, вовсе и никак не укорененной в действительности религиозного опыта и жизни. Это был, прежде всего, протест и предостережение против безжизненной учености. Этот протест легко может обернуться и самым пошлым утилитаризмом, так слишком часто бывало, и все еще бывает. Однако и ученость или рассудочность не есть действительное знание.

Для недоверия были поводы и основания. В том последний источник этого недоверия, что богословие переставало выражать и свидетельствовать веру Церкви. И с основанием могло казаться блуждающим. В этом основной парадокс русского религиозного существования. В глубинах и тайниках церковного опыта вера соблюдается нераздельной. В тайном богомыслии, в молитвенном правиле, в духовном подвиге русская душа сохраняет древний и строгий отеческий стиль, живет всей нетронутой и нераздельной полнотой соборности. Но мысль оторвалась, слишком часто отрывалась от глубин, и слишком поздно впервые вернулась к себе, в сознании этой роковой своей беспочвенности.

«Обскурантизм» был диалектическим предостережением об этой беспочвенности. И преодолеть его сможет только творческая богословская мысль, когда она вернется к церковным глубинам и высветит их изнутри. Когда ум заключится в сердце, и сердце прозреет в умном созерцании. Это и будет вхождением в разум истины.

3. Кризис русского византизма в XVI веке был с тем вместе и выпадением русской мысли из патристической традиции. В духовном опыте перерыва не было, и со стороны русское благочестие кажется даже архаическим. Но в богословии отеческий стиль и метод был потерян. И отеческие творения превращались в мертвый исторический документ.

Мало знать отеческие тексты и уметь из отцов подобрать нужные справки или доказательства. Нужно владеть отече-

ским богословием изнутри. Интуиция вряд ли не важнее эрудиции, только она воскрешает и оживляет старинные тексты, обращает их в свидетельство. И только изнутри можно распознать и разграничить, что в учении отцов есть кафолическое «свидетельство», и что было только частным их богословским мнением, домыслом, толкованием, догадкой. «Отцы – учителя наши, но не духовники и не казуисты», – остроумно заметил однажды Ньюмен – *The Fathers are our texchers, but not our confessors or casuists; they are the prophets of great things, not the Spiritual directors of individuals (Essays, II, 371).*

Восстановление патристического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь «реставрации», и не о простом повторении, и не о возвращении назад. «К отцам», во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты. *Unde ardet, inde lucet!* Вполне следовать отцам можно только в творчестве, не в подражании.

Есть два типа самочувствия и самосознания, – и н д и в и д у а л и з м и к а ф о л и ч е с к о с т ь . И «кафолическое сознание» не есть коллективное сознание, или некое «сознание вообще», – «я» не снимается и не растворяется в «мы», и не становится только пассивным медиумом родового сознания. Напротив, личное сознание исполняется в кафолическом преображении, выходит из самозамкнутости и отчужденности, вбирает в себя полноту чужих индивидуальностей, – как удачно говорил кн. С. Н. Трубецкой, «держит внутри себя собор со всеми». И потому получает способность и силу воспринимать и выражать сознание и жизнь целого. Только в соборности Церкви такое «кафолическое преображение» сознания действительно возможно. И тех, кто в меру своего смирения перед Истиной получает дар выражать это кафолическое самосознание Церкви, мы называем «отцами и учителями», ибо слышим от них не только их личное мнение или признание, но именно

свидетельство Церкви. Ибо говорят они из ее католической полноты и глубины. Они богословствуют в элементе соборности. И вот этому прежде всего и нужно вновь научиться. В аскетическом искусстве и самособирании богослов должен научиться находить самого себя всегда в Церкви. *Cor nostrum sit semper in Ecclesia!* Нужно возрасти до католического уровня, перерасти свою субъективную узость, выйти из своего особого закоулка. Иначе сказать, – *в р а с т и в Ц е р к о в ь*, – и жить в этой таинственной, сверхвременной и целостной традиции, совмещающей в себе всю полноту откровений и прозрений. В этом, и только в этом, залог творческой производительности, не в притязательном утверждении пророческой свободы. Нужно заботиться не столько о свободе, сколько об истине. И только истина освобождает. Только в опасном самообмане может показаться, что «мысль беспочвенная и раскольничья всегда бывает более свободной». Свобода не в беспочвенности и не в почвенности, но в истине и в истинности жизни, в озаренности от Духа. И только Церковь обладает силой и мощью действительного и католического синтеза. В этом ее учительная власть, *potestas magisterii*, дар и помазание непогрешимости.

Познающее сознание должно раздвинуться, должно вместить в себя и всю полноту прошедшего, совместить всю непрерывность постигающего роста. Богословское сознание должно стать сознанием историческим, и только в меру своей историчности может быть католическим. Нечувствие истории приводит всегда к сектантской сухости или к школьному доктринерству. Историческая чуткость есть неременное требование от богослова. Это неременное условие церковности. Человек, к истории не чуткий, вряд ли может быть добрым христианином. Совсем не случайно в Реформации распад церковности связан был с мистическим ослеплением к истории. Правда, именно протестанты в полемике с Римом о «новшествах» создали «историю Церкви» как особую дисциплину, и впоследствии тоже больше других исповеданий сделали в церковно-исторической науке.

Но для них сам феномен церковной истории не имел уже религиозной значимости и силы, — это всегда история упадка (чтобы доказать это, они и занимаются историей), а искомым остается «первохристианство», что было перед историей. В этом и вся острота современного богословского т. наз. «модернизма». Это своего рода историческое неверие, неверие в историю, отпрыск исторического позитивизма и гуманизма. И начинает казаться, что христианская истина недоказуема из истории, и может утверждаться только «верой». История знает только Иисуса из Назарета, и только вера исповедует в нем Христа.

Этот исторический скептицизм преодолевается в Церкви, в соборности церковного опыта, в котором раскрываются большие глубины исторического бытия, глубже той поверхности, по которой блуждает и скользит взор гуманиста. И церковь узнает и утверждает догматические события как факты истории. Богочеловечество есть факт истории, не только постулат веры.

В Церкви история должна быть для богослова реальной перспективой. Богословствовать в Церкви значит богословствовать в историческом элементе. Ибо церковность есть Предание.

Богослов должен для себя открыть и пережить историю Церкви как «богочеловеческий процесс», вхождение из времени в благодатную вечность, становление и созидание Тела Христова. Только в истории и можно ощутить подлинный ритм церковности, распознать этот рост Таинственного Тела. Только в истории можно до конца убедиться в мистической реальности Церкви и освободиться от соблазна сушить христианство в отвлеченную доктрину или в мораль. Христианство все в истории, и все об истории. И не только открытие в истории, но и призыв к истории, к историческому действию и творчеству. Все в Церкви динамично, все в действии и движении, от Пятидесятницы до Великого дня. И это движение не есть уход от прошлого. Напротив, скорее есть некое непрерывное плодоношение прошлого. Предание живет и оживает в творчестве.

И основная категория истории есть исполнение или с бы т и е. Только в исторической перспективе самое богословствование может быть оправдано, как церковное и творческое задание. Историческая чуткость русской мысли и пройденный ею искус исторических размышлений и переживаний – это лучший залог ожидаемого богословского обновления. Конечно, этот путь церковно-исторических воспоминаний был пройден слишком быстро и бегло, и только в элементе созерцания. И нельзя сказать, чтобы русское богословие в своем творческом развитии достаточно полно и чутко пережило даже патристику и византизм. И это все еще только задача. **Русская богословская мысль должна еще пройти самую строгую школу христианского эллинизма.**

Эллинизм в Церкви как бы увековечен, введен в самую ткань церковности как вечная категория христианского существования. Конечно, речь идет не об этническом эллинизме, и не о современной Элладе или Леванте⁴, не об этом запоздалом и вовсе неоправданном греческом «филетизме». Имеется в виду «х р и с т и а н с к а я а н т и ч н о с т ь», эллинизм догматики, эллинизм литургии, эллинизм иконы. В литургии по восточному обряду раз навсегда закреплен этот эллинистический стиль «мистерияльного благочестия», – так что, в известном смысле, и нельзя войти в ритм литургического тайнодействия, без некоторой мистической реэллинизации. И вряд ли найдется в Церкви безумец, который бы решился деэллинизировать литургию и перелгать ее в более «современный» склад. Самое крепкое в русской церковной культуре есть русская икона – не потому ли, что именно в иконописи эллинистический опыт был русскими мастерами духовно пережит и претворен в подлинной творческой интимности!

Так и вообще, «эллинизм» в Церкви не есть только исторический и преходящий этап. И когда богослову начинает казаться, что «греческие категории» устарели, это свидетельствует только о его собственном выпадении из ритма соборности. Кафолическим богословием может быть только в эллинизме.

Эллинизм двусмыслен, и в античном духе сильнее была скорее противохристианская стихия. И до сих пор в эллинизм очень многие отступают именно для сопротивления и борьбы с христианством (достаточно одного имени Ницше). Но эллинизм был воцерковлен. В этом исторический смысл патристики. И это «воцерковление эллинизма» в свое время было его суровым рассечением. И критерием этого рассечения было евангельское благовестие, исторический образ Воплощенного Слова. Христианский, преображенный эллинизм насквозь историчен. Отеческое богословие есть всегда «богословие фактов», возвращает нас к событиям, к событиям священной истории.

И все соблазны «острой эллинизации» христианства, не раз повторявшиеся в истории, не могут ослабить значимость того основного факта, что христианское благовестие и богословие от начала были изречены и закреплены именно в эллинских категориях. Патристика, – соборность, – историзм, – эллинизм, – все это сопряженные аспекты единого и неразложимого задания. Против такого «эллинистического параграфа» в особенности можно ожидать и предвидеть возражения. Они и были уже не раз заявлены, и при том с очень разных сторон. Достаточно известна попытка А. Ричля и его школы вычистить из христианского учения все эллинские мотивы, и вернуться к чистой «библейской» основе. В последовательном развитии это приводит к разложению всего христианства в гуманитарную мораль, и тем опровергается. Возврат к Библии оказывается мнимым. И столь же недостаточным окажется всякое истолкование христианского Откровения в одних только «семитических» категориях, «закона» или «пророчества». В последнее время это многих привлекает, и всего характернее сказывается в современном «диалектическом богословии», в школе К. Барта⁵, Э. Бруннера⁶ и др. Это именно истолкование Нового Завета в категориях Ветхого, в элементе пророчества, без подлинного исполнения, точно пророчества еще не сбылись. История обесценивается, и ударение переносится на последний суд. Это суживает полноту Откро-

венной истины. Пророчество Библии подлинное исполнение находит именно в христианском эллинизме. *Vetus Testamentum in Novo patet. И Новый Завет, Церковь Нового Завета* совключает иудеев и эллинов в единстве новой жизни. Категории священного гебраизма утрачивают самостоятельное значение. И всякая попытка их высвободить или выделить из целостного христианского синтеза ведет к рецидиву иудаизма. «Гебраизм» в своей правде уже включен в сам эллинистический синтез. Воцерковлен был эллинизм именно через библейскую прививку. И даже исторически противопоставление «семитизма» и «эллинизма» не может быть оправдано.

В период увлечения немецким идеализмом у многих возникла мысль переложить заново всю догматику и сами догматы с устаревшего эллинистического языка на более понятный и близкий язык новейшего идеализма, в ключ Гегеля, или Шеллинга, или Баадера, или кого еще другого (это приходило в голову даже Хомякову). Эти попытки продолжаются и теперь. Может ли человек «Фаустовской культуры» удовлетворяться статическим шифром устарелого эллинизма? Не расплавились ли все эти старинные и отсталые слова? Не стала ли сама душа совсем иной, и не потеряна ли уже впечатлительность к этим «роковым и фатальным образом несовременным» словам и символам?

Здесь сразу же приходится спросить, почему же стали эти символы и категории так «несовременны»? Не потому ли, скорее всего, что «современность» не помнит родства, не способна совключить в себя свое же прошлое, от которого она оторвалась и отщепилась? Ведь, во всяком случае, «современная философия и психология» сама подлежит предварительной проверке и оправданию из глубин церковного опыта. Гегелианский или кантианский строй мысли с этим опытом никак не соизмерим. И, в самом деле, стоит ли мерить Церковную полноту Кантианским мерилom, или перемеривать ее по Лютце, или по Бергсону, даже и по Шеллингу. В самом замысле есть что-то трагикомическое.

Нет, не переводить догматические формулы с устаревшего на современный язык следовало бы, но именно вернуть -

ся творчески к этому «старому» опыту, вновь его сопережить и совключить свое мышление в непрерывную ткань соборной полноты. Все прежние опыты подобной «передачи» или переложения неизменно оказывались только «предательством», — то есть, перетолкованием в терминах заведомо неадекватных. Всегда бывали они поражены неисцельным партикуляризмом⁸. Всегда выходили не столько современными, сколько злободневными.

Выход из «христианского эллинизма» практически означает совсем не продвижение «вперед», но именно «назад», к безысходным тупикам и апориям того непретворенного эллинизма, пробитым только в его патристическом воцерковлении. Сам немецкий идеализм был, в большой мере, только рецидивом дохристианского эллинизма. Кто не хочет оставаться с Отцами, боится отстать в «патристической схоластике», в напрасном старании, с веком наравне, прорваться куда-то «вперед», роковым образом самой логикой вещей отбрасывается назад, и оказывается с Платоном и Аристотелем, с Платином и Филоном, — то есть, во всяком случае, до Христа.

Запоздалый и напрасный возврат из Иерусалима в Афины.

Есть против «эллинистического параграфа» возражения и с противоположной стороны, — не от западной философии, но от русского народного духа. Не следует ли переложить Православие в славянский ключ, в стиль этой вновь для Христа приобретенной «славянской души»?

У меньших славянофилов нередко встречаем подобные проекты (напр., у Ореста Миллера)⁹, позже у некоторых народников. «Греческое» подозревается в интеллектуализме и потому объявляется излишним и несоответственным запросам русского сердца.

«Наш народ недаром усваивал христианство не по Евангелию, а по Прологу, просвещался не проповедями, а богослужением, не богословием, а поклонением и лобызанием святынь».

С наибольшей откровенностью и прямоотой вопрос о «греческой традиции» или влиянии ставил в недавнее время М. М. Тареев. И вполне последовательно свое отречение от всякого

эллинизма Тареев распространяет и на святоотеческую традицию. Святоотеческое учение есть «сплошной гностицизм», казалось Тарееву. И нужно прокладывать свой особый и самобытный путь для русского богословия, в обход этого «византийского гностицизма». Нужно создать духовную «философию сердца». И она если и не заменит, то заслонит догматическое богословие, это типическое создание греческого интеллектуализма. Против греческого гнета, против этого «византийского ига» Тареев декламировал с каким-то надрывом. «Греческий гностицизм сковывал русскую религиозную мысль, душил наше богословское творчество, не давал взойти нашей собственной философии сердца, сушил ее корни, сжигал ее ростки».

Тареев, собственно говоря, только подводит кажущееся обоснование под тот тихий и очень распространенный тип русского обскурантизма, когда именно в «теплом благочестии» или в «философии сердца» ищут тихой пристани от всяких умственных тревог. Удивляет эта наивная готовность к самовыключению из христианской истории и преемства, эта наивность и нечувствие не помнящих родства.

Нет, не от греческого засилия страдала и пострадала русская богословская мысль, но именно от неосторожного и небрежного перерыва эллинистических и византийских преданий и связей. Это выпадение из преемства надолго заворожило и обесплодило русскую душу. Ибо невозможно творчество вне живых преданий. И теперь отказ от «греческого наследства» может означать только церковное самоубийство.

4. В порядке подражательном русское богословие перешло все главные этапы западной религиозной мысли нового времени. Тридентское богословие, Барокко, протестантская схоластика и ортодоксия, пиетизм и масонство, немецкий идеализм и романтика, социально-христианское брожение времен после Революции, разложение Гегелевой школы, новая критическая и историческая наука, Тюбингенская школа и ричлианство, новая романтика и символизм – все эти впечатления так или иначе в свой черед вошли в русский культурный опыт.

Однако зависимость и подражание – это еще не было действительной встречей с Западом. Вправду встречаются только в свободе и в равенстве любви. И нужно не только повторять готовые западные ответы, но распознать и сопережить именно западные вопросы, войти и вжиться во всю эту драматическую и сложную проблематику западной религиозной мысли, духовно проследить и протолковать весь этот очень трудный и очень запутанный западный путь со времен Разделения. Войти внутрь творимой жизни можно только через ее проблематику, и ее нужно восчувствовать и пережить именно во всей ее проблематичности, вопросительности, тревожности.

Свою независимость от западных влияний православное богословие сможет восстановить только через духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям. Но вернуться к отцам не значит выйти из современности, выйти из истории, отступить с поля сражений. Отечественый опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать, – из этого опыта исходить в жизнь. И независимость от инославного Запада не должна вырождаться в отчуждение от него. Именно разрыв с Западом и не дает действительного освобождения. Православная мысль должна почувствовать и протерпеть западные трудности и соблазны, она не смеет их обходить или замалчивать для себя самой. Нужно творчески продумать и претворить весь этот опыт западных искушений и падений, понести всю эту «европейскую тоску» (как говорил Достоевский) за эти долгие века творческой истории. Только такое сострадающее сопереживание есть надежный путь к воссоединению распавшегося христианского мира, к приобретению и возвращению ушедших братий. И нужно не только опровергать или отвергать западные решения и погрешности, нужно их преодолеть и превзойти в новом творческом действии. Это будет и для самой православной мысли лучшим противоядием против тайных и нераспознанных отравлений. Православное богословие призвано отвечать на инославные вопросы из глубин своего кафолического и непрерывного опыта. И западному инославию противопоставить не столько даже обличение, сколько свидетельство, – истину Православия.

О смысле западного развития рассуждали у нас и спорили много. Для многих Европа действительно стала «второй родиной». Можно ли сказать, однако, что Запад у нас знали?! В привычных схемах западного процесса диалектической прямолинейности бывало обычно больше, чем подлинного видения. Образ Европы воображаемой или искомой слишком часто заслонял лик Европы действительной. Всего больше душа Запада открывалась через искусство, особенно со времени нового эстетического пробуждения, в конце прошлого века. Сердце встревожилось и стало более чутким. Эстетическое вчувствование, впрочем, никогда не вводит до последней глубины, скорее даже мешает почувствовать религиозную боль и тревогу во всей остроте. Эстетизм бывает обычно недостаточно проблематичен, слишком рано примиряется в недейственном созерцании.

Больше других и раньше других почувствовали Запад в его христианской тоске и тревоге славянофилы, еще Гоголь и Достоевский. Гораздо меньше чувствовал Запад в его внутренних невязках и противоречиях Влад. Соловьев. Он слишком занят был соображениями «христианской политики». В сущности, кроме унионального ультрамонтанства и немецкого идеализма Соловьев о Западе мало что знал (прибавить нужно разве только еще Фурье, Сведенборга и спиритов, из старинных мастеров Данте). Он слишком веровал в твердость Запада, и романтического голода, всей этой тоски западных душ христианских, болезнующих и скорбящих, не замечал, разве только в самые последние годы.

Схемы старших славянофилов были тоже очень сухи. Но у славянофилов было глубокое внутреннее отношение к самым интимным темам Запада. У них было и нечто большее, — сознание христианского сродства и ответственности, чувство и горечь братского сострадания, сознание или предчувствие православного призвания в Европе. У Соловьева речь идет скорее о русском национальном, не о православном призвании, — о теократической миссии Русского Царства.

Старшие славянофилы русские задачи выводили из европейских потребностей, из нерешенных или неразрешимых во-

просов другой половины единого христианского мира. В этом чувстве христианской ответственности великая правда и моральная сила раннего славянофильства.

Православие призывается во свидетельство.

Сейчас более чем когда христианский Запад стоит в раздвинувшихся перспективах, как живой вопрос, обращенный и к Православному миру. В этом весь смысл т. наз. «экуменического движения». И православное богословие призывается показать, что решить этот «экуменический вопрос» можно только в исполнении Церкви, в полноте кафолического предания, нетронутого и неприкосновенного, но обновляемого и всегда растущего. И снова вернуться можно только через «кризис». Путь христианского восстановления есть путь критический, не иронический. Старое «обличительное богословие» давно потеряло внутреннее отношение ко всякой действительности, — это была школьная дисциплина, и строилась она всегда по тем же западным «пособиям». Новым «обличительным богословием» должно стать историософическое истолкование западной религиозной трагедии. Но эту трагедию нужно именно перестрадать, пережить, как свою и родную, и показать ее возможный катарсис¹⁰ в полноте церковного опыта, в полноте отеческого Предания. И в новом, искомом православном синтезе вековой опыт католического Запада должен быть учтен и осмыслен с большим вниманием и участием, чем то было принято в нашем богословии до сих пор.

Это не означает заимствования и принятия римских доктрин, не означает подражательного «романизма». Но в великих системах «высокой Схоластики», и в опыте католических мистиков, и в богословском опыте позднейшего католицизма, во всяком случае, православный мыслитель найдет более адекватный источник творческого возбуждения, чем в философии немецкого идеализма, в протестантской критической науке прошлого и текущего столетий, и даже в «диалектическом богословии» наших дней.

Творческое возрождение Православного мира есть необходимое условие для решения «экуменического вопроса».

Во встрече с Западом есть и другая сторона. В Средние века возникла и сложилась на Западе очень напряженная и сложная богословская традиция, традиция богословской науки и культуры, исканий, действий, споров. Эта традиция не распалась вполне и во время самых ожесточенных конфессиональных споров и пререканий в эпоху Реформации. Даже с появлением свободомыслия или вольнодумства ученая солидарность не была потеряна до конца. В известном смысле и до сих пор западная богословская наука остается единой, соединяется каким-то чувством взаимной ответственности за немочь и ошибки другого. Русское богословие, как наука и предмет преподавания, родилось именно от этой же традиции. И не в том задача, чтобы выйти из нее, но чтобы в ней участвовать свободно, ответственно, сознательно, открыто. Православный богослов не должен и не смеет выступать из этого вселенского круговорота богословских исканий. И так случилось, что с падением Византии богословствовал один только Запад. Богословие есть по существу кафолическая задача, но решалась она только в расколе. Это есть основной парадокс в истории христианской культуры. Запад богословствует, когда Восток молчит, — или, что всего хуже, необдуманно и с опозданием повторяет западные зады. Православный богослов и до сих пор слишком зависит в своей собственной созидательной работе от западной поддержки. Свои первоисточники он получает именно из западных рук, читает отцов и соборные деяния в западных и часто примерных изданиях, и в западной школе учится методам и технике обращения с собранным материалом. И прошлое нашей Церкви мы знаем всего больше благодаря подвигу многих поколений западных исследователей и ученых. Это касается и собирания, и толкования фактов. Важна уже сама эта постоянная обращенность западного сознания к церковно-исторической действительности, эта встревоженность исторической совести, эта неотступная и настойчивая задумчивость над христианскими первоисточни-

ками. Западная мысль всегда живет и в этом прошлом, такой напряженностью исторических припоминаний точно возмещая болезненные изъяны своей мистической памяти. В этот мир православный богослов тоже должен принести свое свидетельство, свидетельство от внутренней памяти Церкви, чтобы сомкнуть его с историческим разысканием.

Только эта внутренняя память Церкви оживляет вполне молчаливые свидетельства текстов.

5. Историк не призван пророчествовать. Но понимать ритм и смысл творимых событий он должен. И бывает, пророчествуют события. Тогда в их сплетении нужно распознать свое призвание.

Не стоит спорить, некий новый эон¹¹ с каких-то недавних пор уже начался в истории христианского мира. Этот эон можно было бы назвать апокалиптическим. Это не значит дерзко угадывать неведомые и запретные сроки. Однако апокалиптическая тема слишком очевидно просвечивает во всем современном развитии событий. Впервые, кажется, в истории с такой откровенностью подымается богоборческий и безбожный бунт, и с таким размахом и захватом. Вся Россия воспитывается в таком богоборческом возбуждении и обречении. Весь народ вовлекается в этот прелестный и отвратительный искус, поколение за поколением. В мире нет больше ничего «нейтрального», уже нет больше простых, обыденных вещей или вопросов, — все стало спорным, двояким и двоящимся, все уже приходится оспаривать у Антихриста. Ибо он на все притязает, на все торопится наложить свою печать. Все становится под знак выбора, — вера и ли неверие, — это «и ли» становится обжигающим. «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12:30).

В революции открылась жесткая и жуткая правда о русской душе, открылась вся эта бездна неверности и давнего отпадения, и одержимости, и порчи. Отравлена, и взбудоражена, и надорвана русская душа. И эту душу, одержимую и

зачарованную, растревоженную злым сомнением и обманом, исцелить и укрепить можно только в последнем напряжении огласительного подвига, светом Христова разума, словом искренности и правды, словом Духа и силы. Наступает, и уже наступило, время открытого спора и тяжбы о душах человеческих. Наступает время, когда воистину каждый вопрос знания и жизни должен иметь и получать христианский ответ, должен быть включен в синтетическую ткань и полноту исповедания. Наступает время, когда богословие перестает быть личным или «частным делом», которым каждый волен заниматься или не заниматься, в зависимости от своей одаренности, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то «общим делом», становится всеобщим и кафолическим призванием. И всем подобает облечься в некое духовное всеоружие. Наступает время, и уже наступило, когда богословское молчание, или замешательство, сбивчивость или нечленораздельность в свидетельстве становится равнозначным измене и бегству от врага. Молчанием соблазнить можно не меньше, чем торопливым и нечетким ответом. И еще больше можно самому своим молчанием соблазниться и отравиться. Впасть в укрывательство, точно вера есть «вещь, хрупкая и не совсем надежная».

Вновь открывается богословская эпоха. Наше время вновь призвано к богословию.

Такое утверждение многим покажется слишком смелым, преувеличенным и односторонним.

Не стоит ли современность скорее под знаком «социального христианства», еще со времен Ламенне и Мориса, если и не вести счет уже от «Нового христианства» самого Сен-Симона? И, кажется, в наш тревожный век не призвано ли христианство скорее именно к «социальной работе», к строительству Нового Града?

Уместно ли сейчас отводить религиозное сознание снова к умственным проблемам богословия, от этой действенной «социальной темы», поставленной необратимым развитием событий на первое место?

В особенности неуместным многим это кажется именно в русских условиях. Не стоит ли русская современность скорее под знаком действия, чем под знаком созерцания? И позволительно ли расслаблять этот боевой «активизм» призывом к раздумью и собиранию души? Многим богословствование кажется сейчас почти предательством и бегством.

В этих возражениях или недоумениях есть роковая близорукость.

Отвлекаться от социального вопроса, конечно, не время. «Багровая звезда» социализма действительно загорелась в исторических небесах. И, однако, не есть ли и сам «социальный вопрос», прежде всего, вопрос духовный, вопрос совести и вопрос мудрости?! И социальная революция не есть ли, прежде всего, некая душевная и мутная волна?! Русская революция не была ли духовной катастрофой, обвалом в душах, восстанием и прорывом страстей, — не из духовного ли корнесловия приходится ее объяснять, прежде всего? И тайна будущей России не столько в ее социальном или техническом строе, но в том новом человеке, которого стараются теперь там вырастить, создать и воспитать, без Бога, без веры и без любви. И не поставлен ли необратимым развитием событий именно вопрос о самой вере на первую очередь, в последней и подлинно апокалиптической резкости и откровенности?! Не встает ли сейчас с несравненной остротой вся эта интимная проблематика безверия и разочарования, прельщения и богоборчества?

«Не плоть, но дух растлился в наши дни, — и человек отчаянно тоскует».

Именно потому, что мы уже вовлечены в эту апокалиптическую борьбу, мы и призываемся к богословию. Прилипчивому и обволакивающему безбожному и богоборческому воззрению приходится с особенным и напряженным вниманием противопоставлять твердое и ответственное исповедание Христовой истины. Нет и не может быть «нейтральной» науки о Христе и христианстве, уже равнодушие или воздержание не нейтрально. И «неверующая наука», конечно, никак не «нейтральна». Это своего рода «противобогословие». Здесь слишком много стра-

стей и страстности, слепой и туманной, часто темной и злобной. Есть и тоска, бывают даны и неожиданные прозрения, хотя бы и от обратного. И снова не только судить, но целить призвано здесь богословие. В этот мир сомнений, обманов, самообманов нужно войти, — чтобы ответить и на сомнения, и на укоры. Но входить в этот поколебленный мир подобает с крестным знамением в сердце и с Иисусовой молитвой, творимой в уме. Ибо это мир мистических головокружений, где все двойится, где все дробится в какой-то игре зеркальных отражений или разложений. Богослов призывается свидетельствовать и в этом мире. Отчасти повторяется обстановка первых веков, когда Семя сеялось и прорастало в непретворенной земле, которую этот посев впервые и освящал. Тогда благовестникам приходилось говорить чаще всего именно к не преображенному сердцу, к темной и грешной совести тех «языков», к которым они были посланы, сидящим во тьме и сени смертной. Безбожный и «неверующий» мир современности не есть ли, в известном смысле, именно этот дохристианский мир, обновившийся во всем пестром сплетении мниморелигиозных, скептических или богоборческих настроений?! И перед лицом этого мира богословие тем более должно вновь стать свидетельством. Богословская система не может быть только плодом учености, родиться из философского раздумья. Нужен и молитвенный опыт, духовная собранность, пастырская тревога. В богословии должно слышаться благовестие, «керигма».

Богослов должен говорить к живым людям, к живому сердцу, должен говорить в элементе сердечного внимания и любви, в элементе прямой ответственности за душу брата своего, особенно — темного брата. В познании вообще есть и должен быть даже не диалектический, но именно диалогический момент. Познающий свидетельствует перед сопознающими об истине, их призывает перед истиной склониться и смириться, — потому должен и сам смириться. От богослова смирение требуется в особенности.

Встающих сейчас задач строительства душ и совести человеческой нельзя разрешить в порядке повседневного па-

стырства и педагогики, и нельзя отложить или отстранить. Нужно ответить целостной системой мысли, ответить богословским исповеданием.

Нужно пережить и перестрадать всю эту проблематику безверного и не ищущего духа, всю проблематику вольного заблуждения и невольного неведения.

Настало время, когда уклончивость от богословского знания и ведения становится смертным грехом, стигматом¹² самодовольства и не любви, стигматом малодушия и лукавства. Опрошенство оказывается бесовским наваждением, и недоверие к ищущему разуму обличается как бесовское страхование. «Тамо убо яшася страха, идеже не бе страх».

И здесь уместно припомнить и повторить пронзительные слова Филарета Московского, сказанные много лет тому назад, тоже в обстановке страхований и уклончивости.

«То правда, что не всем предназначен дар и долг учительства, и Церковь не многих удостоила имени Богословов. Однако же никому не позволено в христианстве быть вовсе не ученым, и оставаться невеждою. Сам Господь не нарек ли Себя учителем, и Своих последователей учениками? Прежде нежели христиане начали называться христианами, они все до одного назывались учениками. Неужели это праздные имена, ничего не значащие? И зачем послал Господь в мир Апостолов? – прежде всего учить все народы: шедше научите вся языки. Если ты не хочешь учить и вразумлять себя в христианстве, то ты не ученик и не последователь Христа, – не для тебя посланы Апостолы, – ты не то, чем были все христиане с самого начала христианства; – я не знаю, что ты такое, и что с тобою будет» (Слова и Речи, т. IV, 1882, стр. 151–152, – слово сказано в 1841 году, на день святителя Алексия).

6. Под знаком долженствования будущее нам открывается вернее и глубже, чем под знаком ожиданий или предчувствий.

Будущее есть не только нечто взыскиваемое и чаемое, но и нечто творимое. Призвание вдохновляет нас именно ответственностью долга. И, неожиданным образом, именно в послушании есть творческая сила, есть рождающая мощь. Своеволие же есть начало расточающее.

Молитвенное воцерковление, – апокалиптическая верность, – возвращение к отцам, – свободная встреча с Западом, – из таких и подобных мотивов и элементов складывается творческий постулат русского богословия в обстановке современности. И это есть также завет прошлого, – наша ответственность за прошлое, наше обязательство перед ним.

Ошибки и неудачи прошлого не должны смущать. Исторический путь еще не пройден, история Церкви еще не кончилась. Не замкнулся еще и русский путь. Путь открыт, хотя и труден. Суровый исторический приговор должен перерождаться в творческий призыв, незавершенное совершить. «И многими скорбями подобает в Царствие Божие внити». Православие есть не только Предание, но и задача, – нет, не искомое, но данное, но сразу и заданное, живая закваска, растущее семя, наш долг и призвание. Русский путь надолго раздвоен. Есть таинственный путь подвига для оставшихся, путь тайного и молчаливого подвига в стяжании Духа. И есть свой путь для ушедших. Ибо оставлена нам свобода и власть духовного действия, свидетельства и благовестия. Тем самым и налагается подвиг свидетельствовать, творить и созидать. Только в таком подвиге и будет оправдано прошлое, полное предчувствий и предварений, при всей своей немочи и ошибках. Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ И ССЫЛКИ

В общих трудах по истории Русской Церкви говорится всегда и о «состоянии духовного просвещения» в различные эпохи: в особенности у м. Макария и у Голубинского и в учебниках Знаменского или Доброклонского. Для древнего периода много материала собрано историками литературы. Из новых книг следует назвать курс М. Н. Сперанского (3-е изд., 1921, два тома), А. С. Архангельского, Литература Моск. Госуд. Каз., 1913; из прежних книги И. Я. Порфирьева (Каз., 1870; 4-е изд., 1886), А. Н. Пыпина (т. I–IV, 1898–1903) и даже С. П. Шевырева (I–IV, 1858–1860). Ср. соответственные главы в «Истории» С. М. Соловьева и у П. Н. Милокова, в его «Очерках по истории русской культуры». Для нового времени см. обзор Н. Н. Глубоковского, Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928 (сокращение более пространного трактата, составленного в 1917-м году для Р. Академии Наук). Остается все еще не замененным словарь преосвящ. Филарета (Гумилевского). Обзор русской духовной литературы, 1 и 2. Харьков, 1859; 3-е изд. СПб., 1884; ср. и м. Евгения (Болховитинова). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской Церкви, 1818; 2-е изд., исправл. и умноженное, 1827, два тома.

Кризис русского византизма

1.

Ср. у **Голубинского**. I, гл. IV. Просвещение, с. 701 сл. Раздел I этой главы так и надписан: «Неудавшаяся попытка

Владимира ввести у нас просвещение и наше действительное просвещение— грамотность». Голубинский выражается вполне решительно: «Несомненно, что просвещение было вводится к нам Владимиром, но оно у нас не принялось и не привилось, и весьма скоро от нас исчезло» (с. 709). Причиной того была русская неспособность, отсутствие самой воли к просвещению: «Не имели никакого нравственного стимула» к просвещению (718). «Не сознавая себя причастными к исторической обязанности быть просвещенными, сполна возлагая эту обязанность на тех, которые без нас представляли собою просвещенный Восток, т. е. на греков, мы и не позаботились о просвещении и нашли возможным прожить и без него» (719). **«Грамотность, а не просвещение, — в этих словах вся наша история огромного периода, обнимающего время от Владимира до Петра Великого»** (720). Такая же схема у **Щапова**, только он ссылается не на русскую «неспособность» или нежелание учиться и не на отсутствие организованных школ, как Голубинский, а на общие социально-географические условия русского исторического развития. «Вследствие этого до Петра В. в России не было никакого высшего интеллектуального развития, не было и зачатков научной теоретической мысли». **А. П. Щапов**. Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России (1867). Сочинения, изд. Пирожкова, II, 494. Отсутствие хронологии во всей допетровской литературе настойчиво утверждал **А. Н. Пыпин**. Т. I (1902), пред. IV–VI, с. 98, 250–251. См. еще **В. Н. Иконников**, О историческом значении Византии в русской истории. К., 1869 (рец. **Ключевского**. Пр. Об., 1869 и в «Отзывах и Ответах», 1918); **В. О. Ключевский**, Псковские споры. Пр. Об., 1872 и «Опыты и исследования», 1912; **Ф. А. Терновский**. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение к Древней Руси. К., 1875–76, два выпуска.

2.

Поучения против языческих пережитков и суеверий собраны у **А. И. Пономарева**. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 3, 1897 (вводная статья

П. В. Владимирова); ср. **Е. В. Аничков**. Язычество и Древняя Русь, 1914; **Н. Гальковский**. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси, тексты и исследование, 1913 и 1916. Основным изданием славянских апокрифов до сих пор остается **Тихонравова** Памятники отреченной русской литературы, 1 и 2, 1863 (часть неоконченного 3-го тома в «Сборнике отд. р. яз. и слов. И. А. Н». Т. 58, 1895); **И. Я. Порфирьев**. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, 1872 и 1877; Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, 1890; **М. Н. Сперанский**. Славянские апокрифич. евангелия, 1895; **А. И. Яцимирский**. Библиографический указатель апокрифов в южно-слав. и русской письменности, вып. I, Апокрифы ветхозаветные, 1921; **Йор. Иванов**. Богомилски книги и легенди, 1925. Особого внимания заслуживают работы **А. Н. Веселовского** об апокрифах и духовных стихах; см. напр., его известную статью. Калики переходные и богомилские странники. В. Е., 1875, апр. Много материала и у **Ф. И. Буслаева**. Исторические очерки р. народной словесности и искусства, 1–2, 1861; нов. изд., 1914.

3.

Н. К. Никольский, О древнерусском христианстве. Р. М., 1913, июнь; **М. Д. Приселков**. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв., 1913 (ср. рец. **А. А. Шахматова**. Заметки к древнейшей истории русской церковной жизни. Научн. Ист. Журнал, 1914, 4); Борьба двух мировоззрений, «Россия и Запад». Историч. сборн., 1923; **Г. Г. Шпет**. Очерк развития р. философии, 1, 1922; **Г. П. Федотов**. Трагедия интеллигенции. «Версты», II, 1928; **B. Leib**. Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI-e siècle, 1924; **М. Э. Шайтан**. Германия и Киев в XI в. Летопись Археогр. Ком. за 1926, вып. I (34); 1927. **Н. В. Волков**. Статистические сведения о сохранившихся древнер. книгах XI–XIV вв. и их указатель. Памятники О. Л. Др. П., 123, 1897; **Н. К. Никольский**. Ближайшие задачи изучения древнер. книжности. Памятники, 147, 1902; **А. И. Соболевский**. Несколько мыслей о древнер. литерату-

ре, II. Древнер. книги и Церковь. Изв. 1903.11; **В. Н. Перетц.** Описи монастырских библиотек XVII века и спорные вопросы истории древнер. Литературы. *Slavia*, III, 1921; **А. Д. Седельников.** Несколько проблем по изучению древнер. литературы. Методологические наблюдения. *Slavia*, VIII, 1929–1930. **В. М. Истрин.** Очерк истории древнер. литературы домосковского периода (11–13 вв.). Пгр., 1932; **Н. К. Никольский.** Материалы для повременного списка р. писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906; **А. С. Архангельский.** Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. ЖНМПр. 1888, июль и авг.; **Еп. Антоний (Вадковский).** Из истории христианской проповеди, 2-е изд., 1895; **Н. К. Никольский.** Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры, в. 1. Лгр., 1930; ср. **В. М. Истрин** в *Byzantino-Slavica*, IV, 1932. «Слово» Илариона издано было впервые **А. В. Горским.** Приб. II, 1844; переиздано в «Памятниках» Пономарева, в. 1; ср. исследование **И. Н. Жданова** (1872), в его «Сочинениях». Т. I. Проповеди Кирилла Туровского впервые изданы **К. Калайдовичем.** Памятники Российской Словесности XII в. М., 1821; переизданы у **Пономарева**, в. 2. Ср. работу **М. И. Сухомлинова** в «Рукописи гр. А. С. Уварова». Т. 2, 1858, и в его «Исследованиях», 2-е изд., 1908; Ср. **В. Виноградов.** О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского. Сборник статей в память, 100-летия М. Д. А., 1915; **Его же.** Уставные Чтения, 1–3, 1914–1916. О Клименте Смолятиче см. **Хр. Лопарев.** Послание м. Климента пресвитеру Фоме. Пам. Др. Письм. 90, 1892; **Н. К. Никольский.** О литературных трудах м. Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892; ср. у Голубинского, I, 2 (во 2-м изд.), 816–853. См. еще **Г. П. Федотов.** Житие и Терпение св. Авраамия Смоленского. Правосл. Мысль № 2, 1930.

4.

О литературе XIII века см. **Истрина.** Очерк, 1922, и **его же:** Исследования в области древнер. литературы, 1906. Об отражениях Татарского нашествия ср. у **Н. Сребрянского.** Древ-

нер. княжеские жития, 1915. О Печерском Патерике см. исследование **Д. И. Абрамовича**. 1902; под его же редакцией новое издание Патерика. Киев, 1931. К истории противоиудейской полемики ср. В. Адрианова. К литературной истории Толковой Палеи. Тр. К. Д. Акад. 1910 (обзор литературы). О «втором» югославянском влиянии см. у **Сперанского** в его курсе; **А. И. Соболевский**. Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV–XV вв. 1894; Образованность М. Руси XV–XVII вв. 1892; Переводная литература М. Руси, 2-е изд., 1903; **А. В. Горский**. О сношениях р. Церкви со святогорскими обителями, Приб. VI, 1848; Киприан, митр. Киевский и всея Руси, там же (статьи не подписаны); **И. Д. Мансветов**. М. Киприан в его литургической деятельности, 1882; **А. И. Яцимирский**. Григорий Цамвлак, 1904; **Г. А. Ильинский**. Значение Афона в истории славянской письменности. ЖМНП, 1909, ноябрь. Ср. **И. С. Некрасов**. Зарождение национальной литературы в Северной Руси, ч. 1, Од. 1870; Пахомий Серб, писатель XV в., Од. 1871; **свящ. В. Яблонский**. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908; ср. и у **Ключевского**. Древнерусские жития святых, как историч. источник, 1874. О церковно-политическом разрыве с Византией см. **Т. В. Барсов**. Константинопольский патриарх и его власть над Р. Церковью. СПб., 1878; **М. А. Дьяконов**. Власть Моск. государей, 1889; **В. Савва**. Московские цари и византийские василевсы. Харьк., 1901; **А. Я. Шпаков**. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Моск. госуд., ч. 1. К., 1903; **П. Соколов**. Русский архиерей из Византии. К., 1913. Послания ст. Филофея впервые в «Пр. Соб». 1861, 2, и 1863, 1 (ср. А. Ист. I, № 23); перепечатаны у **В. Н. Малинина**. Старец Елеазарова мон. Филофей и его послания. К., 1901; ср. **H. Schaefer**. Moskau, das Dritte Rom, Osteuropäische Studien, hsgg. v. O. Seminar der Hamburgschen Universität, H. 1929. О «браке царя в Ватикане», ср. **P. Pierlang**. La Russie et le Saint Siège, I, 1896; р. пер. 1912. О русских сказаниях о Флорентийском соборе см. **А. С. Попова**. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян, XI–XV. М., 1875, и особенно **А. С. Павлова**. Критические опыты по истории древнейшей греко-

слав. полемики против латинян. СПб., 1878 (разбор книги Попова); ср. статью **Ф. Делекторского** в ЖМНПр, 1895, июль, и **А. Д. Щербины**. Лит. история р. сказаний о Флор. Унии, Од. 1902; **А. Седельников**. Древняя киевская легенда об ап. Андрее, Slavia. III, 1924; Из области литературного общения в начале XV века. Кирилл Тверской и Епифаний Московский. Изв. XXI (1926). Об эсхатологической тревоге в XIV–XV вв. см. у **Тихонравова**. Сочинения. Т. I; **В. Сахаров**. Эсхатологические сочинения и сказания в древнер. письменности. Тула, 1872; **А. Павлов**. Земское (народное и общественное) направление р. духовной письменности в XVI в. Пр. Соб. 1863, 3 и 7; ср. работу **Истрина**. Откровение Мефодия Патарского. М., 1897.

5.

«Просветитель» преп. Иосифа Вол., в издании Каз. Д. А., 1857; 4-е изд., 1904; ср. **Н. И. Попов**. Иосифово сказание об ереси жидовствующих по спискам Вел. Миней. Изв. XXIII, 1913. Из обширной литературы о «жидовствующих» нужно указать немногое: **Сервицкий**. Опыт исследования о ереси новгородских еретиков. Пр. Об., 1862, 6–8; **Панов**. Ересь жидовствующих. ЖМНПр, 1877, февр.; **Никитский**. Очерк внутренней истории Церкви в Вел. Новгороде, 1879; Новые материалы о ереси жидовствующих. М., 1902; **В. Н. Перетц**. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и о их литературе. К. У. Изв. 1908, № 10. Ср. у **Соболевского**. Переводная литература; «Тайная Тайных» издана в Пам. др. письм., 133, 1899; «Псалтырь жидовствующих» в Чтениях 1907, «Аристотелевы врата», 1908; «Логика жидовствующих» издана Неверовым в К. У. Изв, 1909, № 8; ср. **П. К. Коковцев**. К вопросу о «Логике Авиасафа». ЖМНПр, 1915, 5. О Геннадии Новгородском исследование **П. Грандицкого**. Пр. Об., 1878, 9 и 1880, 8 и 12. Литургическая деятельность Геннадия обследована очень недостаточно; см. у **И. Д. Мансветова**. Церковный устав (Типикон). М., 1885, с. 304 сл.; ср. **В. Н. Бенешевич**. К истории переводной литературы в Новгороде к. XV стол. Сборник статей в честь А. И. Соболевского, 1928. О библейских работах см. у **И. Е. Евсеева**. Рукописное предание славянской

Библии. Христ. Чт., 1911; Очерки по истории слав. перевода Б., там же, 1912. 11 и 12; Геннадиевская Библия 1499-го года. Труды XI-го Арх. съезда, в Новгороде. Т. II, ч. 1, 1914. «Слово кратко» издано **А. Д. Григорьевым** в Чтен. 1902; ср. у **Вальденберга**. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 1916; **А. Седельников**. К изучению «Слова кратко» и деятельности доминиканца Вениамина. Изв. XXX, 1925; **Н. Попов**. Афанасиевский извод повести о Варлааме и Иосафате. Изв. XXXI, 1926; **А. Д. Седельников**. Очерки католического влияния в Новгороде в XV–XVI в. Доклады Акад. Н., 1929.

6.

К. Невоструев издал три древних жития преп. Иосифа Волоцкого, в «Чтениях О. Л. Дух. Просв», 1865; Послания Иосифа в Р. И. Б. Т. VI; Др. Р. Вивлиофика, XIV; Чтения 1847, 1. Срав. **свят. П Булгаков**. Преп. Иосиф Волоколамский. Ц. ист. иссл., 1865; **К. Хрущов**. О сочинениях Иосифа Санина, 1868; о ней отзыв **Невоструева** в Отчете о XII присуждении Увар. премий, 1869; **Ор. Миллер**. Вопрос о направлении Иосифа В. ЖМНПр, 1868, февр.; **В. Жмакин**. М. Даниил и его сочинения. М., 1881; разбор **Голубинского** в отчете о XII присуждении Увар. премий. «Устав скитского монашеского жития» преп. Нила С. впервые издан в М., 1820. «Предание учеником своим о жительстве скитском» издано Опт. Пустынью в 1849 и переиздавалось позже. Новое издание «Устава» (**Боровковой-Майковой**) в Памятниках Др. П., 179. Ср. **А. С. Правдин**. Преп. Нил С. и устав его скитской жизни. Хр. Чтен. 1877, 1; **А. С. Архангельский**. Нил Сорский и Васиан Патрикеев. Т. 1, 1882; **Г. Левицкий**. Отчет о занятиях в «Журналах Совета СПб. Д. Акад. за 1890 год» (анализ аскетического учения преп. Нила и его источники); **свят. С. Садковский**. Артемий, игумен Троицкий. Чтения 1891; **С. Г. Вилинский**. Послания старца Артемия, Од. 1906; **Б. В. Гречев**. Заволжские старцы. Бог. В., 1906–1909. К общей характеристике эпохи: **П. Николаевский**. Р. проповедь в XV и XVI. ЖМНПр, 1868, 2 и 4, и отд.; **А. В. Горский**. Отношение иноков Кир.-Белоз. мон. и Иосифо-Вол. мон. в XV

в. Приб., X; **А. С. Павлов**. Ист. очерк о секуляризации церк. земель в России в XVI в., ч. I, Од. 1874; О кормчей книге кн. Вассиана Патрикеева. Уч. Зап-Каз. Унив. 1864; «Беседа преп. Сергия и Германа, Вал. чудотворцев», издана В. Дружининым и М. Дьяконовым, 1889; срав. **Н. Гудзий**. К вопросу об авторе Беседы, Р. Ф. В., 1913, кн. 3 (свод литературы); **А. Кадлубовский**. Очерки по истории древнер. литературы житий святых. Варш. 1902; **В. Васильев**. История канонизации русских святых, 1893; **Е. Е. Голубинский**. История канонизации святых русской Церкви, 2-е изд., 1903; **Г. П. Федотов**. Святые древней Руси. 1931; **его же**: Трагедия древнер. святости. «Путь», № 27, 1931; еще см. у **Костомарова**. Русская история в жизнеописаниях. Т. II. Творения преп. Максима Грека изданы при Каз. Д. Акад., три тома, 1855–1862. Судное дело издано в «Чтениях» 1846 года. См. о преп. Максиме; **Филарет (Гумилевский)** в «Москвитянине» 1842 г.; **Горский**. Максим Грек, святогорец, Приб. XVIII, 1859; **В. Н. Иконников**. Максим Грек, 1 и 2. К., 1865–66; 2-е изд. К., 1915 (рец. **В. Перетца**. Библиогр. Летопись, 1917); **С. А. Белокуров**. Библиотека Моск. государей. М., 1902; **С. А. Щеглова**. К истории изучения сочинений преп. Максима Грека, Р. Ф. В. 1911, 3–4, 1913, 4; **Н. Гудзий**. М. Грек и его отношение к эпохе итальянск. возрождения. Ун. Изв. К., 1911, № 7; **А. Покровский**. Один из греческих источников сочинений М. Грека, Древности. Труды Слав. Комиссии М. Арх. О. Т. III; **Б. И. Дунаев**. Преп Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI в., Древности, IV, 2, 1916, и отд.; **С. Чернов**. К ученым несогласиям о суде над Максимом Греком. Сб. статей по р. истории, посвященных С. Ф. Платонову, 1922.

7.

Р. Виппер. Иван Грозный, 1922; ср. и **С. Ф. Платонов**. Иван Грозный, 1923. О Грозном, как писателе, **И. Н. Жданов**. Сочинения царя Ивана Васильевича, Сочинения. Т. 1, 1904. Переписка с Курбским в новом издании, 1917. Спор с Рокитой и на люторов. Пам. Др. П., 63 и 86; ср. Древнер. полемические сочинения против протестантов. Чтения, 1878, кн. 2. Ср. **Н.**

Лебедев. Макарий, митр, всеросс. Чт. О. Л. Дух. Пр. 1877, 9 и 10. и отд.; **К. Заусцинский.** Макарий. М. вся Россия. ЖМНПр, 1881, 10 и 11; **Н. Андреев.** М. Макарий как деятель религиозного искусства, *Seminarium Kondakovianum*, VII, 1935. Великие Минеи до сих пор полностью не изданы. Полное описание дано архим. **Иосифом**, 1892; ср. неоконченное Описание Мак. Минеи, составленное Горским и Невоструевым, изд. с дополнениями Е. В. Барсовым. Чтения, 1884, I; 1886, I. Ср. **В. Н. Щепкин.** Лицевой сборник Исторического музея. Изв., IV, 4, 1899; о нем же **А. Пресняков** Изв. V, 3; ср. у **Евсеева.** Хр. Чтен, 1913 и 1914. «Стоглав» в издании Каз. академии 1862 и 1887, или в издании Субботина, 1890; ср. и издание Кожанчикова, 1863. Ср. исследование **свщ. Д. Стефановича.** О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав, 1999; рец. **Г. З. Кунцевича.** Изв. XV, 4; **А. Я. Шпаков.** Стоглав, К вопросу об официальном или неофициальном происхождении этого памятника. Сборн. статей по истории права, посвящ. М. Ф. Владимирскому-Буданову. К., 1904; из старой литературы о Стоглаве см. **И. В. Беляев.** Об историческом значении деяний моск. собора 1551 года. Р. Беседа, 1858, IV, отд. критики; **Н. И. С-н.** К материалам для истории С. и его времени, «Летописи» Тихонравова. Т. V, отд. 3; **И. Н. Жданов.** Материалы для истории Стоглавого собора. ЖМНПр, 1878, и в Соч., I.; **Н. И. Лебедев.** Стоглавый собор 1551. Чт. О. Л. Дух. Пр., 1882 и отд. «Домострой» см. в издании **А. Орлова.** Чтения, 1908, II; и **его же** исследование 1917; ср. **А. А. Кизеветтер.** Основные тенденции древнерусского Домостроя, Р. Бог. 1896. янв., и в «Историч. Очерках», 1912. «Розыск» по делу Висковатого издан в Чтениях 1847 и 1858; см. о нем у **Буслаева.** Ист. Очерки. Т. II; **Н. Андреев.** О деле дьяка Висковатого. *Seminarium Kondakovianum*, V, 1932. Ср. еще **В. Н. Щепкин.** М., иконопись, в сб. «Москва в прошлом и настоящем», II, 2; **П. Муратов.** Р. живопись до середины XVII ст. в «Истории р. Искусства» под ред. И. Грабаря. Т. VI; и у **Забелина.** Домашний быт р. царей, – о росписи Кремля–дворцов; **А. И. Некрасов.** Книгопечатание в России в XVI и XVII вв., Книга в России. Под ред. В. И. Адарюкова и А. А. Сидорова, I, 1924;

Н. С. Большаков. Моск. фигурная гравюра XVI в., 1927. О западном влиянии в Москве XVI века. ср. **И. В. Цветаева.** Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразования. М., 1890. «Истины показание» Зиновия Отенского издано при Каз. Д. Акад., 1863. Ср. диссертацию **Ф. Калугина.** Зиновий, инок Отенский и его богословско-полемиические и церковно-учительные произведения, 1894; рец. **В. Ф. Боцяновского.** ЖМНП, 1894, ноябрь. О Ермолае-Эразме см. **И. Шляпкин.** Ермолай Прегрешный, новый писатель эпохи Грозного, С. Ф. Платонову ученики, 1911; **В. Ф. Ржига.** Литературная деятельность Ермолая Еразма; Летопись занятий Археогр. К., в. 33, 1926; **Ю. А. Яворский.** К вопросу о лит. деятельности Ермолая Еразма, в *Slavia*, IX, 1930–31.

II. Встреча с Западом

1.

По истории реформации и реакции в Польше все еще не потеряли значения старые книги: **Graf Valer. Krasinsky,** Hist. Sketch of the rise, progress and decline of the Reformation in Poland, 1–2, L. 1838–1840; польский перевод только в 1903–1905, с ценными дополнениями; **J. Lukaszewicz,** O kosciolach braci czeskich w dawney Polsce, 1835; Dzieje Kosciolow wyznania Helweckiego w Litwie, 1–2, 1842–1843. По-русски см. работы проф. **Н. Любовича.** История реформации в Польше. Кальвинизм и антитринитариизм, 1883; Начало кат. реакции и упадок реформации в Польше, 1890, и статьи **Н. И. Кареева.** Реформация и кат. реакция в Польше. В. Е., 1885. Из новых работ нужно назвать прежде всего исследования: **Th. Grabowsky,** Z dziejow literatury Kalwinskij w Polsce, 1905; Literatura aryanska w Polsce, 1908; Literatura luterska w Polsce wieku XVI, Poznan 1920; Z dziejow literatury unicko prawoslawnej w Polsce. P., 1922. Ср. еще **A. Brückner,** Roznowiercy Polscy, I, 1905; **Bidlo,** Jednota bratraska v prvnim vyhnanstvi, 1–2, 1900–1903; **H. Merczyng,** Polsky deisci wolnomysliciele za Jagiellonow, W. 1911; **K. Volker,** Kirchengeschichte Polens B. L. 1930; **St. Kot,** Ideologia polityczna i spoleczna Braci Polskich zwanych Aryanami, W. 1932; **J. Lortz,**

Kard. Stan Hosius, 1931. О иезуитах в Польше основная работа **St. Zaleski**, *Jezuici w Polsce*, 2 t., Lw. 1900–1901. Особенно см. о П. Скарге: **J. Tretjak**, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej*, Kr. 1912; **Th. Grabowsky**, *P. Skarga na tle literatury religijnej w Polsce wieku XVI*, Kr. 1913; **J. Syganski**, *Dziatelnosc Ks. Piotra Skargi na tle jego listow 1566–1619*, Kr. 1912 (и изд. *Listow Sk.*, 1912); **St. Sapinski**, *Badania zrodlowe nad kazanjama niedzielnymi i swiatecznymi Skargi*, 1914; **A. Berga**, *Pierre Skarga (1535–1612), Etude sur la Pologne du XVI s. et le protestantisme polonais*, P., 1916. Скарга совсем не был ученым, вся его ученость из вторых рук, всего больше заимствует у Беллармина, отчасти у Стаплетона. «*Patres non vidi, theologos nunquam audivi*», признавался он сам (письмо 1568 г.). Но это был искусный спорщик и увлекательный проповедник. Нужно указать еще новую книгу **K. Chodyncki**, *Kosciol Prawoslawny a Rzecz Pospolita Polska 1370–1632*, W. 1934.

2.

Послания старца Артемия изданы в Р. И. Б. Т. IV; о нем см. книгу **Вилинского**. 1906. Ср. статьи **прот. В. Плисса** о Симоне Будном и реформации в Литве. Хр. Чтение, 1914, 2, 9, 10; **H. Merszyng**, *Szymon Budny jako krytyk textow biblijnych*, Kr. 1913. «Сказания» Курбского в издании Устрялова, 1833 и лучшее 1868, и Г. Кунцевича; Послания К. в Пр. Соб. 1863 года, 5–7; (**Н. Иванишев**). Жизнь кн. А. М. Курбского в Литве и на Волыни, 2 тома. К., 1849, во II-м томе «Предисловие на книгу сию, достойную нарицатися Новый Маргарит». Ср. **Н. П. Попов**. Описание Новоспасского собрания, 1913, в приложении экскурс о Толковой Псалтири; **Л. Бедржицкий**. К изучению Иоанна Дамаскина, Р. Ф. В 1915. Ср. A. Kurbsky, *Der neue Margaryt untersucht und in Auswahl ediert von F. Liewehr*, *Veroffentlichungen der slavist. Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Universitat in Prag*, II, 2, 1928. Из литературы о Курбском достаточно назвать здесь: **М. П-ий**. Кн. А. М. Курбский. Каз., 1873 (в «Учен. Записках» Унив. и отд); **В. Андреев**. Очерк деятельности кн. А. М. Курбского на защиту православия в Литве и

на Волини. Пр. Об., 1873, п. II; ср. в особенности у **А. С. Архангельского**. Очерки из истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. М., 1887 (из «Чтений»).

3.

Об Острожской Библии см. прежде всего у **И. Е. Евсеева**. Очерки по истории слав. перевода Библии. Хр. Чтение, 1912 и 1913. О южнор. переводах ср. еще **Н. Сагарда** в «Книгаре», 1919–1920. О библейских переводах Фр. Скорины кроме диссертации **П. Владимирова** см. сборник: Чатырахсотлецьце Беларускага Друку, 1525–1925, у Менску 1926. О кн. Острожском новая книга **К. Lewicki**, Ks. Konstanty Ostrozski a Unia Brzeska 1596, Lwow 1933. Об Острожской школе см. у **К. Харламповича**. Зап.-русские православные школы XVI и нач. XVII в. К., 1898; рец. **П. Жуковича**. Отчет о 42-м присуждении Увар. премий, 1902; **А. Савич**. Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білоруси в XVI–XVIII в. К., 1929 (Всеукр Акад. Наук. Збірник іст.-філ. відділу, 90). Ср. **М. Грушевський**. Історія України-Руси. Т. VI (1907); Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII в. К., 1912; Впливи чеського національного руху XIV–XV вв. в укр. життю і творчості, Зап. Н. Товар. Шевч., 141–143, 1925; **М. Возняк**. Історія української літератури. Т. II–III, Львів, 1921–1924; **І. Огиенко**. Історія українського друкарства. Т. I, Львів, 1925; **О. Левицкий**. Социнианство в Польше и Юго-Зап. Руси в XVI–XVII в. К. Стар. 1882 и в Архиве Ю.-З. России. Ч. 1. Т. VI. К., 1883; Основные черты внутреннего строя западнор. церкви. К. Стар. 1884, VIII; **Е. Ф. Карский**. Белоруссы. Т. III, 2. СПб., 1921. «Апокрисис» в переводе, на соврем. язык переиздан в 1869 г; ср. **Н. Скабалланович**. Об Апокрисисе Христофора Филалета. СПб., 1873; об авторе см. в указанной книге **І. Tretjak'a** о Скарге. «Памятники полемической литературы в 3. Руси» изданы в Р. И. Библ. Т. IV, VII и XIX (1878, 1882 и 1903) и в Архиве Ю.-З. России. Ч. 1. Т. VIII, 1914; ср. изд. **К. Студинського**. Памятки полемічного письменства к. XVI і п. XVII вв., Львів 1906; **А. Никольский**. Материалы для истории противно-лютер. полемики в ю.-русской церкви. Тр. К. А. 1862. II; ср. статьи **Н. И.**

Петрова. Западнор. полемические сочинения XVI-го века. Тр. КДА, 1894, 2, 3, 4; Сплитский архиепископ Марк Антоний de Dominis и его значение в южнорусской полемической литературе XVII в. Тр. КДА, 1879, № 2. Сочинения И. Вишенского изданы в РИБ. Т. VII; о нем см. **И. Житецкий.** Лит. деятельность И. Вишенского. К., 1890; **Ив. Франко.** Ів. Вишенський і його твори, Львів, 1895; рец. **Студиньского.** З Н. Тов. Шевч. V, 1895; у **Голубева.** Петр Могила. Т. II; **В. Н. Перетц.** Исследования и материалы по истории старинной укр. литературы XVI–XVIII вв. Собрн. А Н., 101, 2, 1926.

4.

М. О. Коялович. Лит. церковная уния, 2 тома. СПб., 1859–61; **И. Чистович.** Очерки истории зап. р. Церкви, 2 тома. СПб., 1882–84; **J. Pelesz,** Geschichte des Unions der ruthenischen Kirche mit Rom, Wien, 1–2, 1878–1880; **Ed. Likowski,** Unia Brzeska, Poznan, 1896; **Пл. Жукович.** Сеймовая борьба православного зап. р. дворянства с церк. унией, 7 томов. СПб., 1901 и след. (отчасти в «Христ. Чтения»); **И. Малышевский.** Алекс. патр. Мелетий Пигас и его участие в делах р. Церкви, 2 тома. К., 1872; ср. **О. Макарушка.** Огляд літературної діяльності митр. Іпатія Потія, Львов. 1914. О братствах см. старую книгу **свящ. И. Флерова** и особенно **А. А. Папкова.** Братства, очерк истории зап. р. правосл. Братств. СТСЛ. 1900 (из «Бог. В». 1898–1899 гг.); **А. Крыловский.** Львовское Успенское ставропигиальное братство, 1903; **Прот. Ф. И. Титов.** Русская православная Церковь в польско-литовском государстве в XVII–XVIII вв. (1686–1795). том I— Западная Русь в борьбе за веру и народность в XVII–XVIII вв. Киев, 1905, 1906; ср. **Г. И. Булгаков.** З. русские прав. соборы как органы церк. управления, Курск, 1917 г.; **В. Заикин.** Участие светских в церк. управлении. Выборное начало и «соборность» в киевской митрополии в XVI и XVII вв. Варшава, 1930. «Палинодия» в РИБ. Т. IV; Исследование о ней. **В. З. Завитневича.** Варш. 1883; **П. Ж и т е ц к и й.** Очерк лит. истории малорусского наречия в XVII и XVIII вв., ч. I. К., 1889; ср. **А. С. Грушевский.** Из полемич. литературы к. XVI в. после введения

Унии. Изв. отд. р. яз. А. Н., XXII 1917; О Киевской лавре и братстве см. у **С. Т. Голубева**; Очерк истории литературы и Церкви Зап. Руси за XVI–XVIII вв. Киев. Еп. Вед., 1877 и 1878 гг.; **Его же**. Петр Могила, I, 1883, и II 1896; (на I том рецензия Н. И. Петрова. ЖМНПр, 1884, янв.); История Киевской дух. академии, в. I, период до-Могилянский. К., 1886; **Прот. Ф. И. Титов**. Типография Киево-печерской лавры, истор. очерк. Т. I (1606–1716). К., 1918; Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв., Відбіркі передмов до українських стародруків. Збірн. укр. акад., 17, 1924; ср. **Ф. Ильинский**. Большой катехизис Лавр. Зизания. К., 1889 (из «Трудов»); **К. Сичевская**. Памва Берында. Чтения в Общ. Нестора Лет., XXIII, I, 1912; **В. М. Отроковский**. Тарасий Земка, ю. русский деятель XVII в. Сборн. отд. р. яз. АН, 96, № 2, 1921; **П. Забелин**. Учительное Евангелие Кирилла Транквиллиона. Руководство для сельских пастырей, 1873; **А. Колтоновская**. «Перло многоценное» 1646 Кирилла Транквиллиона. Летопись В. Ж. К., учр. А. В. Жекулиной, I, К. 1914; ср. **І. Огієнко**, Українська мова в Київ-Печерській Лаврі в XII в. Духовна бесіда, 1924, 1–2.

5.

Основная, но не оконченная работа: **С. Т. Голубев**. К. митрополит Петр Могила и его сподвижники, 2 тома, 1883 и 1897; ср. **его же**: Петр Могила и Исаия Копинский. Пр. Об., 1874, I; На эту статью резкий отклик **Н. Костомарова** в защиту П. Могилы, – Петр Могила пред судом исследователей нашего времени. В. Евр., 1874, май, с. 429–441; См. у **М. Грушевського**. Історія Укр. Руси, т. VII и VIII, 1909 и 1913; Очень важна новейшая работа **Е. Ф. Шмурло**. Римская курия на р. правосл. Востоке в 1609–1654 годах. Прага, 1928; ср. E. Picot, у **Legrand**, *Bibliographie Hellenique au XVII ss.* T. IV, 1896; **P. Panaitescu**, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila*, *Melanges de l'Ecole Roumaine en France*, I, 1926; О Мелетии Смотрицком статьи **К. Еленевского**. Пр. Об., 1861, 5; **А. Осинского** в Тр. К. ДА. 1912, и отд.; ср. еще **свщ. П. Подвысоцкий**. 3. русские полемич. сочинения по вопросу о восстановлении прав. иерархии в 1620 г. 1915; О треб-

нике Петра Могилы см. исследование **Е. М. Крыжановского**. Повреждение церк. обрядности и рел. обычаев в южнор. Митрополии. Рук. для сельск. Пастырей, 1860, и в его «Собрании сочинений», т. I, 1890; ср. и у **о. В. Прилуцкого**. Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и п. п. XVII в., К., 1912; ср. **С. Т. Голубев**. Когда и кем введены в русскую обрядность пассии. К. Епарх. Вед., 1874, № 7 (уже при м. Иове Борецком).

6.

«Православное исповедание» по-гречески в сборниках **Kimmel** или **Michalcesco**; славянский перевод издан в Москве, в 1696; русский впервые в 1833. «Краткий катехизис» перепечатан у **Голубева**. II. Могила, II т. Очень важно издание лат. текста с пред. и прим. **A. Malvy et M. Viller**, S. J., *Orientalia Christiana*, v. X, № 39, 1927; см. и **Loofs**. Die Ursprung des Conf. Orth., *Teol. Stud. u. Kritiken*, 1898; ср. **J. Pargoire**. *Meletios Syrigos, sa vie et ses oeuvres*, *Echos d'Orient*, XI (1908) и XII (1909). Романизирующий уклон у Петра Могилы и у Мелетия Смотрицкого отчасти объясняется сознательным противопоставлением кальвинским увлечениям Кирилла Лукариса, бывшего одно время и в Западной Руси (в Луцке). О Лукарисе см. статью **А. П. Лебедева** в «Прав. Богосл. Энциклопедии», где указана и прежняя литература. Очень важны материалы, собранные у **Legrand**. *Bibliographie hellenique*. Из новейших работ нужно отметить: **G. Hofmann**. *Griechisch Patriarchen und Romische Papste, Untersuchungen und Texte*. II, I. *Patriarch Kyrillos Lukaris und die Romische Kirche*, *Orientalia Christiana*, XV. 1, 1927; **J. Michalcesco**. *Les idees cabvinistes du patriarche Cyrille Lucaris*, *Revue de l'histoire de la philosophie et de la religion*, Strassbourg, 1936, 6 u *Studii Teologice*, III, 1, Bucarest, 1932. О Киевской академии кроме названных уже работ Голубева см. **иером. Макарий Булгаков**. История К. академии. СПб., 1843; **В. И. Аскоченский**. Киев с древнейшим его училищем Академией, две части. К., 1856; **Н. Ф. Мухин**. Киево-братский училищный монастырь. К., 1893; **Н. И. Петров**. К. академия во второй половине XVII в. К., 1895 (из «Трудов»); **А.**

Jablonowski. Akademia Kijowsko-Mohylan'ska, Krakow, 1890–1900; **проф. Хв. Тітов.** Стара вища освіта в київській Україні XVI поч. XIX в., Укр. Акад. Н.. Збірник іст. філ. від., № 20, 1924 (вся книга по-руськи, примечания потерялись в наборе); ср. еще **Н. И. Петрова.** О словесных науках и лит. занятиях в К. Академии. Труды, 1866–1868; Из истории гомилетики в старой К. Академии. Труды, 1866; **М. Линчевский.** Педагогика древних братских школ и преимущественно древней К. Академии. Труды, 1870; Письма и донесения иезуитов о России к. XVII и к. XVIII в., изд. Археогр. Ком. СПб., 1904 (подлинники в архиве в Брно); ср. **В. Перетц.** Кияне в світлі езуїтських донесень. З. Н. Тов. Шевч. 75, 1907. Отзыв патр. Досифея см. у **Н. Каптерева.** Сношения иер. патр. Досифея с р. правительством. М., 1891. Ср. **Н. Костомаров.** Русская история в жизнеописаниях. Т. III, 1895; **П. Пекарский.** Представители к. учености в пол. XVII-го в., От. Зап. 1862 года; **Ф. А. Терновский.** Южнор. проповедники по лат.-польск. образцам в XVII и XVIII ст. Рук. для сельск. паст. 1869 и отд.; **Н. Сумцов.** К истории Ю.-русской литературы XVII ст., I. Лазарь Баранович. Х., 1885; Иоанникий Галятовский. К., 1884; Иннокентий Гизель. К., 1884; **М. Марковский.** Антоний Радивиловский, южнор. проповедник XVII в. К., 1794; о Галятовском ср. статьи **И. Огиенко** в Р. Фил. В. 1910, Ф. Зап. 1911–12. «Искусство» 1911; о Лазаре Барановиче ст. **Старокадомского.** ЖМНПр, 1852, июль и Авг.; **В. Перетц.** Filar Wiary a Ksiega smie se Лазаря Барановича, 1898; ср. **М. Jugie.** L'immacule conception chez les Russes au XVII e. s., Echos d'Orient, XII; (1909). О Млодзяновском см. обширную статью **Л. С. Мацевича** в Тр. КДА, 1870 и 1871 гг. Tractatus theologicі orthodoxi de processione Sp. Sancti a solo Patre auctore Adamo Zoernicavio изданы только в 1774–75 г. в Кенигсберге, в двух томах, греч. перевод Евг. Булгариса, изд. Р. А. Н. СПб., 1797; р. пер. Давидовича, два тома 1902 и 1906. Ср. Обзорение рукописи, содержащей в себе автобиографию А. Зерникова, (1652–1691). Труды, 1860, кн. 3; **В. Біднов.** Адам Зерников і його догматичні трактати, Elpis, VIII, I, 1934. Творения св. Димитрия Ростовского, пять томов в изд., 1827 г. Жития его составления издавались

с 1689 по 1705; 2-е изд., 1711–1718. О нем см. **В. Нечаев**. Св. Димитрий Ростовский. М., 1849 (книга правлена о. А. В. Горским); **И. А. Шляпкин**. Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891; **М. С. Попов**. Св. Димитрий Ростовский и его труды. СПб., 1919. Ср. **А. А. Титов**. Проповеди св. Димитрия, митр. Ростовского, на укр. наречии. М., 1909; прот. **Ф. И. Титов**. Из истории К. ДА в XVII–XVIII вв., 2. Св. Димитрий. М. Ростовский. Труды, 1909. Окт. **Н. К. Гудзий**. Переводы Żywotów Świątych П. Скарги в Ю-З Руси. К., 1917. О Стефане Яворском см. известную книгу **Юр. Самарина**. Собр. сочинений. Т. V (1850) и исследование прот. **И. Морева**. «Камень Веры» Митр. Стефана Яворского. СПб., 1904. Биографич. очерк, составленный **Ф. А. Терновским** в Тр. К. Акад. 1864 и отд.; ср. **И. А. Чистович**. Неизданные проповеди Стефана Яворского. Хр. Чт., 1867; **С. И. Введенский**. К биографии митр. Стефана Яв. Хр. Чт., 1912, 7–8; **С. И. Маслов**. Библиотека Стефана Яв. Чтения в общ. Нест Лет. XXIV, 2, 1914. Ср. **T. Slipyi**. De valore S. Thomae Aquinatis pro unione ejusque influxu in theologiam orientalem. Acta IV, Conventus Velehradensis, Olomucii, 1925, pp. 254–271 (есть и р. издание); **С. Т. Голубев**. К Академии в к. XVII и XVIII вв. К., 1901 (из «Трудов»). К оценке Киевского богословия ср. брош. **иер. Тарасия**. Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII вв., в «Миссион. Обзор». 1903 и стр.; 2-е изд. Перелом в древнерусском богословии. Варшава, 1927. См. еще ст. **Е. Кузьмина**. Украинская живопись XVII века, у И. Грабаря. Т. VI.

III. Противоречия XVII века

1.

Общая характеристика века у **Соловьева**. Т. XIII (ср. XI, гл. 4, о п. Никоне и книжной справе), в «Лекциях» **Платонова** и особенно у **Ключевского**, Курс русской истории, ч. III, и **его же**: Западное влияние в России XVII-го века. Историко-психологический очерк. В. Ф. Пс. 1897 и перепечатано в сб. «Очерки и речи», 1912. Ср. еще **А. С. Лаппо-Данилевского**. Идея государства и главные моменты ее развития в России

со времен смуты до эпохи преобразований. Гол. Мин. 1914, дек.; **N. Zernow**. Moscow, the third Rome, три статьи в Church Quarterly Review, 1935, July; 1936, January и July.

2.

О книжной справе см. прежде всего у **Н. Ф. Каптерева**. Патр. Никон и его противники. Пр. Об., 1886 и 1887 гг. отд. 1887, 2-е изд., 1912; Характер отношений России к прав. Востоку в XVI и XVII стол. М., 1885; Патр. Никон и царь Алексей Михайлович, 2 тома, 1909–1912 (рец. **В. Г. Дружинина**. ЖМНПр, 1912, авг.). Ср. **Е. Е. Голубинский**. К нашей полемике со старообрядцами, 2-е изд., 1905; **В. Эйнгорн**. Книги киевской и львовской печати в Москве. «Книговедение», 1894; **А. Г-в**. Судьба «Учительного Евангелия» К. Транквиллиона Старовецкого. Чт. МОЛДух. Пр. 1890, I; **Д. Скворцов**. Дионисий Зобниновский, арх. Тр. Сергиевского монастыря, Тверь 1890; **С. Белокуров**. Арсений Суханов, 2 части, 1891 и 1894; **И. Д. Мансветов**. Как у нас правилась ц. книги, Приб. 1883; **прот. П. Николаевский**. Моск. Печатный двор при патр. Никоне. Хр. Чтение, 1890 и 1891 гг.

3.

О патр. Никоне см. «Историю» **м. Макария**, т. XII, и названные книги **Каптерева**. также W. Palmer. The Tsar and the Patriarch, I–VI, 1873; ср. **П. Гиббенет**. Историческое исследование дела патр. Никона, 1882–1884; **П. Шаров**. Большой собор 1666 года. К., 1895; **М. В. Зызыкин**. Патр. Никон, его госуд. и канонические идеи, ч. I. Варшава, 1931 (2-я часть печатается в «Воскресном Чтении»); **В. К-в**. Взгляд Никона на значение патр. власти. ЖМНПр, 1880, 12; **В. М. Ундольский**. Отзыв п. Никона об уложении царя Алексея М. Р. Арх. 1886. Грамота патр. Паисия Конст. издана в Хр. Чт., 1881.

4.

Основное собрание первоисточников: Материалы для истории раскола за первое время его существования, изд. **Н. И. Субботиным**. 9 томов. М., 1875–1895; ср. **Я. Л. Барсков**. Памят-

ники первых лет р. старообрядчества 1912; **Т. С. Рождественский**. Памятники старообрядческой поэзии. Записки М. Археол. Инст.. Т. VI, 1910; **А. Б.** Описание некоторых сочинений, написанных р. раскольниками в пользу раскола, 2 тома. СПб., 1861 (эта книга составлена Никанором, в миру Александром Бровковичем); **В. Дружинин**. Писания русских старообрядцев. Перечень списков. Издание И. Археогр. К. СПб., 1912. Общий очерк историографии русского раскола см. у **П. С. Смирнова**. Литература истории и обличения старообрядческого раскола в XIX в. Хр. Чтение, 1901; ср. обзор **В. З. Белоликова** в «Трудах К. Д. Акад». 1913. При всей своей односторонности и преувеличениях до сих пор еще не потеряла значения известная книга **А. П. Щапова**. Русский раскол старообрядчества. Каз., 1859 (и в его «Сочинениях», изд. Пирожкова, I, 1906); ср. главу о расколе в исследовании **В. Вальденберга**. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 1916. По внутренней истории раскола см. прежде всего работы **П. С. Смирнова**: История русского раскола старообрядцев. Ряз. 1893; 2-е изд. СПб., 1895; Внутренние вопросы в расколе в XVII веке, 1898; «В бегстве от Антихриста», общая характеристика совр. беспоповщины. Хр. Чт., 1903; Из истории раскола старообрядцев в первой пол. XVIII в., 1908; Споры и разделения в р. расколе в п. четверти XVIII в., 1909; Споры в расколе во втор. четв. XVIII в. Хр. Чт., 1911; см. еще **Н. И. Костомарова**. История раскола у раскольников, ВЕ 1871. апр.; **И. М. Громогласов**. Русский раскол и вселенское православие, БВ 1898, апр. и май; **В. В. Розанов**. Психология русского раскола, в сборн. Религия и культура, 1901; **А. В. Карташов**. Смысл старообрядчества. Сборник статей, посвященных П. Б. Струве. Прага, 1925; ср. **И. О. Кириллов**. Третий Рим, 1914; Правда старой веры, 1916 (раскольник.) Сочинения прот. Аввакума переизданы недавно. Памятники истории старообрядчества XVII в., кн. 1. в. 1. Лгр., 1927 (Р. Ист. Библиот. 39); ср. **А. Л. Бороздин**. Прот. Аввакум, изд. 2-е СПб., 1900; **В. К. Никольский**. Сибирская ссылка прот. Аввакума, Инст. Истории, Учен. Записки. Т. II. М., 1927. Ср. еще **В. В. Виноградов**. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем жития прот. Аввакума. Русская Речь, сборни-

ки под ред. Л. В. Щербы, I, 1923, с. 195–293; очерк **Н. К. Гудзия**. Прот. Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление, в новом издании «Жития», Лгр.: Academia, s. a.; статья **Д. Святополк-Мирского** в «Евразийском Временнике». Т. IV, 1925, и предисловие к «The Life of the Archpriest Avvakum by Himself», London, 1924. О Выгорецком расколе см. **П. Т. Любомиров**. Выговское общежитие, Саратов 1924. Основной источник – **Ив. Филиппов**. История Выговской старообрядч. пустыни, изд. Кожанчикова, 1862; «Поморские ответы» в новом издании. М., 1911. Ср. статьи **Е. В. Барсова** о бр. Денисовых в «Тр. КДА». 1866 и 1867 гг., **П. С. Смирнова** в Хр. Чт., 1910; ср. **В. Г. Дружинин**. Словесные науки в Выговской поморской пустыни. ЖМНПр, 1911, 6; Значение труда старообрядцев в развитии промыслов. Архив истории труда в России. Т. IV. Пгр., 1922; К истории крестьянского искусства XVIII–XIX вв. в Олонецкой губ. Художественное наследие Выгорецкой пом. обители. Изв. А. Н., XX, 2. Лгр., 1926; **свящ. Д. Островский**. Выговская пустыня и ее значение в старообр. расколе. Петрозав., 1914. Богослужебный чин беспоповцев развивался, по-видимому, из келейного правила, творимого без иерея. «Келья инока божница бельца боголюбивого создали молельню раскольника, часовню Выга» (Н. Вознесенский). О самосожигании см. книгу **Д. Сапожникова**; **Хр. Лопарев** издал «Отразительное писание о новоизбранном пути самоубийств. смертей». Пам. др. писм. СПб., 1895. См. еще **В. К. Перетц**. Исследования и материалы. Т. II, в. 1. Слухи и толки о патр. Никоне. СПб., 1902.

5.

С. Ф. Платонов. Москва и Запад, 1924. О западных влияниях на церковное искусство: **П. Муратов**. Р. живопись до середины XVII в. История р. искусства под ред. **И. Грабаря** т. VI; Иконопись при первых царях из дома Романовых. Старые Годы, 1913, июль–сент.; **А. И. Успенский**. Царские иконописцы и живописцы XVII века. Т. I–IV. М., 1910–1916; **В. К. Трутовский**. Боярин и оружничий Б. М. Хитрово и моск. Оружейная палата. «Старые Годы», 1909, июль–сент.; **Н. М. Тарабрин**. Би-

блия Пискатора в истории р. письменности и искусства. Труды XV Арх. съезда в Новгороде. Т. I, 1914, в протоколах; **И. Евдокимов**. Вологодские росписи. Ст. Годы, 1915, сент.; **Е. П. Сачавец-Федорович**. Ярославские стенописи и Библия Пискатора, Р. Искусство XVII в. Лгр., 1929; **А. В. Преображенский**. «Латинская Ересь» в р. пении XVII в. «Орфей», 1921, 1; Культурная музыка в России. Лгр., 1924. Ср. о проникновении украинского произношения на Север через «польское» (партесное) пение у **В. Н. Перетца**. Из истории русской песни, стр. 199 и след. О киевском влиянии обстоятельный свод **К. В. Харламповича**. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Каз., 1914; **его же**: Борьба школьных влияний в допетровской Руси. «Киевск. Старина», 1902, июль–окт.; ср. и **В. Эйнгорн**. Сношения малороссийского духовенства с Моск. правительством. М., 1899 (из «Чтений»); ср. рецензию **С. Т. Голубева** в отчете о 42-ом присуждении Уваровских премий, 1902 г; **Любимов**. Борьба между представителями великор. и малор. направлений в Великороссии в конце XVII и нач. XVIII вв. ЖМНПр., 1875, 8 и 9. Из отдельных исследований нужно отметить: **В. М. Ундольский**. Ученые труды Епифания Славинецкого. «Чтения», 1846, 4; **В. Певницкий**. Епифаний С. Труды, 1861, 8–10; Симеон Полоцкий. Пр. Об., 1860, 10 и 11; **С. Браиловский**; Филологические труды Епифания Славин., Р. Ф. В.. Т. 23 и 24, 1890; **И. Ротар**. Епифаний Сл. К. Стар. 1900, кн. 10–12; **С. Браиловский**. Чудовский инок Евфимий как справщик. Чт. О. Л. Дух. Пр., 1890. Т. 2; Отношения чуд. инок Евфимия к Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву, Р. Ф. В., 1889, 1; Один из пестрых XVII ст., 1902 (о Карионе Истоми-не); ср. и у свящ. **А. В. Петровского**. Учительное известие при слав. служебнике. Хр. Чтен. 1911. О Симеоне Полоцком: **Л. Н. Майков**. Статья в «Древн. и нов. России», 1875, и переработка в «Очерках из истории р. литературы XVII и XVIII ст.», 1889; **И. Татарский**. Симеон Полоцкий, 1886; **В. Попов**. Симеон П. как проповедник. М., 1886; **Д. Ягодкин**. Сим. Полоцкий, как полемист против раскола. «Странник», 1886, 9–12; ср. **С. А. Щеглова**. Р. пастораль XVII в. «Беседы пастушеские» Симео-

на Полоцкого, в сборн. «Старинный театр в России XVI–XVIII вв» под ред. В. Н. Перетца, 1923; **А. И. Белецкий**. С. Полоцкий та українське письменство XVII віку. Юбилейни Збірник на потяну акад. Д. И. Багалія. К., 1927; **его же** статья. Из нач. лет литер. деятельности Сим. Полоцкого. В Сборнике в честь Соболевского; ср. статью **В. Родникова** в «Трудах К. Д. А». 1913, июнь, – влияние Коменского у Симеона П. О «хлебопоклонной» ереси и споре см. **Гр. Миркович**. О времени пресуществления Святых Даров. Спор, бывший в Москве во втор. пол. XVII в. Вильна, 1886; рец. **И. А. Шляпкина**. ЖМНПр., 1887, май; ср. **его же**: К истории полемики между моск. и малорос. учеными в конце XVII в. ЖМ., 1885, окт; **А. Прозоровский**. Сильвестр Медведев, его жизнь и деятельность. М., 1896 (из «Чтений»); **И. Козловский**. Сильвестр. М., 1894; **С. Браиловский**. Письма С. Медведева. Пам. др. письм., 144, 1901; «Остен» в изд. Каз. акад., 1865; ср. **свящ. А. Смирнов**. Иоаким, патр. Московский. М., 1881; **Н. Виноградский**. Собор 1682 года. М., 1892; **Г. А. Скворцов**. Патр. Адриан. Каз., 1913 (из «Пр. Соб». 1912–1913). О Паисии Лигариде см. **А. В. Горский**. Несколько сведений о П. Лигариде до прибытия его в Россию, Приб. 21, 1862; **Л. Я. Лавровский**. О Паисии Лигариде. «Хр. Чт.», 1889, 11–12; **E. Legrand**. Bibliographic Hellenique an XVII-e s. T. IV, 1896; **P. Pierling**, La Russie et le St. Siège. T. IV, 1907; **P. Salomon**. Paislus Ligarides, ZOG. V. 1, 1932; **Е. Шмурло**– Русские католики конца XVII в. Записки Р. Научн. Инст. в Белграде, в. 3, 1931; ср. статьи **М. Никольского**. Русские выходцы из заграничных школ в XVII стол. Пр. Об., 1862, ноябрь, 1863, февр. и март (о Григории Скибинском, Палладии Роговском и Петре Артемьеве); Несколько характерных проповедей Палладия Роговского изданы о. С. К. Смирновым. Приб. 32, 1883; ср. **Ant. Florovskij**. Palladij Rogovskij, ZOG. VIII. 2., 1933; О Крижаниче у **Pierling**. IV; ср. **М. Соколов**. Новооткрытое сочинение Юрия Крижанича о соединении церквей. ЖМНПр, 1891, 4 и 6; **V. Jagič**. Život i Rad Jurja Križaniča, 1910; **Н. Вальденберг**. Госуд. идеи Крижанича, 1912; **Е. Smurlo**. Jurij Križanič, 1618–1683. Panslavista o missionario. Roma, 1926. О протест. влиянии см. работы **И.**

В. Цветаева. Из истории иностр. исповеданий в России XVI и XVII в. М., 1886; Протестантство и протестанты в России, 1890; **И. И. Соколов.** Отношение протестантизма к Р. Прав. Церкви. 1882; **А. П. Голубцов.** Прения о вере, вызванные делом королевича Вольдемара. М., 1891 и 1897; **Н. С. Тихонравов.** Квирин Кульман. Р. Вестн. 1887, 11 и 12 и Сочинения. Т. II, 1898; в нем. перевод I, 1888.

6.

О заведении школ: **Н. Ф. Каптерев.** О греко-латинских школах в Москве в XVII в. до открытия Сл. Гр. Лат. Академии. Приб. 44, 1889; **С. К. Смирнов.** История Моск. Сл. Гр. Лат. Академии. М., 1855; **И. А. Чистович.** Новгородский митр. Иов. «Странник», 1861, 2; **Е. М. Прилежаев.** Новгородские епархиальные школы в Петровскую эпоху. Хр. Чтен. 1877, март-апр. Ср. **М. Сменцовский.** Братья Лихуды, 1899 (и в приложении: Церк.-историч. материалы, 1899); рец. **Каптерева** в Отчете о 44-м присуждении Увар. премии, 1904; ср. и **А. Никольский.** Житие преп. Варлаама Хутынского лихудиевой редакции. Вестн. Арх. и Истории, изд. И. Арх. Инст., В. XXI, 1911; **И. Яхонтов.** Иерод. Дамаскин, р. полемист XVII в.; 1884; **П. Образцов.** Арх. Гавриил Домецкий и иерод. Дамаскин, Дух. Бес. 1865, I; **С. Браиловский, Ф. И. Поликарпов-Орлов.** Директор Москов. типографии. ЖМНПр., 1894, 9, 10, 11. Ср. **И. Забелин.** Первое водворение в Москве греко-латинской и западноевропейской науки. «Чтения», 1886, IV.

IV. Петербургский переворот

1 и 2.

П. В. Верховский. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный регламент. Т. 1 и II. Ростов н/Д., 1916; во введении подробный разбор литературы; ср. **его же:** Очерки по истории р. Церкви в XVIII и XIX ст., в. I. Варш., 1912; **Е. Ф. Шмурло.** Петр В. в оценке современников и потомства, вып. I, XVIII в. СПб., 1912 (из ЖМНПр, 1911 и 1912). О пафосе «полицейского» государства см. у **М. М. Богословского.** Областная реформа Пе-

тра Вел., 1902, введение. Ср. и **М. Ф. Владимирский-Буданов**. Государство и народное образование в России в XVIII в., 1874; прот. **А. М. Иванцов-Платонов**. О русском церк. управлении. «Русь» 1882 и отд., как приложение к 27 № «Русского Труд», изд. **С. О. Шараповым**, 1898. Отзыв **Пушкина** о реформе Петра Великого. «Выписки для истории Петра Великого» (1834), Венгеровское издание. Т. V, с. 279, № 959.

3.

Богосл. лекции Феофана были изданы только не скоро после его смерти, хотя в рукописных копиях они были в обращении и раньше. Полное издание С. Миславского. Лейпциг, 1782–1784; 3-й том не принадлежит Феофану; 2-е изд., 1792 года. Трактат об оправдании впервые по-латыни издан в Бреславле, 1769, р. пер. 1773. De Processione Spiritus S. издан впервые Дамаскиным Рудневым в Готе, 1772; историч. часть переведена по-русски в 1773. De arte poetica изд. Георгием Конисским, 1786; Слова и Речи, 1–3, 1773; Miscellanea Sacra. 1745; ср. у **Верховского**. Т. II. Vita Theopanis Prokopovitsch издана Шерером в Nordlsche Nebenstudien, Th. I, 1779, это основной биографический документ; ср. Epistolae illuttrissimi ac rev. Th. Procopovitsch varris et de variis amicis datae, 1776; р. пер. в Трудах, 1865. Из литературы нужно назвать: **Ю. Ф. Самарин**. Стефан Яворский и Феофан Прокопович, 1844; полностью только в «Собрании Сочинений». Т. V, 1880; **И. Чистович**. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; **П. Морозов**. Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880; ср. **Б. В. Титлинов** в Р. Биогр. Словаре; о богословской системе Феофана статьи **Пл. Червяковского** в Христ. Чтении 1876–1878 гг. **Ф. А. Тихомиров**. Трактаты Феофана Пр. о Боге, едином по существу и троичном в лицах. СПб., 1884; **Н. И. Петров**. Выдержки из рукописной риторики Ф. Прокоповича, содержащие в себе изображения папистов и иезуитов. Труды, 1865, 4; **Н. С. Тихонравов**. Трагедокомедия Феофан Пр. «Владимир». ЖМНПр, 1879, 5; **Яр. Гординский**. «Владимир» Теофана Прокоповича в «Зап. Наукова Товариства им. Шевченка», 1920–1922; **А. В. Карташов**. К вопросу о право-

славии Феофана Прокоповича, в «Сборнике статей в честь Д. Ф. Кобеко» 1913; **Г. Л. Гурвич**. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915; **Н. Koch**. Die russische Orthodoxy im Petrinischen Zeitalter, Breslau, 1929 (моя рец. в *Op. u. Occid.*, Hf. 5); **R. Stupperich**. Feofan Prokopič In Rom. ZOG, V. 3, 430. Срв. **П. Пекарского**. Наука и литература в России при Петре В., 1–2, 1862; во 2-м томе «Описание славянских книг и типографий, 1698–1725»; **А. С. Архангельский**. Духовное образование и дух. литература в России при Петре Вел. Каз., 1883; **П. Савлuchинский**. Р. духовная литература первой половины XVIII в. Труды, 1878, апр. и май; **Д. Извеков**. Отношение р. правительства в перв. пол. XVIII ст. к протест. идеям. ЖМНП, 1867, сент.; Проповедническая противопротест. литература на Руси в п. пол. XVIII ст. Пр. Об., 1871, 1; Из истории богословской полемич. литературы XVIII ст. Пр. Сб. 71, 7 и 8; **Ф. А. Терновский**. Петр Вел. в отношениях к католичеству и протестантизму. Труды, 1860, 3; Московские еретики в царствование Петра I. Пр. Об., 1863; **Н. С. Тихонравов**. Московские вольнодумцы начала XVIII ст. и Стефан Яворский. Р. Вестн. 1870–1871, и во II т. его «Сочинений»; О Феофилакте Лопатинском статьи **Покровского**. Пр. Об., 1872, II и **И. А. Морощкина**. Р. Ст., 1886, 1 и 2; К вопросу о киевском влиянии в Петровскую эпоху см. статью кн. **Н. С. Трубецкого**: К украинской проблеме в «Евразийском Временнике», V, 1927. См. еще **Н. И. Петров**. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII ст. К., 1911 (из «Трудов»); **П. Заведеев**. История русского проповедничества от XVII в. до настоящего времени. Тула, 1879 (из «Тульских Епархиальн. Ведомостей» 1878 года). Сочинения **И. С. Посошкова**. Издание Погодина, 1842, 2 тома; см. о нем исследование **А. Царевского** и его сочинения, М. 1883; «Завещание отеческое» см. в изд. Е. М. Прилежаева. СПб., 1893. См. еще **Н. Попов**. Придворные проповеди в царствование Елизаветы Петр. «Летописи» Тихонравова. Т. II, 1869; **Б. В. Титлинов**. Правительство имп. Анны Иоанновны в его отношениях к прав. Церкви. Вильна, 1905; ср. **П. В. Знаменский**. «История Российская» В. Н. Татищева в отноше-

нии к р. церк. истории. Труды, 1862, I; Ист. труды Щербатова и Болтина, там же, 1862; II. Для Щербатова характерен его страх перед духовенством, слишком близким к «нижним чинам людей». «Наши попы и церковники, имеющие малое просвещение без нравов, суть наивреднейшие люди в государстве». Он предлагал упразднить побольше приходов (сельских) и сократить число духовных лиц, не иметь по селам диаконов; но сделать это нужно «тихостию». В своей социально-политической утопии, «Путешествие в землю Офирскую» Щербатов развивает план своеобразного священно-полицейского строя: «Главные надзиратели частей определяются быть священниками единого Бога». Ср. о Татищеве книгу **Н. А. Попова** В. Н. Татищев и его время (1861) и статьи: Ученые и литературные труды В. Н. Татищева. ЖМНП, 1886, июнь; В. Н. Татищев. Разговор о пользе науки и училищ. с пред. и указателями. «Чтения» 1887, 1; **А. Островский**. Духовная В. Н. Татищева. Каз., 1885.

4.

Основоположный труд: **П. В. Знаменский**. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Каз., 1881; ср. **С. Т. Голубев**. Киевская академия в конце XVII и нач. XVIII ст. К., 1901; **Д. Вишневский**. К. академия в п. п. XVIII ст. К., 1903; **Н. И. Петров**. Значение К. Академии в развитии дух. школы в России с учреждения Священного Синода. Труды, 1904, 4 и 5; К. академия в гетманство К. Г. Разумовского. Труды, 1905, май; К. Д. Академия в царствование имп. Екатерины II. Труды, 1906, 7, 8–9, 11; **В. Серебrenников**. К. академия с половины XVIII в. до преобразования ее в 1819 г., 1897; **С. К. Смирнов**. История Моск. Сл. Гр. Лат. Академии. М., 1855; История Троицкой Лаврской семинарии, 1867 (из «Прибавлений»). Ср. книги по истории отдельных семинарий: Владимирской – **К. Ф. Надеждина** (1875) и **Н. В. Малицкого** (1–2, 1900), Суздальской – того же Малицкого (1900), Рязанской – **Агнцева**. (1889), Смоленской – **И. Сперанского** (1892), Воронежской – **П. Никольского**. (1898), Тверской – **В. Колосова** (1889). Казанской – **А. Благовещенского** (1881) и **Харламповича** (1903); ср. Благовещенско-

го. История старой Каз. академии, 1875; свящ. **Н. Стеллецкий**. Харьк. Коллегиум. Х., 1895; **Амф. Ст. Лебедев**. Х. Коллегиум, к. просветит. центр Слоб. Украины. Чтения, 1885, IV. Об отношении Петр. правительства к монашеству см. у **Верховского**, I; ср. **Н. П. Гилярова-Платонова**. О первоначальном народном образовании. Приб. 21.

5.

И. А. Чистович. Исправление текста Слав. Библии перед изданием 1751 года. Пр. Об., 1860, апр. и май; **Гр. Истомин**. Постановления имп. Екатерины II относительно образования духовенства. Труды, 1868, сент.; **П. Знаменский**. Чтения из р. церк. истории за время царствования Екатерины, Пр. Соб. 1875. Ср. **J. Mirčuk**, Ch. Wolf und seine Schule in der Ukraine, Germanoslavica, 111, 3–4, 1935. О Сильвестре Кулябке **П. Залесский**. Труды, 1883, 111, и 1884, 1; О Самуиле Миславском, **Ф. Рождественский**. Труды, 1876 и 1877, и отд.; О Георгии Конисском **М. Павлович**. Хр. Чтен. 1873 года; рв. **Г. Булашев**. Ириней Фальковский, коадьютор Киевский. К. Стар. 1883, 1, 5, 8; **Н. И. Петров**. Автобиографические записки преосвящ. Ирины Ф., ч. I. Труды, 1907, июль; О проповедях его заметка **Н. Щеголева**. Труды, 1867, I, и там же несколько проповедей в р. переводе. О м. Платоне: **И. М. Снегирев**. Жизнь м. Моск. Платона, н. изд., 1–2. М., 1856; **Ф. Надеждин**. М. М. Платон Л. как проповедник. Каз., 1882, из Пр. Соб.; **Н. В. Лысогорский**. М. М. Платон Л., как противораскольничий деятель. Ростов н/Д., 1905; **Н. П. Розанов**. М. М. Платон. М., 1913; **В. Виноградов**. Платон и Филарет, Митрополиты Московские. Сравнительная характеристика их нравственного облика. Богосл. В., 1913, янв. и февр. О проекте богосл. факультета см. анонимную статью в ВЕ 1873, ноябрь; ср. у **Титлинова** в его указанной ниже диссертации о митр. Гаврииле Петрове; еще **Я. Горожанский**. Дамаскин Семенов Руднев, еп. Нижегородский, его жизнь и труды. К., 1994 (из «Трудов»); О прот. П. Алексееве см. у **М. И. Сухомлинова**. История Росс. академии. Т. I, 1875, с. 280–343; О Мефодии Тверском ср. у **А. П. Лебедева**. Два пионера ц. историч. науки у нас.

Б. Вести. 1907, май. Ср. **его же**: Краткий очерк хода развития церк.-ист. науки у нас в России. Бог. В., 1895, дек.

6.

А. Н. Пыпин. Р. Масонство XVIII и перв. четверти XIX в. Новое издание под ред. и с прим. Г. В. Вернадского. Огни, 1916; **С. В. Ешевский**. Сочинения. Т. III, 1870, или Сочинения по русской истории, 1900; **М. Н. Лонгинов**. Новиков и московские мартинисты, 1867; **В. О. Ключевский**; Воспоминание о Н. И. Новикове и его времени. Р. М., 1895, I (и в «Очерки и речи»); ср. **его же**: Евгений Онегин и его предки. Р. М. 1887, февр.; **Н. С. Тихонравов**. Сочинения, том III, часть I. М., 1898; 1898; **В. Тукалевский**. Из истории фил. направлений и р. обществе XVIII века. ЖМНПр, 1911, май; Сборник: Масонство в его прошлом и настоящем. Т. I и II. Задруга, М., 1916; **Г. В. Вернадский**. Русское масонство в царствование Екатерины II. Пгр., 1917 (здесь указатель масонских книг и новой литературы); **Я. Л. Барсков**. Переписка м. масонов XVIII века, 1780–1792. Пгр., 1915 (срвн. об этом издании ст. **А. А. Кизеветтера**. М. розенкрейцеры XXVIII в. Р. М., 1915, окт.); **В. Боголюбов**. Н. И. Новиков и его время. М., 1916; **В. П. Семенников**. Книгоиздательская деятельность Н. И. Новикова и типографич. компаний, Пб. 1921; **А. И. Кондратьев**. Новиковские издания и сборнике «Книги в России». Под ред. В. Адарюкова и А. Сидорова. Т. I. М. Г. Изд. 1924; ср. также **Н. В. Губерга**. Материалы для р. библиографии. Хронологическое обозрение редких и замечательных р. книг XVIII в., вып. 2, 1880. Масонские труды **И. В. Лопухина** переизданы В. Саводником. М., 1913; «Записки» Лопухина в «Чтениях» 1860 и в Р. Арх., 1884; срвн. о нем статью **Я. Л. Барскова** в РВСлов. (1911) и еще **А. Г. Суворцева**. И. В. Лопухин, 1901. См. еще **Б. Тарасов**. Масон И. П. Тургенев. ЖМНПр, 1914, 6; **В. Сиповский**. Русское вольтерьянство. Гол. Мин. 1914, 1; нужно еще отметить Записки **И. А. Тимковского**, Р. Арх., 1874; общую характеристику эпохи см. у **В. А. Кожевникова**. Философия веры и чувства. Т. I. М., 1898; Сочинения Сквороды изданы не все: изд. Багалея. Х., 1891, и Бонч-Бруевич. И.,

1912 т. I. О нем см. статьи **Зеленогорского** и **Амф. Лебедева** в ВФПс, 1894, кн. 23 и 24; **Н. И. Петров**. Первый малоросс. период жизни и научно-фил. развития Г. С. Сковороды. Труды, 1902, 12; **В. Ф. Эрн**. Г. С. Сковорода, Жизнь и учение. «Путь». М., 1912; рец. **Н. Ф. Сумцова**. Літ.-Науков. Вістник, № 1, 1918; **Д. І. Багалій**. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. К., 1926; Памяти Сковороды. Одесса, 1912 (см. особенно ст. **Дложевского** о переводах Сковороды); **В. Петров**, рецензия на книгу Шпета о Сковороде. Записки н. ф. відділу УАН, VII–VIII, 1926; **его же**: До характеристики філософського світогляду Сковороди. Вчення Ск. про матерію. Записки. XIII–XIV. 1927; ср. о неделании у Сковороды. Життя і революція, 1924, № 4. Київ; **В. Иваницкий**. Жидівська мова у Г. С. Сковороды. Збірник праць жидівської історично-археографічної комісії. кн. I. Київ, 1928; ср. статьи **Д. И. Чижевского** в «Пути», 19, 1929; Сковорода и нем. мистика. Научн. труды Р. Нар. Университета в Праге, II, 1929; ср. с **его же**: Skovoroda–Stadien, Zeitschr. f. Slav. Phil, VII и X; Філософична метода Ск. Збірник на пошану акад. К. Студинського, I, 1930; Символіка Сковороди. Праці Укр. іст. фил. товариства в Празі 11, 1931. О немецких колонистах см. **А. Клаус**. Сектаторы-колонисты в России. ВЕ, 1868, и отд. 1869; **Г. Г. Писаревский**. Из истории иностр. колонизации в России в XVIII в. М., 1909.

7.

Творения свят. Тихона. Синод. издание в пяти томах. 1835; 5-е изд., 1889; в приложении записки келейников. Ср. **прот. А. Лебедев**. Св. Тихон Задонский. СПб., 1865; 3-е изд., 1896; **святц. Т. Д. Попов**. Свят. Тихон Зад., к. нравоучитель. Вор., 1914. О старце Паисии см. его «Житие» в «Москвитянинах», 1847 и отд.: **прот. С. Четвериков**. Из истории р. Старчества. «Путь», № 1, 3 и 7, и полнее по-румынски: Paisie, Staretul Manastirii Neamtului din Moldova. Viata, invatatura si influenta lui asupra Bisericii Ortodoxe. 1933; ср. **А. И. Яцимирский**. Возрождение виз. болгарского рел. мистицизма и славянской аск. литературы в XVIII в. «Почесть», сборн. статей, посвящ. проф.

М. С. Дринову. Х., 1908. См. еще о митр. Гаврииле Петрове: **Арх. Макарий**. Сказание о жизни и трудах М. Гавриила, 1857; **И. Покровский**. Гавриил. М. Новг. и СПб. к. ц. общ. деятель. Хр. Чт., 1901, окт. и ноябрь. И особенно **В. В. Титлинов**. Гавриил Петров. М. Новг. и СПб. Пгр., 1916; ср. рец. **К. В. Харламповича**. ЖМНПр, 1917, июнь.

V. Борьба за богословие

1.

К общей характеристике Александровской эпохи см. **П. В. Знаменский**. Черты из истории Русской Церкви за время царствования имп. Александра I. Прав. Соб., 1885 и отд.; **А. Н. Пыпин**. Общественное движение в России при Александре I. 5-е изд., 1918; Религиозные движения при Александре I. Под ред. Н. К. Пиксанова. Пгр., 1916; Очерки литературы и общественности при Александре I. Ред. Н. К. Пиксанова. Пгр., 1917; **Н. Н. Булич**. Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. 1–2. 2-е изд. под ред. Н. К. Кульмана, 1912. Очень характерны материалы Тургеневского архива; см. «Архив братьев Тургеневых», изд. Академии Наук, I–IV, 1911–1915 (со вводными статьями); ср. статьи **В. Истрина** в ЖМНПр, 1910, заметку **М. Гершензона**. Н. И. Тургенев в молодости, перепечатанную в «Образях Прошлого», 1912, с. 283. Сл. О Жуковском см. **А. Н. Веселовский**. Жуковский. Поэзия чувства и сердечного воображения. 1904, 2-е изд., 1908; **П. Загарин** (Лев Поливанов). В. А. Жуковский и его произведения. 2-е изд. М., 1883; сборник В. А. Жуковский. СПб.: Р. Библиофил, s. a.; **В. Резанов**. Из розысканий о сочинениях В. А. Жуковского, I, 1906; II, 1916 (из ЖМНПр); **И. Эйгес**. В. А. Жуковский. София, 1914, № 4. Удобнее всего «собрание сочинений» Жуковского под ред. А. С. Архангельского. 3 тома, 1902. См. еще книгу **Н. В. Сушкова**. Московский Университетский благородный пансион. Испр. изд. М., 1858 (рецензия **Н. С. Тихонравова** перепечатана в его «Сочинениях». Т. III, в. 1); ср. **Н. Котляревский**. Лит. направления Александровской эпохи. 2-е изд., 1913; еще у И. Аксакова, Ф. И. Тютчева, 1874 (из «Русского Архива»).

2.

Об имп. Александре см. **В. Кн. Николай Михайлович**. Имп. Александр I. 1912. 2-е изд., 1914; Записка «О мистической словесности» издана им же в книге «Переписка имп. Александра I с сестрой, В. Кн. Екатериной Павловной». 1910. Приложение V, с. 286–290. «Связь между древними и настоящими обществами положила христ. религия. В начале своем она не что другое была, как таинственное общество. В Иерусалимскую церковь никто не допускался без испытаний и очищений. Политика государей превратила сие таинственное учение в общенародную религию. Но, открыв обряды, политика не могла обнаружить таинства. Следственно, и ныне, как некогда, есть Церковь внешняя и есть Церковь внутренняя. Основание учения в обеих Церквях есть одно и то же: Библия, но в первой известна одна буква, а во второй преподносится ее разум». Александр I различает три класса духовных или теософских сочинений. В сочинениях первого класса излагаются учения отвлеченные: таковы «сочинения Бёме, называемого тевтоническим теозофом», хотя и писаны «по некоему чрезвычайному просвещению» (имеется в виду перевод С. Мартена), еще Сведенберг и Юнг-Штиллинг; «во всех сих сочинениях есть великая смесь истины с заблуждением». Второй класс сочинений излагает не столько теорию, сколько учения практич. нравственности: Confessiones, Мальбранш, Дютуа, Пон, Фенелон, Эккартсгаузен. Третий класс – сочинения подл. мистиков. Ср. «Записки Квакера о пребывании в России», изд. в переводе И. Т. Осининым. Р. Ст., 1874, № 1, 1–34; ср. у **А. Н. Пыпина**. Имп. Александр I и квакеры. Переп. в «Рел. Движ.», с. 397 сл., преим. по книге J. Cunningham, The quakers etc., 1868. Акт Священного союза см. П. С. 3. XXXIV, №27. 106. См. **В. К. Надлер**. Имп. Александр I и идея Свящ. Союза. Т. I–V, изд. 2-е. Харьков, 1886–1892; ср. статью **А. Е. Преснякова**. Идеология Свящ. Союза. «Анналы», 3, 1923. **Манифест** 30 авг. 1814 и указ Св. Синоду о праздновании победы в день Рождества, см. П. С. 3. XXXII, № 25671; ср. свящ. **Г. Добронравов**. Последование молебного пения в день Рождества Христова. Моск. Церк. Ведомости, 1913, №№ 29 и 31 (это было молебенствие о спасении всего

мира). См. еще **Р. Витберг**. А. Л. Витберг и его проект храма Христа Спасителя на Воробьевых горах. «Старые Годы», 1912, февр.; «Записки» А. Л. Витберга изданы в «Р. Старине» 1872 и 1876 гг. (составлены Герценом; см. о Витберге и в его «Былое и Думы». Т. II). О Голицыне: свящ. **Н. Стеллецкий**. Кн. А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. К., 1901 (из «Трудов КДА»); **A. Goetze**. Fürst A. N. Galitzin und seine Zeit, 1882 (реф. **Е. П. Карновича**. Ист. Вест, 1882, апр); ср. у **Т. В. Барсова**. Свят. Синод в его прошлом. СПб., 1896 (из «Христ. Чтения») и у **Ф. В. Благовидова**. Обер-прокуроры Свят. Синода в XVIII и п, пол. XIX в. 2-е изд. Каз., 1900. Из первоисточников нужно отметить: «Рассказы» Голицына в записях **Ю. Н. Бартенева**. Р. Ст., 1884 и Р. Арх. 1886, 3; Переписка Голицына с арх. Фотием. Р. Ст., 1882 и Р. Арх., 1895, 3; со Сперанским. Р. Арх., 1902, № 7; см. еще письма Голицына в Р. Арх., 1905, 11 и 12. О бар. Крюднер ст. **А. Н. Пыпина**. Рел.движения, ср. **Н. Мигатен**. Р. Биогр. Сл., 1903 (указана литература); ее переписка с Голицыным. Р. Арх., 1885, I. О Магницком ст. **Е. М. Феоктистова**. Р. Вест. 1864 и отд. Из мемуарной литературы нужно назвать: **А. С. Стурдза**. Нечто о Филарете. М. Моск. Херс. Епарх. Вед., 1868, № 1–3. О судьбе правосл. Церкви Русской в царствование имп. Александра I. Изд. **Н. Барсов**. **Р. Стар., 1876, февр.; Oeuvres posthumes. Souvenirs et Portraits. 1–2. Р., 1859; ср. «Краткое сведение об А. С. Стурдзе» Диктиадиса**, т. е. Н. Неводчикова, в посл. арх. Кишиневский Неофит. Чтения МОИДР. 1864. кн. 2; **иер. Анфим**. Биография Стурдзы (1791–1854), в «Страннике», 1864, апр.; **графиня Р. С. Эдлинг** (урожд. Стурдза). Из записок. Р. Арх., 1887, 1 и 3; 1888, 3; Записки Ф. Вигеля, I–VI, 1878; новое и неполное издание в 2 томах. 1930–1934; Воспоминания **В. И. Панаева**. В. Е., 1867, 3 и 4; П. М. Из прошлого. Р. Вестн. 1868, апр.; Воспоминания **Ф. П. Лубяновского**. 1777–1834. М., 1872 (из Р. Арх.); ср. **Ф. А. Терновский**. Материалы для истории мистицизма в России. Записки К. А. Лохвицкого. Тр. КДА, 1863. Т. 3; «Записки» **Д. И. Рунича**, писанные им по-французски, изданы дважды в разных переводах. Р. Обзор., 1890, 8–10, и Р. Стар, 1896, 11 и 1901, 1–6; ср. о Руниче статью **В. Корсаковой** в Р. Биогр. Сл., 1900. Стоит

отметить характерную деталь: у Рунича над постелью был бюст Христа в терновом венце! О мистических кружках и сектах Александровского времени см. **Н. Ф. Дубровин**. Наши мистики сектанты, Е. Ф. Татаринова и А. Н. Дубовицкий. Р. Стар., 1895 и 1896; **В. Жмакин**. Подполковник А. П. Дубовицкий и его жизнь по разным монастырям (1824–1842). Р. Арх., 1894, 6; **Ю. Толстой**. О духовном союзе Е. Ф. Татариновой и Очерк жизни и службы Е. А. Головина. Деятельный век. Ист. сборник, изд. П. Барте-невым, кн. I. М., 1872; там же – Из записной книжки художника В. А. Боровиковского; о нем см. **В. Горленко**. Вл. А. Борови-ковский. Р. Арх., 1891. Т. II и в Р. Биограф. Сл.; ср. **С. Маковский**. Несколько неизданных портретов Боровиковского. Стар. Годы, 1907, июль–сентябрь. Нужно упомянуть и о Балтинском священ-нике Феодосии Левицком, который был вызван в Петербург в 1823-м году через Голицына, и жил на подворьи у Ионы, а. Твер-ского, вместе с другим подольским священником, Ф. Лисаневи-чем – два апокалиптических свидетеля верных. Они пребывали в посте и молитве и читали «С. Вестник», Юнга-Штиллинга, С. Мартена и др. доставляемые им от Головина и Кошелева. См. «Описание дух. подвигов и всех случаев жизни свящ. Левицко-го, 1791–1845», сообщ. Е. П. Бахталовский. Р. Стар., 1880, сент. и ноябрь; ср. свящ. **В. И. Жмакин**. Свящ. Ф. Левицкий в 1815–1845 гг. Р. Стар., 1882, 9; **Л. К. Бродский**. Свящ. Ф. Левицкий и его со-чинения, поднесенные императору Александру I. СПб., 1911 (из-дание со введением). Ср. у Ф. Левицкого любопытное сообщение о «Иерусалимском хлебе» и его равносильности с Евхаристией, по вере. Ср. еще у **В. И. Семевского**. Декабристы–масоны. Мин. Годы, 1908, 2, 3, 5 (с б. сокращениями в его большой книге о декабристах, 1909). Ср. в «Мертвых душах»: почтмейстер весь-ма прилежно, даже по ночам, читает Юнговы «Ночи» и «Ключ к таинствам натуры» Эккартсгаузена и делает оттуда длинные выписки. Ср. еще книгу **Ор. Новицкого**. О духоборах (1832). О католическом влиянии при Александре I см. свящ. **М. Я. Мо-рошкин**. Иезуиты в России. Т. II; ср. **Frappaz**. Vie de l'Abbe Ni-cole. P., 1857; **M. Jugie**, J. de Maistre et l'Eglise grecoruss. P., 1922; G. Goyau, J. de **Maistre**. 1922.

3.

О Лабзине см статью **Б. Модзалевского** в Р. Биогр. Сл., 1904 (указана литература; ср. **Н. Ф. Дубровин**. Наши мистики сектанты. А. О. Лабзин и его журнал «Сионский Вестник». Р. Стар., 1894 и 1895; **А. Д. Галахов**. Обзор мистической литературы в царствование имп. Александра I. ЖМНПр, 1875, ноябрь, с. 87–175 (обзор «Сионского Вестника»); см. и в его «Истории русской словесности». Т. II, 2-е изд., 1875; Воспоминания А. Е. Лабзиной с прим. Б. Модзалевского и С. Ф. Ольденбурга, 1914 (из «Р. Стар.»). О Сперанском: бар. **М. А. Корф**. Жизнь графа Сперанского, 1 и 2. СПб., 1861; одна неизданная глава напечатана впоследствии в Р. Стар., 1903, 1; сборник В память графа М. М. Сперанского. СПб., 1872; **И. А. Чистович**. В память графа М. М. Сперанского. На 1-ое января 1872 г. Христ. Чтение, 1871, дек.; **И. Катетов**. Граф М. М. Сперанский как религиозный мыслитель. Каз., 1889 (из «Прав. Соб.»; ср. отзыв **Знаменского** в «Протоколах» Совета Каз. Академии за 1888 г.; **А. Ельчанинов**. Мистицизм М. М. Сперанского. Нов. Путь, 1903, февр.; Бог. Вестн., 1906, янв. и февр. (подробно указана литература). Очень важно: М. М. Сперанский, по Гауэншильду. Из Венского Госуд. архива, перевод с немецкого, сообщил В. А. Бильбасов. Р. Стар., 1902, май; ср. **П. Майков**. Бар. Г. А. Розенкамф. Р. Стар., 1904, окт. и ноябрь (по его автобиографическим записям). О Фесслере прежде всего его автобиография: Rückblick auf seine siebenzigjährige Pilgerfahrt. Breslau, 1824, 2-е изд., 1852; ср. Geschichte der Entlassung des gewesenen Pastors in Saratow, Karl Limmer, Dorpat u. Riga, 1823; ср. **Нил Попов**. И. А. Фесслер; Биографич. очерк В. Е., 1879, дек.; очень важная масонская переписка о Фесслере у **А. А. Васильчикова**. Семейство Разумовских. Т. II, 1882. Фесслер изображен в автобиографической поэме **Э. И. Губера** «Антоний» под именем Сильвио. См. Сочинения **Э. И. Губера**. изд. А. Г. Тихменевым. Т. I, 1860; ср. **Е. В. Деген**. Э. И. Губер как поэт и первый русский переводчик «Фауста». Космополис, 1898, апр. и май, – по видимому, именно Фесслер и подал Губеру мысль заняться переводом «Фауста».

4.

О духовной школе при Александре I: **И. А. Чистович**. Руководящие деятели духовного просвещения в России в перв. пол. текущего столетия. Комиссия духовных училищ. СПб., 1894; **Б. В. Титлинов**. Духовная школа в России в XIX стол., вып. 1. Время Комиссии дух. училищ. Вильна, 1908 (ср. отзыв **Н. Н. Глубоковского** в Отчете о 52-м присуждении Уваровских премий, 1912); ср. **П. В. Знаменский**. Основные начала духовно-училищной реформы в царствование имп. Александра I. Каз., 1878; **Е. Прилежаев**. Царствование Александра I в истории р. духовной школы. Хр. Чтение, 1878, 1–2; К истории духовно-учебной реформы 1808–1814 гг. Странник, 1889, 8 и 9; **М. М. Богословский**. Реформа высшей духовной школы при Александре I и основание Московской дух. академии. Бог. Вестн., 1917, окт.–дек. (актовая речь); **Н. Н. Глубоковский**. Начало организованной духовной школы. Комитет о усовершенствовании дух. училищ. Бог. Вестн., 1917, июнь–июль; ср. о ранней истории СПб. Академии у **И. А. Чистовича**. История СПб. Дух. Акад. СПб., 1857; **А. Надеждин**. История СПб. православной дух. семинарии, 1801–1884. СПб., 1885; **А. Родосский**. Биографич. словарь студентов первых XXVIII курсов СПб. дух. академии, 1814–1869. СПб., 1907 (отз. **К. Здравомыслова** в Отчете о 50-м присуждении Уваровских премий); ср. **Д. Ростиславов**. Петерб. д. академия до графа Протасова. В. Е., 1872, 6, 7, 8; Феофилакт Русанов, 1873 11 и 12; **С. К. Смирнов**. История Моск. ДА до ее преобразования (1814–1870), М. 1879; рец. **В. О. Ключевского**. Прав. Об., 1879, 4, и в «Отзывах и Ответах», 1918, с. 296–320; прот. **Ф. И. Титов**. Киевская Академия в эпоху реформ. Труды КДА, 1910–1915, и отдельно. О митр. Амвросии Подобедове (1742–1812) см. статью **И. А. Чистовича** в «Страннике», 1860, июнь; ср. и в «Хр. Чтении», 1857. Т. II; О митр. Евгении см. ряд статей в «Тр. К. Дух. Акад» 1867 года, Т. III; **Н. С. Тихонравов**. К. митрополит Евгений Болховитинов. Р. Вестн. 1869, 5 и в «Сочинениях», т. 3; ср. Письма Евгения к Македону. Р. Арх. 1870; Сборник материалов для биографии М. Евгения, изд. А. Д. Ивяновским. СПб., 1871. **Е. Ф. Шмурло**. М. Евгений как ученый, ранние годы его жизни

(1767–1804). СПб., 1888; **Н. Полетаев**. Труды Митр. К. Евгения Болховитинова по истории Русской Церкви. Каз., 1889; **С. Карпов**. Евгений Б. как митр. Киевский. К., 1914 (из «Тр. КДА», 1913 и 1914); **Д. И. Абрамович**. Памяти митр. Евгения Б. Историч. Архив, изд. Гл. Управлением Архивным делом. Кн. 1. Пгр., 1919, 190–223. Об арх. Феофилакте у **Чистовича**. Руковод. деятели, и еще: **Н. В. Покровский**. Экзарх Грузии Феофилакт Русанов и его проповеди. Странник, 1877, 1 и 3; **А. Ельчуков**. Ф. Русанов, знаменитый иерарх эпохи имп. Александра I. К., 1905.

5.

О Русском Библейском обществе см. статьи **А. Н. Пыпина** в В. Е., 1868-го года, перепечатаны в книге «Рел. движения при Александре I», 1916; ср. **В. Жмакин**. Английская миссия за Байкалом. Христ. Чт., 1881, 9–10. В архиве Библейского общества в Лондоне мне не удалось найти особенно важных материалов в дополнение к изданным раньше. См. еще **Rev. J. Owen**. The History of the origin and first ten years of the British and Foreign Bible Society. V. 1–3, 1816 а. 1820; **E. Henderson**. Bible Researches and Travels in Russia. 1826; **Rob. Pinkerton**. Russia, or Miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants. 1833. **J. Paterson**. The Book for every Land, Reminiscences of Labour and Adventure in the work for Bible circulation in the North of Europe and in Russia. Edited with a prefatory memoir by W. L. Alexander. 1858. Ср. свящ. **В. Н. Жмакин**. Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский. Христ. Чтение, 1884 и 1885, и отд.; **Н. И. Греч**. Записки о моей жизни, нов. изд.. Под ред. Иванова-Разумника и Д. М. Пинеса. Academia, 1930; **П. Лашенков**. Е. И. Станевич. Сборник Харьк. и. фил. общества. Т. IX, 1897; интересные данные к истории Б. Общ. см. в «Сборнике исторических материалов, извлеченных из архива Собств. Е. И. В. канцелярии». В. XII, 1903. Под ред. Дубровина.

6.

О русской Библии основная книга: **И. А. Чистович**. История перевода Библии на русский язык, 1873, (из «Христ. Чте-

ния»); 2-е изд., 1899; **С. Сольский**. Обзорение трудов по изучению Библии в России. Пр. Об., 1869, I; **Ф. Елеонский**; Отечеств. труды по изучению Библии в XIX в. Христ. Чтение. 1901; **И. Н. Корсунский**. Труды Моск. Д. Акад. по переводу Священного Писания и творений Святых Отцов на р. язык. Приб., 44, 45, 47; К истории изучения греческого языка и его словесности в Моск. Дух. Академии. Бог. Вестн., 1893, ноябрь и декабрь; см. ниже литературу о митр. Филарете. Для характеристики архим. Фотия важна прежде всего его «Автобиография», изданная о. В. Жмакиным с примечаниями. Р. Стар., 1894, 1895 и 1896 гг. Его письма к родным. Р. Арх., 1871; к Голицыну и А. А. Павлову. Р. Стар., 1882; переписка с граф. А. А. Орловой, изд. А. Слезкинским. Р. Стар., 1899, 1902 и 1903 (ср. **Н. Елагин**. Жизнь графини А. А. Орловой Чесменской. СПб., 1853). Ср. **К. Д. Попов**. Юрьевский архимандрит Фотий и его церковно-общественная деятельность. Тр. КДА, 1875, 2 и 6; **Е. П. Карнович**. Арх. Фотий, настоятель Новгородского Юрьевского монастыря. Р. Стар., 1875, 7 и 8; свящ. **Я. А. Морошкин**. Арх. Фотий, из воспоминаний. Р. Стар., 1876, 10; **С. Миропольский**. Фотий Спасский Юрьевский архимандрит. В. Е., 1878, 11 и 12; **В. Ф. Чиж**. Психология фанатизма, Фотий Спасский. Вфпс, 1905, 76 и 77. «Записки, мнения и переписка адм. Шишкова», изданы Юр. Самариным и Н. Киселевым в Берлине, 1870, два тома; ср. **В. Стоюнин**. А. С. Шишков. В. Е., 1877, 9–12, и отд.; Исторические очерки. Ч. 1, 1880. О филологических взглядах Шишкова см. еще **В. В. Виноградов**. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX вв., ГУПИ. М., 1934, стр. 156 след. «Под именем русского языка произвести новый, который бы состоял из одного просторечия, располагаемого по складу французского языка». Собрание сочинений и переводов, XII, 163; приведено у Виноградова, стр. 154. См. еще очень характерную для эпохи переписку князей братьев Ширинских-Шихматовых, изд. о. **В. Жмакиным**. К истории русской богосл. мысли 30-х годов текущего столетия. Христ. Чтение, 1889 и 1890, и отд.; ср. О жизни и трудах иеромонаха Аникиты, в мире князя С. А. Ширинского-Шихматова. СПб., 1838. Очень любопытно, что и

в самой Англии подымались возражения против Библейского общества; см. напр. **Н. Marsh**. An inquiry into the Consequences of the Neglect to give the Prayer Book with the Bible. 1822, ср. **W. L. Mathieson**. English Church Reform, 1815–1840, L, 1923.

7.

О митр. Филарете см. статью **И. Н. Корсунского** в Р. Био-
огр. Слов., 1898. Из биографических материалов особенно важ-
ны: Из воспоминаний покойного Филарета. М. М. («из записок
А. Горского»). Прав. Об., 1868, авг.; Из бумаг в Бозе почившего
М. М. Филарета, с пред. М. И. Сухомлинова. ЖМНП, 1868, янв.;
Н. В. Сушков. Записки о жизни и времени святителя Филарета,
М. М. М., 1868; ср. **С. Пономарев**. Высокопр. Филарет, М. М. и
К. Материалы для очерка его жизни и ученой деятельности. Тр.
КДА, 1867, дек. и 1868; **М. М. Евреинов**. Некоторые воспомина-
ния о м. Филарете. М., 1873 (в приложении воспоминания гр. М.
В. Толстого); Сборник, изданный Обществом любителей дух.
просв, по случаю празднования столетнего юбилея со дня рож-
дения Филарета, М. М. Т. I, 1882; Филарет Дроздов, М. М., по
материалам, собранным редакцией «Р. Старины». Р. Стар., 1885
и 1886; **еп. Никодим** (Казанцев). Моя память о м. Филарете.
Чтения МОИДР, 1877; ср. **И. К. Марков**. Неизданная статья еп.
Никодима Казанцева о м. М. Филарете. Р. Стар., 1915, янв.; Из
воспоминаний преосв. Леонида о м. М. Филарете, Р. Арх., 1901,
8; ср. Из записок Арх. Леонида Ярославского. Р. Арх., 1906, I и
II; Воспоминания и отзывы м. М. Филарета, записанные его ви-
карием, преосв. Леонидом, Р. Арх. 1907. I; **А. Амвросий** (**Клю-
чарев**). Полное собрание проповедей. Т. IV, 1902, – Воспоми-
нания о приснопамятном святителе Филарете, М., с. 337–352.
Нужно отметить биографические опыты **проф. И. Н. Корсун-
ского** и **прот. А. Смирнова** (перечислены в Биогр. Слов.); исто-
рия катехизиса изложена **Корсунским**. Судьба катехизисов
Филарета. М. М. Р. Вестн., 1863, янв.; **его же** статьи во II томе
«Сборника». Моск. О. Л. Д. Пр. (1883), – Филарет, М. М. в своих
катехизисах и О подвигах Филарета. М в деле перевода Библии
на р. язык; срав. **Н. Барсов**. Мнение Иннокентия арх. Херс. и

Тавр. о катехизисах м. Филарета. Христ. Чтение, 1885, 1; Письма разных лиц к преосв. Парфению, А Воронежскому, с пред, и прим. проф И. Н. Корсунского. Р. А., 1899, 5, – Симеон Крылов-Платонов, А. Ярослав., называл катехизис «книжонкой», находил в нем «неслыханное учение» и «нестерпимую дерзость»; позже, в 50-х годах, в СПб ждали только смерти Филарета, чтобы заказать новый катехизис Макарию; Письма В. Гречулевича к Арх. Могилевскому Анатолию (Мартыновскому), 1855 г., Р. Арх., 1898, 1, с. 308–309; Филарет Черниговский еще в 1847 г. писал из СПб. Горскому, что в Синодальной канцелярии называют катехизис Филарета «лютеранским», и Сербинович предлагал ему составить новый катехизис; Прибавл, 31, 1883 и 34, 1884; Характерный слух передает П. Б(артенев), со слов С. М. Соловьева: «Будучи студентом, он проводил летние месяцы у деда своего, яросл. арх. Авраамия, служки которого передавали ему, как они в СПб., на Ярослав. архиер. подворье, подглядывали в дверные щелки за масонскими собраниями, бывавшими у Филарета в бытность его яросл. архиепископом; надевались белые сорочки с какими-то лентами, происходили кружения с припевами, и участие принимал сам Об. Прокурор Свят. Синода». Р. Арх., 1906, 3, с. 93.

8.

Сочинения Филарета не собраны. Основное издание поповедей: Слова и речи. Т. I–V, 1873–1885 (седьмое по общему счету и самое полное, сделанное М. О. Л. Дух. Просв.). Из ранних сочинений «Изложение разности между Вост. и Зап. церковью в учении веры» (1811 г.) в Чтен. МОИДР, 1870 и в Чтен. О. Л. Д. Пр., 1872; «Разговоры между испытующим и уверенным о православии вост. греко-российской Церкви», 1815 (в последующих изданиях часто опускается последний «разговор», о пределах Церкви); несколько лекций из его богословских курсов изданы в Пр. Об., 1873, 1874, 1876 и 1879 гг., одна лекция о таинствах. Радость христианина, 1900, VI, прил. «Собрание мнений и отзывов по учебным и ц. госуд вопросам» под ред. Арх. Саввы, 6 томов, 1885; ср. Собрание мнений и отзывов по делам Прав.

Церкви на Востоке, 1886; Мнения, отзывы и письма Филарета, М. М. и К., по разным вопросам за 1821–1867 гг., собраны с прим. Л. Бродского. М., 1905; Полное собрание резолюций. Под ред. и с прим. И. Корсунского и прот. В. Маркова, 3 тома, в прил. к «Душеполезному Чтению», 1903–1906; продолжение издания при Моск. Церк. Вед., в 1914–1916, затем при Богосл. Вестн., в 1917. Письма Филарета изданы отдельными выпусками. Особенно важны: Письма к А. Н. М(уравьеву). К., 1869; Письма к наместнику Тр.-С. лавры архим. Антонию, I–IV, 1877–1879 (ср. статьи П. С. **Казанского**. Очерк жизни Арх. Антония, наместника Св.-Троицкой лавры. Пр. Об., 1878; Мысли и чувствования М. Филарета по делу отобрания литографированного перевода книг В. Завета. По письмам его к а. Антонию. Пр. Об., 1878, янв., 106–118); Письма к А. Тверскому Алексию. М., 1883; письма к Григорию Постникову. Чт. ОЛДПр., 1877, н. и дек.; к Иннокентию Сельнокринову, еп. Дмитровскому. Приб. 30, 1874; письма к Филарету Гумилевскому. Приб. Т. 32 и 33, 1883–1884; письма к Горскому, там же, 1884–1885; ср. сборник писем к Филарету, изд. А. Н. Львовым. СПб., 1902 (из «Христ. Чтения»). Из литературы нужно назвать: **И. Н. Корсунский**. Святитель Филарет, М. М. Его жизнь и деятельность на Моск. кафедре по его проповедям. Харьк., 1894 (из «В. и Р» за 1887–1893); **его же** статьи о Петербургском периоде в «В. и Р» за 1885 год; **его же**: Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета. Моск. Хр. Чтение, 1895, июль–авг.; ср. статьи **А. П. Смирнова** и **Н. И Троицкого**. О библейских работах Филарета, во II т. «Сборника» ОЛДПр.; **А. Городков**. Догм. богословие по сочинениям Филарета, М. Моск. Каз., 1887; **Г. П. Вышеславцев**. Нравств. богословие по сочинениям Филарета, М. М. Странник, 1889 и отд; **Д. Наумов**. Филарет, М. М., как канонист. М., 1893 (из Чт. О. Л. Д. Пр., 1892); **В. Беликов**. Деятельность М. М. Филарета по отношению к расколу. Каз., 1895; ср. **Б. Титлинов**. К вопросу об отношении м. Филарета к расколу. В. и Р., 1902, № 9; **В. П. Виноградов**. Платон и Филарет, митрополиты Московские. Бог. Вестн., 1913, янв. и февр., и отд.; ср. сопоставление обоих митрополитов у Стэнли: **А. Р. Stanley**. Lectures on the history of the Eastern Church.

L., 1861: о Платоне – «the easy graceful character» и его Вифания – «the gay italian-like retreat», – о Филарете и Гефсимании – «austere revival of medieval hermitage»; Филарет, М. Моск. Сборник, изд. редакцией Богосл. Вестника, 1918, – особенно важны статьи **В. Виноградова**. Значение м. Филарета в истории р. проповеди, с. 110–144, и **М. М. Тареева**. М. Филарет как богослов, с. 54–97, – «незаменимая ценность человеческой личности, свобода духовной жизни: такова религиозная мысль приснопамятного Филарета», с. 85. Из общих характеристик см. статью **А. М. Бухарева** (б. архим. Феодора). О Филарете, М. Московском как плодотворном двигателе развития православно-русской мысли. Пр. Об., 1884, апр., с. 717–749 (из посм. рукописей); рец. **Ключевского** на книгу С. К. Смирнова. Ответы и отзывы, 1918, с. 314: «Его мысль не лишена была смелости, но он не считал смелость доблестью мысли. Истину он не любил открывать вдруг, чтобы ее неожиданное появление не смутило ума или не внушило ему надменной уверенности, что пытливому уму легко найти ее»; ср. у **П. И. Горского-Платонова**. Голос старого профессора... М., 1900, с. 9 след.; «Записки» С. М. Соловьева полностью изданы только в В. Е., 1907, и тогда же отд., издат. «Прометей»; см. **Г. З. Елисеев**. Из далекого прошлого двух академий. По поводу смерти проф. Каз. д. акад. И. Я. Порфирьева. В. Е., 1891, ноябрь, с. 282–312; еще у **А. Никанора**. Проповеди. Т. I, 3-е изд. Од. 1890. Поучение в день поминовения Филарета. М., 139–155. **А. Д. Галахов** в ЖМНПр, 1875, XI, сопоставляет слово Филарета на Вел. Пяток 1813 года («Кто измерит») с Дю-Туа, *Mystere de la Croix*, – близость и сходство несомненны. Вопрос о генезисе и источниках мировоззрения Филарета нуждается в новом и очень внимательном исследовании; ср. заметку **Н. В. Сушкова** в Чтен. М. ОИДР, 1879, кн I, 235–240. См. еще статью **А. П. Смирнова**. М. Филарет в его отношении к миру таинственных явлений; Душ. Чтение, 1882.

9.

Лекции преосв. Григория в Христ. Чтении, 1822, ч. VI, с. 50–128, 166–244; о нем ряд статей **В. Никифорова**. Христ. Чте-

ние, 1914 и 1915; ср. **(И. Е. Троицкий)**. Иером. Исидор, бакалавр и библиотекарь СПб. д, академ. Хр. Чт., 1884, н., дек.; об издании «Христианского Чтения» см. обзор **А. П. Лопухина** за 75 лет. Хр. Чт., 1896, я.–февр., с. 3–25; **А. Д. Беляев**. Арх. К-Подольский и Брацл. Кирилл. Дух. Чт., 1888 и отд. (в приложении письма Филарета); ср. **С. Р(ункевич)**. Прот. Н. Ф. Раевский (1804–1857). Р. Стар., 1906, 6, – окончил СПб. академию в 1825 г., студентом читал французских проповедников XVII в., особенно Бурдалу, еще и Боссюета, Фенелона, Массильона; очень интересен рассказ В. Пальмера о его встречах в Пб., – Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841, – by the late **William Palmer**, M. A., selected and arranged by cardinal Newman. L., 1882; ср. реферат **А. Лопухина**. Церковно-религиозная жизнь и богосл. мысль в России по запискам Пальмера. Странник, 1883; В просмотренных Пальмером студенческих сочинениях его удивил таинственно-отвлеченный и мистический идеализм. О Макарии Глухареве всего полнее у **К. В. Харламповича**. О. Макарий Глухарев. СПб., 1905 (из «Хр. Чтения»), ср. его же статьи в Р. Арх., 1904; см. еще **П. В. Птохов**. А. Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. Прав. Благовестник, 1898, и отд. М., 1899; ср. **В. Н. Карпов**. Воспоминание о болховском архим. Макарии, учредителе Алт. Миссии. Странник, 1875, IV; **Д. Фил(имо)нов**. Материалы для биографии основателя Алт. миссии архим. Макария. М., 1888; о миссионерском плане А. Макария см. у **Иером. Дионисия** (ныне митр. Варшавский). Идеалы православно-русского инородческого миссионерства. Каз., 1901, стр. 87 сл.; о его библейских работах и увлечениях в книге **Чистовича** о переводе Библии; см. еще «Письма Макария Глухарева». Каз., 1905. О Москов. академии см. прежде всего в истории **С. К. Смирнова**; ср. в юбил. сборнике: У Троицы в Академии. М., 1914, разл. статьи и материалы, а также в Богосл. Вестн. 1913 и послед. годов, сводная книжка за окт.–дек. вся посвящалась истории Академии; см. и другой сборник: Памяти почивших наставников. С. Пос., 1914. Об Иннокентии Смирнове работа **Жмакина** уже была указана; ср. еще **А. И. Бриллиантов**. Преосв. Иннокентий (Смирнов), епископ Пенз. и Саратов. Хр.

Чтение, 1912, декаб.; **А. П. Лебедев**. Два пионера церк. историч. науки у нас Б. В., 1907, май. Сочинения Иннокентия изданы в двух томах. СПб., 1821, и полнее в 1847 году, 3 тома. О Филарете Амфитеатрове см. книгу **арх. Сергия** (Васильевского). В. Филарет, в схиме Феодосий (Амфитеатров), М. Киевский и Галицкий, 3 тома, 1886–1888.

10.

О Павском см. у **Чистовича**. История СПб. академии и Перевод Библии; **его же** некролог в Страннике, 1863. Т. II; Некролог сост. прот. **А. Ф. Орловым** в «Духе Христианина», 1862 и 1863; **Свящ. С. В. Протопопов**. Прот. Г. П. Павский. Биограф. очерк. Странник, 1876 и отд.; **Н. И. Барсов**. Прот. Г. П. Павский. Р. Стар., 1880; Здесь же «Автобиография Павского»; **Прот. А. Сулоцкий**. Г. П. Павский и митр. Филарет. Р. Стар., 1881, июль; **И. Г. Троицкий**. Ученая деятельность прот. Г. П., Павского. Хр. Чтение, 1887, май–июнь; **А. С. Родосский**. Рукописные памятники трудов прот. Г. П. Павского и его ученика С. К. Сабинина там же, см. у **него же** в Биограф. словаре; ср. Переписку В. А. Жуковского с прот. Павским. Р. Арх., 1887, 2; материалы по преподаванию Павского в СБРИО. Т. 30. 1880; См. и у **Загарина**. Жуковский, с. 428–458. Сочинения Иннокентия Херсонского в изд. М. Вольфа, 12 томов, послед. изд. 1901 г. Биография Иннокентия составл. свящ. **Т. И. Буткевичем**. СПб., 1887; ср. **М. Ф. Ястребов**. В. Иннокентий (Борисов) как профессор богословия. К. Дух. акад. Тр. КДА, 1900, дек.; **Л. С. Мацеевич**. Из неизд. рукописей А. Иннокентия Б. Тр. КДА, 1883, апр.; **Арх. Стефан**. Иннокентий, арх. Херс. как учитель нравственности. Каз., 1899; Православное учение по сочинениям Иннокентия, арх. Херс. Могилев на/Дн. 1907, 2 тома. В догматике у Иннокентия сказывается влияние М. Добмайера, в этике Рейнгарда; ср. **А. Reatz**. Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19 Jhr., Freib. Theol Diss., 1917; Marianus Dobmayer und sein theologisches System. Theol. Quartalschr., Bd. 98, 1916. См. еще Иннокентий Борисов, Арх. Херс. и Таврич., в письмах его 1822–1855 гг., сообщил В. А. Кондаков. Р. Стар., 1881, но-

ябрь; **Н. В–в.** Иннокентий, Арх. Хер. и Тавр. Р. Стар., 1878, февр. и апр.; Статьи **Н. И. Барсова** в Христ. Чтен. 1883 и 1884 гг.; Переписка Иннокентия с прот. И. М. Скворцовым, изд. Н. И. Барсовым. Тр. КДА, 1885, 1886 и 1887; Письма Иннокентия к Сербиновичу. Р. Арх., 1907, 8. О Я. К. Амфитеатрове см. книжку **В. И. Аскоченского**. К., 1857.

11.

О графе Протасове и его преобразованиях см. у **Чистовича**. Руковод. деятели, и у **Благовидова**. Обер-прокуроры; ср. у **А. Котовича**. Духовная цензура в России. СПб., 1907; **Б. В. Титлинов**. Духовная школа в России. Т. II, 1910; **К. П. Дьяконов**. Духов. школа в царствование Николая I. СПб., 1907; Из воспоминаний секретаря при Св. Синоде **Ф. Ф. Исмаилова**. 1829–1840, сообщил Ф. А. Терновский. Странник, 1882; об этих воспоминаниях статья **Н. С. Лескова**. Синодальные персоны. Ист. Вестн., 1882, нояб.; Срв. Воспоминания **А. Н. Муравьева**. Р. Обзор., 1895 и 1896; **Д. И. Ростиславов**. Петербургская Д. Академия при графе Протасове. В. Е., 1883, 7, 8, 9; Названные выше воспоминания **Никодима** Казанцева о Филарете. Чтения, 1877; Письма Филарета Гумилевского к Горскому и др.; **Т. В. Барсов**. О собрании дух законов. Хр. Чтение, 1897, ноябрь и декабрь (ср. об Августине Сахарове у **Н. Чернявского**. Оренбургская епархия, в. 2, 1903, стр. 125–210). Об Афанасии Дроздове см. у **А. Никанора** (Бровковича). Биографич. материалы, изд. свящ. С. В. Петровским. Т. I. Одесса, 1910; **Еп. Никанор (Каменский)**. Преосв. Афанасий, Архиеп. Астраханский. Странник, 1896 г.; Очень важная заметка **А. Родосского**. О книгах и рукописях, поступивших в библиотеку СПб. Академии в 1902 году. Хр. Чт., 1903, авг.; ср. у **А. Саввы**. Хроника моей жизни. Т. V, с. 299: «Погрузившийся в немецкую ученость (Афанасий) вел совершенно замкнутую жизнь; при этом он страдал по временам и нравственным и физическим недугом: у него на руках было нечто вроде проказы; оттого он весьма редко служил, а проповедей никогда не сказывал, несмотря на свою глубокую ученость». Отзыв Евсевия Могилевского о нем в письме к Гор-

скому. Приб. 36, 1886, с. 265. Отзыв Филарета о «Герменевтике» Афанасия в Собр. мнений. Т. II, № 390. Дело о переводе Павского очень подробно изложено у **Чистовича**, особ. во 2-м издании; ср. и книгу А. Сергия о Филарете Киевском. О м. Макарии см. книгу о **Ф. И. Титова**. Макарий (Булгаков), М. Москв. и Колом. Биограф. очерк. Т. I. К., 1895; т. II, 1897; **В. Кипарисов**. М. М. Макарий (Булгаков) как проповедник. С. Пос., 1893 (из «Бог. Вестн»); **В. Добромыслов**. Макарий Булгаков, М. М. как расколовед. 2 выпуска. Рязань, 1900–1901; **А. Рождественский**. Макарий (Булгаков), М. М. Странник, 1909; **Д. И. Абрамович**. О трудах м. Макария (Булгакова) в области др. русской литературы. Известия отд. р. л. И. А. Н. Т. XXII, 1917; **В. Биднов**. Московский Митрополит Макарий (Булгаков) Ελτις VI, 1–2, 432. Отзыв **Иннокентия** Херс. о «Догматике» в Отчете о присуждении Демид. премий. ЖМНП., 1854, ноябрь, ч. 84; ср. поминальную проповедь **Никанора** Бровковича. Беседы и поучения, т. II, с. 323 след.: «Необыкновенная мерность и верность богословского взгляда, необыкновенный дар найти и указать границу между положением богословским и небогословским, между догматической богооткровенною истиной веры и положением человеческого, хотя и богословского мнения», иной отзыв у **Алексея Ив. Введенского**. Сравнит. оценка догматических систем М. Макария и А. Сильвестра. Чт. ОЛДПр., 1886, 2, 3, 4; Отзыв **Хомякова** о Макарии в письме к А. Н. Попову, 22. X., 1848, VIII, 181; Отзыв **Н. П. Гилярова-Платонова** об «Истории» Макария в «Русской Беседе», 1859, т. III, перепечатана в его «Сборнике Статей». Т. I, 1899; **Его же**: Несколько слов о механических способах в исследовании истории. Р. Беседа, 1858, I; ср. кн. **Н. Шаховской**. Н. П. Гиляров-Платонов об истории Русской Церкви преосв. Макария. Р. Обзор., 1898, май. – Здесь приведен отзыв Иоанна Смоленского. Ср.: Из писем преосв. Елпидифора (Бенескриптова). Пр. Об., 1888, кн. 1. См. еще свящ. **Ф. И. Титов**. Преосв. Кирилл Наумов, еп. Мелитоп. К., 1902; Об Антонии Амфитеатрове см. биограф. **А. Сергия** (Васильевского), 2 тома. К., 1885 – Слова, беседы и речи Димитрия А. Херсонского, I–V, 1 изд., 1889–1890; 2-е изд. М., 1897; В VI томе 2-го издания собраны статьи А. Димитрия;

в VII-м – прот. **Н. Смирнов**. В. Димитрий (Муретов). Его биография. М., 1898; ср. воспоминания **прот. Гаврилкова**. Пр. Об., 1887; **К. Б.** Памяти А. Димитрия. Ист. Вестн., 1884, февр.; **М. Ф. Ястребов**. Памяти В. Димитрия (Муретова) и Макария (Булгакова). Тр. КДА, 1884, 6; **В. Певницкий**. Полное собрание поведений Димитрия, А. Х. и Од. Тр. КДА, 1800, 11; **М. Скаблланович**. О лекциях по богословию А. Димитрия Муретова в их студенческих записях. Тр. КДА, 1911, 3; **свящ. Н. Гроссу**. А. Димитрий Муретов как церковный проповедник, там же; статья **А. И. Введенского** уже указана выше. – О Никаноре Бровковиче см. его «Биографические материалы». Т. I, 1900; Поучения и беседы, I–V, 1890; ср. у **Знаменского**. История Казанской Д. Академии. Т. II. О Иоанне Соколове см. там же у **Знаменского**. Т. II; ср. **П. Нечаев**. Иоанн, еп. Смоленский. СПб., 1869; **Н. Р(оманский)**. Несколько слов по поводу издания богословских лекций покойного преосвященного Иоанна Смоленского. Хр. Чтение, 1876, 5–6; **его же**: Преосв. Иоанн, еп. Смоленский. Его жизнь и проповеднич. труды. М., 1887 (из «Чтений МОЛДПр»); **Н. Аристов**. К характеристике преосв. Иоанна б. епископа Смоленского. Ист. Вестн., 1889 дек.; **П. Прокошев**. Канонические труды Иоанна, еп. Смоленского. Каз., 1895; И. Покровский, статья в Пр. Бог. Энцикл. Т. VI; Перечень произведений Филарета Гумилевского в книге **И. С. Листовского**. Филарет А. Черниговский, 1894; ср. **С. Ф. Хорошунов**. Филарет Гумилевский А. Ч.. Р. Стар., 1881, апр. и дек.; **С. Пономарев**. Преосвящ. Филарет, А. Черн. и Неж.. Полтава 1866; **прот. Н. Лашенков**. В. Филарет, А. Х. Харьковский Сборник, вып. 5 и 6, 1891–1892; см. в Истории М. Академии Смирнова.

12.

Бытовой материал см. у **Д. И. Ростиславова**. Записки. Р. Ст., 1880–1892; **его же**: О русском ученом монашестве. Историч. Исследования. Ц. Общ. Вестн., 1880. №№ 1, 2, 3, 4, 5, 86; ср. «Дневник» **В. И. Асоченского**. С примеч. и объяснениями Ф. И. Булгакова. Ист. Вестн., 1882; Воспомин. **прот. Виноградова**. Р. Ст., 1878, 8; **Н. П. Гилярова-Платонова**. Из пережитого. Авто-

биограф. воспоминания, 1 и 2, 1. 1886; **П. С. Казанский**. Воспоминания семинариста. Пр. Об., 1879, № 9; **В. Ф. Певницкий**. Мои воспоминания. 1–2. К., 1910 и 1911 (из «Руководства для сельских пастырей»); Ч. 3. Академические годы в Тр. КДА, 1911; см. также **И. С. Никитина**. Дневник семинариста. П. Собр. Соч. под ред. М. О. Гершензона, 1912.

VI. Философское пробуждение

1.

О духовном кризисе «тридцатых годов» см. прежде всего у **М. О. Гершензона**. История молодой России (1908); Исторические записки (1909); Жизнь В. С. Печерина (1910); Образы прошлого (1912); Мечта и мысль Тургенева (1918); о Гершензоне как историке русской мысли ср. мою статью: M. Gershenson. Slavonic Review. № 16, 1926; **Д. Н. Овсяннико-Куликовский**. История русской интеллигенции. Ч. I (1910); **Г. Шпет**. Очерк развития русской философии, I, 1922; мои статьи: Uvod do dejin ruske filosofie. Ruch filosoficky. R. VI a VIII, 1926–1927; Искания молодого Герцена. Совр. Зап., 39 и 40, 1929. Из памятников эпохи особенно характерны «Русские Ночи» **кн. В. Ф. Одоевского** (н. изд., 1912), лирика и проза Лермонтова; ср. о Лермонтове статью **Ключевского**: Грусть. Р. М., 1891, июль и в сб. «Очерки и речи», 1912, с. 123: «Это созвучие, эта лермонтовская гамма–грусть, как выражение не общего смысла жизни, а только характера личного существования настроения единичного духа; Лермонтов поэт не мирозерцания, а настроения, поэт личной грусти, а не мировой скорби». См. еще у **Герцена** в «Былое и Думы», «Воспоминания» **Огарева** в «Полярн. Звезде» 1857 г., и воспоминания **Ап. Григорьева**. «Мои литератур. и нравственные скитальчества», последн. изд. Academia, 1930 (первоначально «Время», 1862). См. еще «Замогильные Записки» **В. С. Печерина**, 1932; его «Автобиография» в «Русских Пропиляях». Т. I.

2.

Я. Н. Колубовский. Матер. для истории философии в России. Вфпс, кн. 4–8, 1890–1891, 3. Его же очерк «филосо-

фии у русских» в его русск. переводе «Истории новой философии» Ибервега-Гейнце, § 52, 1890; **Е. А. Бобров**. Философия в России. В. 1–6. Каз., 1899–1901; Литература и просвещение в России в XIX в, 1–4, 1901–1903; **А. И. Введенский**. Судьба русской философии Вфпс, 42, 1898, и «Философские очерки», 1901, н. изд., 1924; **Th. G. Masaryk**. Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie. 1–11, 1913 (есть английское, чешское и итальянское издания); **Э. Л. Радлов**. Очерк истории р. философии; **Шпет**. Очерк; **Б. В. Яковенко**. Очерки русской философии, 1922; **В. В. Зеньковский**. Русские мыслители и Европа. Париж, 1929; **Дм. Чижевський**. Нариси з історії філософії на Україні. 1931. Много материала у **Н. Колюпанова**. Биография А. И. Кошелева. Т. I, кн. 1 и 2, 1889; во всех историях духовных школ, отчасти и университетов, особенно у **С. П. Шевырева**. История московского университета (1855) и Биографический словарь (1855). О Галиче см. очерк **А. И. Никитенко**. ЖМНПр, 1869, I. О Ф. Голубинском статья **А. И. Введенского** в Бог. В., 1897, 12; ср. его переписку с Ю. Н. Бартевым. Р. Арх., 1880, 3; Гр. М. В. Толстой. Воспоминание о моей жизни и учении в Сергиевском посаде (1825–1830). Бог. Вестн., 1893, 10–12; Жизнь арх. Никодима Казанцева. Бог. Вестн., 1910, 12; Очерк **С. С. Глаголева** в сборнике: Памяти почивших Наставников. С. Пос., 1914 (там же его очерк об о. П. Делицыне); Отзыв Шеллинга о нем см. у **Гакстгаузена**. Т. I; ср. **Ф. Андреев**. Моск. Д. акад. и славянофилы. Бог. В., 1915, 10–12, и отд. «Автобиография» Н. И. Надеждина, изд. П. Савельевым. Р. Вестн., 1856, № 5; ср. **Н. И. Козьмин**. Н. И. Надеждин, 1912. О прот. Скворцове см. его письма к Иннокентию Херс., изд. Н. Барсовым. Тр. КДА, 1885 и след. О В. Д. Кудрявцеве см. вступительные статьи в издании его Сочинений. Т. I, 1893; **Алексей И. Введенский**. Основатель системы трансцендентального монизма. Вфпс, 14 и 15, 1892; ср. **Свящ. П. Светлов**. Странник, 1896, февр.; О Феофане Авсене-ве см у **Чижевского**. Некролог, составленный арх. Антонином. ЖМНПр, 1853, ч. 77; Воспоминания **Аскоченского** о нем в «Домашней Беседе», 1863, № 23 и 24; ср. заметку **Д. Поспехова** в «Сборнике из лекций б. профессоров Киевск. ДА». К., 1869, где

издана часть курса Авсенева по психологии. О В. Н. Карпове см. несколько статей и речей в Христ. Чт., 1898. Т. I. О П. Д. Юркевиче: **Влад. Соловьев**. О философских трудах П. Д. Юркевича (1874). Соч. I, и Три характеристики (1899). Соч. VIII; **свят. А. Ходзицкий**. П. Д. Юркевич. Вера и Разум, 1914; **Г. Г. Шпет**, Философское наследство П. Д. Юркевича. Вфпс, 1914, V; О полемике Юркевича с Чернышевским см. у **А. Л. Волынско-го**. Рус. критики, 1896 (первоначально в «Северном Вестнике»). Цитата из Стурдзы взята из его Oeuvres posthumes, p. 179; письмо Станкевича см. в издании его писем, изд. 2-е, 1914, стр. 580.

3.

О философском движении «замечательных десятилетий» см. еще статьи **П. В. Анненкова** (несколько сборников); много данных у **Барсукова**. Жизнь М. П. Погодина, 22 тома, см. по указателю; ср. **К. С. Аксакова**. Воспоминания студентства, 1833–1835, отд. изд. М., 1911; **Николай Полевой**. Материалы по истории р. литературы и журналистики 30-х годов. Под ред. Вл. Орлова. Лгр., 1934 («Воспоминания» Кс. Полевого и др. материалы); О Полевом см. диссертацию **Н. К. Козьмина**. СПб., 1903. Ср. **А. Н. Пыпин**. Характеристика литературн. мнений от двадцатых и до пятидесятых годов, 3-е изд., 1906; В. Г. Белинский, 2 тома, 2-е изд., 1908; **Ив. Иванов**. История русской критики. Ч. 1 и 2, 1898 (перв. в «Мире Божиим»); **И. И. Замо-тин**. Романтизм двадцатых годов XIX стол. в русской литературе, 2 тома, 2-е изд., 1911 и 1913; **П. Н. Сакулин**. Из истории русского идеализма; Кн. В. Ф. Одоевский. Т. I, 1 и 3, 1913; ср. рец. **В. Гиппиуса**. Узкий путь. Кн. В. Ф. Одоевский и романтизм. Р. М., 1914, 12; ср. рецензию **С. Голованенко** на новое издание «Р. Ночей». Бог. Вестн., 1913, июнь; **А. А. Корнилов**. Молодые годы Михаила Бакунина. 1903; **М. А. Бакунин**. Годы странствий. 1924; **П. Н. Сакулин**. Русская литература и социализм. Ч. I. Ранний русский социализм. 2-е изд. перераб. М., 1924. Письмо Белинского к Гоголю издано с пред. С. А. Венгера. СПб. Светоч, 1905; ср. Письма Белинского. Ред. Ляцкого. Т. III, 1912. Сейчас выходит новое «Собрание сочинений и

писем» Бакунина, вышли три тома, Период догегелианский и гегелианский, до отъезда из России, 1934 и 1935. Много материала собрано у **Чижевского**. Hegel in Russland. В сборнике: Hegel bei den Slaven. Reichenberg, 1934.

4.

Сочинения и письма **П. Я. Чаадаева**. Под ред. М. Гершензона, 2 тома. М., 1913 и 1914; ср. и прежнее издание Гагарина: Oeuvres choisies. 1862. Исследования: **М. О. Гершензон**. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. 1908; **Ch. Quénét**. Tchaadaev et les lettres philosophiques. Р., 1931 (здесь же полная библиография); ср. **П. Н. Милоков**. Главные направления русской исторической мысли. 3-е изд., 1913; **A. Koyre**. La philosophie et le probleme national en Russie au debut du XIX-e siècle. Р., 1929. Из обширной литературы о славянофилах нужно выделить: **К. Н. Бестужев-Рюмин**. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Отеч. Зап., 1862, 2, 3, 5; **И. Панов**. Славянофильство как филос. учение. ЖМНПр, 1880, 11; **П. Линицкий**. Славянофильство и либерализм. К., 1882 (из «Трудов КДА»); **Ор. Миллер**. Основы учения первоначальных славянофилов. Р. М., 1880, янв. и март; Церковь и византизм. К. Стар., 1884, ноябрь; **П. Г. Виноградов**. Т. Н. Грановский. Р. М., 1892, апр.; И. В. Киреевский и начало русского славянофильства. В. Ф. Пс., 1892, 1; **В. В. Розанов**. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли etc. В. Ф. Пс., 1, 3, 1890; О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов. I, 4, 1890; **Н. Колюпанов**. Очерк философской системы славянофилов. Р. Обзор., 1894; **Г. Максимович**. Учение первых славянофилов. К., 1907 (из «Унив. Известий»); **Ф. Степун**. Немецкий романтизм и русское славянофильство. М., 1911 и в сборнике: Философия и жизнь. Берл., 1923; **его же**: Прошлое и будущее славянофильства. Сев. Зап., 1913, ноябрь; ср. у **Бердяева** в его книге о Хомякове, I гл., и у **Гершензона**. Историческ. записки. Записка К. Аксакова впервые напечатана Ив. С. Аксаковым в журн. «Русь», 1881, №№ 26–28, и перепечатана в сборнике **Н. Л. Бродского**. Русские славянофилы. М., 1910. О социальной философии сла-

вянофилов ср. статьи **Н. Устрялова**. Национальная проблема у первых славянофилов. Р. М., 1916, окт.; Политическая доктрина славянофилов. Известия Юрид. факультета. В. Школа в Харбине. Т. I, 1925. Необходимо всегда иметь в виду и пристрастную книгу **Влад. Соловьева**. Национальный вопрос в России, в его «Собр. сочинений». Т. V. См. еще книгу **М. Лебедева**. Взаимное отношение Церкви и государства по воззрению славянофилов. Каз., 1907 (из «Прав. Соб», 1806; ср. одобрит. академич. отзывы И. С. Бердникова и Ф. И. Благовидова в протоколах акад. совета. Пр. Соб. 1909, VII). Не лишена интереса статья **Н. Рубинштейна**. Историческая теория славянофилов и ее классовые корни, в сборнике: Р. историческая литература в классовом освещении. Под ред. М. Н. Покровского, 1, 1927 (II в 1930).

5.

Сочинения и письма Ив. Киреевского изданы М. Гершензоном, 2 тома, 1912; ср. статью **Гершензона** о Киреевском в его «Историч. Записках» (1908 и 1923); см. также **Вал. Лясковский**. Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб., 1899; **А. Лушников**. И. В. Киреевский, очерк жизни и рел.-фил. мировоззрения. Каз., 1918 (из «Прав. Соб»). Из биографических материалов нужно отметить, кроме очерка Н. Елагина в I т. «Сочинений» Ив. Киреевского, — Записки **А. И. Кошелева**. Берл., 1884; Рассказы **Толычовой** о В. И. Киреевском. Р. Арх., 1877, II (см. там же заметку **П. Б.** о А. И. Елагине); неподписанную статью о гр. Е. Е. Комаровском. Р. Арх., 1896, 3 и 7; см. еще речь о **Ф. Силовского** при отпевании Ив. В. Киреевского. Р. Беседа, 1856, 11.

6.

Основное издание сочинений Гоголя, начатое Н. С. Тихоновым, закончено В. Н. Шенроком, 7 томов, 1889–1896. Письма изданы В. Н. Шенроком, 4 тома, 1901. Ср. еще **В. Н. Шенрок**. Материалы для биографии Н. В. Гоголя, I–IV, 1892–1897; Памяти В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя. Под ред. Г. И. Георгиевского, I–III, 1908–1909. Вновь изданный сборник: Н. В. Гоголь. Материалы и исследования. Под редакцией В. В. Гиппиуса. Акад. Наук СССР,

1936, два тома. Из литературы о Гоголе нужно отметить: **В. Розанов**. Легенда о великом Инквизиторе, приложение; **Н. И. Петров**. Новые материалы для изучения религиозно-нравственных воззрений Н. В. Гоголя. Труды К. дух. академии, 1902, 6 (о «выписках» Гоголя из святых отцов; о них см. еще **А. Лебедев**. Рукописи церковно-археологического музея КДА. Т. I, 1916); **А. А. Кочубинский**. Будущим биографам Гоголя. В. Е., 1902, февр. и март (о западных связях); **Д. С. Мережковский**. Гоголь и чорт. М., 1906 (и в Собр. соч., изд. Вольфа); **В. Брюсов**. Испепеленный. М., 1909; **М. О. Гершензон**. Завещание Гоголя. Р. М., 1909, май, и в Исторических Записках, 1910; **С. Шамбинаго**. Трилогия романтизма. Н. В. Гоголь. М., 1911; **Н. Котляревский**. Гоголь, 1911, 3-е изд.; **Д. Н. Овсяннико-Куликовский**. Гоголь, 1913; статьи **Лукьяновского** о кризисе Гоголя в Р. Фил. Вестнике, 1912–1914; **В. В. Зеньковский**. Гоголь в его религиозных исканиях. Хр. М., 1915 (ср. в его же позднейшей книге о «Русских мыслителях»); **В. В. Гиппиус**. Гоголь, 1922; De Schloezer. Gogol. 1933; **К. В. Мочульский**. Духовный путь Гоголя. 1934; **А. Белый**. Мастерство Гоголя. 1935. Житие о. Матвея Константиновского в «Страннике», 1860, декаб. Здесь же уместно указать кое-что из литературы о А. А. Иванове. Кроме старой книги **В. П. Боткина** (1880) и **Н. Романова** см. **Зуммер**. Система библейских композиций Ал. Иванова. Искусство, 1914, 7–12; О вере и храме Ал. Иванова. Христ. Мысль, 1917, IX–X и XI–XII, отд. К., 1918; Проблематика художественного стиля Ал. Иванова и Неизданные письма Ал. Иванова к Гоголю, две статьи в Известиях Азербайджанского университета, Баку, 1925; Книга Боткина как материал для биографии А. Иванова. Мистецтвознавство, 1, X., 1928; Эсхатология Ал. Иванова. Наукови Записки. Праці науководслідчої катедри історії європейської культури, вып 3. Харків, 1929, с. 387–409 (здесь изданы «Мысли, приходящие при чтении Библии»); ср. **П. Прокофьев**. Религиозная утопия Ал. Иванова. Путь, №19, 1929.

7.

Сочинения **А. С Хомякова**. Посл. издание в 8 томах, – богословские сочинения во II-м томе (5-е изд., 1907), письма в VIII

томе (1904). Ср. Russia and the English Church during the last fifty years. I, ed. by J. Birkbeck. L., 1895 (переписка с В. Пальмером). Из литературы: **Вал. Лясковский**. А. С. Хомяков, его жизнь и сочинения. Русский Архив, 1896, 11, и отдельно М., 1897.; **В. З. Завитневич**. А. С. Хомяков. Т. I., кн. 1 и 2. К., 1902 (первоначально в Тр. КДА с 1897 года). Т. II. К., 1913; о I-м томе отзывы **А. И. Кирпичникова** и **И. С. Пальмова** в «Отчете» о 45-м присуждении Уваровских премий (1905); **А. Владимиров**. Хомяков и его этико-социальное учение. М., 1904; **Н. А. Бердяев**. А. С. Хомяков. Путь. М., 1911; Отзыв **С. М. Соловьева** в его Записках. В. Е., 1907, и отд. изд. – Прометей; ср. у **Герцена**. Былое и Думы. Т. II, гл. 32-я; **Б. Н. Чичерин**. Воспоминания. Москва сороковых годов. М., 1929, с. 226 сл. «Книги глотал, как пилюли». Чичерин признает за Хомяковым изворотливость ума и считает это только логической гимнастикой. Ср. у **Ф. И. Буслаева**. Мои воспоминания (М., 1897), с. 293–294, упоминание о диспутах Хомякова с раскольниками, «которые его очень уважали». О богослов. воззрениях Хомякова см. неподписан. статьи **Иванцова-Платонова**. Пр. Об., 1869, январь и 1870, февр. (возражения **В. Ф. Певницкого**. Тр. КДА, 1870, февр.); его же примечания к письмам Хомякова к Пальмеру. Прав. Об., 1872 года; **Н. И. Барсов**. Новый метод в богословии (1870), в сб.: Исторические, критические и полемические статьи. СПб., 1879; **свящ. Е. К. Смирнов**. Славянофилы и их учение в отношении к богословск. науке. Странник, 1877, 2 и 3; **Ф. Смирнов**. Богословское учение славянофилов. Прав. Обзор., 1883, октябрь; **П. И. Липницкий**. По поводу защиты славянофильства в «Прав Обзор». Тр. КДА, 1884, январь; **Ф. Смирнов**. Вопрос о протестантстве в воззрениях Хомякова. Прав. Обзор., 1884, март; **Н. П. Гиляров**. Собр. сочинений. Т. II, 34–62; ср. **кн. Н. Шаховской**. Н. П. Гиляров-Платонов и Хомяков. Р. Обзор., 1895, октябрь; «Замечания» о. А. В. Горского и др. материалы в Богослов. В., 1900, ноябрь; **В. В. Розанов**. А. С. Хомяков. Нов. Путь, 1904, 6, и «Около стен церковных». Т. II, 1906; **свящ. П. Флоренский**. Около Хомякова. Богосл В., 1916, 7, 8, и отд; ответ **Н. А. Бердяева**. Хомяков и свящ. П. А. Флоренский. Р. Мысль, 1917, февр.; ср.

Б. Щеглов. Ранние славянофилы как религиозные мыслители и публицисты. Ч. 1. К вопросу о сущности учения Хомякова. К., 1917; **В. А. Троицкий** (впоследствии Архиман. Иларион). А. С. Хомяков и древнецерковные полемисты. Вера и Разум, 1911, № 18, с 731–748. Напротив, **кн. С. Н. Трубецкой** подчеркивал, что «богословие Хомякова и его последователей не соответствовало древним нормам Православия и заключало в себе уклонения от них», но в римско-католическую сторону, – преувеличение учения о Церкви, превращение его в основной догмат вероучения (Соб. сочинен., том 1, 445–446). «Отрывок» из записок Ю. Ф. Самарина в «Татевском сборнике» С. А. Рачинского, 1899, приведен у **Флоренского**. Отзыв арх. Кирилла Наумова приведен у **А. Котовича**. Духовная цензура в России. СПб., 1909, с. 422–423. Неясно, кто из духовных лиц читал «Опыт» Хомякова («Исповедание») в рукописи, но, по его собственным словам, «все те, которые прочли, согласились, что оно вполне православно и только к тиснению неудобно и сомнительно» (из письма Хомякова к Ив. Аксакову, VIII, 341). По-видимому, это был М. Филарет. В 40-х годах отношения Хомякова и Филарета были добрыми, и митрополит с особенным сочувствием слушал рассказы Хомякова об Англии, о ее духовной жизни и новых стремлениях (см. VIII, 415). Критика славянофильства у **Соловьева** (Национальный вопрос. Собрание сочинений. Т. V), очень пристрастна. О Сарториусе он знал, по-видимому, только по ссылке на него у Перроне (Соч. V, 172); сравни его указания на источник славянофильства в письме к брату: Мих. Серг., 1887, Письма, IV, 107: «По части источников славянофильского учения о Церкви кроме Мелера и Сарториуса тебе необходимо познакомиться с французской школой традиционалистов, главные представители коей суть de Bonald u Lamennais (в первую половину его деятельности, именно в сочинении *Sur l'indifference en matiere de la religion*), и сверх того и в особенности с сочинениями некоего Bordas Demoulins, о котором мне Ю. Ф. Самарин сам говорил, что его идеи о Церкви очень сходны с Хомяковым. Полагая, что Ю. Ф. узнал о нем от Хомякова же, в т. ч. сродство идей, пожалуй, и не было случайным». Из книг

Е. Sartorius'a нужно назвать: *Die Religion ausserhalb des blossen Vernunft nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus*. 1822; *Die Innere Verwandschaft des Rationalismus und Romanismus*. 1825. Определение «кафолличности», приведенное в тексте, взято у **Соловьева**. *Духовные основы жизни*. С. Соч., III, с. 200. Ср. кн. **С. Н. Трубецкого**. *О природе человеческого сознания*. В. Фил. и Псих., 1890, и *Собр Соч.* Т. II (906). О католической Тюбингенской школе см **K. Werner**. *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*. Minchen, 1866; **J. Vermeil**. *J. A. Moehler et l'école catholique de Tubingue*. 1912 (ср. рец. L. Grandmaison в *Recherches des sciences religieuses*. Т. V, 1913); **O. Coyn**. *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme*, I–IV, Paris, Perrin, 1905–1909; *Un théoricien catholique de l'idée de l'Eglise*. **Moehler** в *Autour du catholicisme sociale*, 5 serie, 1912; ср. и его издание выбранных текстов в серии *La Pensee chretienne*. J. A. Moehler. P., 1905; **S. Lösch**. J. A. Moehler, Bd. I, *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*. M., 1928; ср. **K. Bihlmeyer**. J. A. Moehler, als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und Methode, *Theol Quartalschr.* Bd. 100. 1919; **Karl Eschweiler**. J. A. Möhler's Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Braunsberg Pr., 1930; **J. Geiselman**. J. A. Moehler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs. *Theol. Quartalsch*, Bd. 112, 1931 (о влиянии Гегеля); **O. Pouzet**. O. P., *L'unité organique du Catholicisme d'après Muhler*. *Irenikon*, XII, 4 et, 5, 1935.

8.

Сочинения Ю. Ф. Самарина, I–XII, 1877–1912; филос. и богословские статьи в V и VI томах, в XII-м томе письма. Очень важны биографические введения к отдельным томам, принадлежащие Ю. Ф. Самарину, ср. его же очерк в Р. Биогр. Словаре (1904); ср. еще предисловие **Иванцова-Платонова** к V тому (диссертация). Библиография у **Колубовского**. **В. Ф.** Пс., 1891, I–II. Книга о. Ф. К. Андреева о Самарине как религиозном мыслителе, принятая в качестве диссертации в Моск дух. академии перед революцией, не была напечатана. Ср. очерк **М. О. Гер-**

шензона в его Исторических Записках, 1909, и книгу бар. Э. Ю. Нольде. Юрий Самарин и его время. Пар., 1926. Об отношениях Хомякова и Самарина ср. у **Завитневича**. Нужно отметить особо известное «предисловие» Самарина к изданию богосл. сочинений Хомякова, где он называет его «учителем Церкви». Цитата из Хомякова на стр. 283 (первая) взята из письма к Самарину, 15.IX.1843, VIII, 222; наст. 284 (первая) из письма к Кошелеву, 1854, VIII, 128.

9.

Введения в духовную историю 60-х годов еще нет. Соответственные главы в книгах по истории р. литературы или общест-венности малоудовлетворительны. Лучше других известная книга **А. Л. Волынского (Флексера)**. Русские критики. Литературные очерки. СПб., 1896 (из «Северного Вестника» предыдущих годов). Для своего времени это было значительное явление при всей поверхностности и расплывчатости взглядов автора. Ср. еще **И. И. Иванова**. История русской критики. Ч. 3–4, 1898 (из «Мира Божия»), **Иванова-Разумника**. История р. обществ. мысли. 5-е изд., 1918, отчасти и **Н. А. Котляревского**. Канун Освобождения. 1916 (из «Вестника Европы»). Интересные статьи **Н. Н. Страхова**. Из истории литературного нигилизма (1861–1865). СПб., 1890; **Н. П. Гиляров-Платонов**. Сборник статей, II, с. 292–293; **В. В. Стасов**. Воспоминания. Собрание статей. Т. III, 1896; **К. Леонтьев**. Страницы воспоминаний. Сочинения. Т. IX; **Н. П. Шелгунов**. Из прошлого и настоящего. Сочинения. Т. I. 3-е изд., 1904. Об Иринархе Введенском см. **Г. Блок**. Рождение поэта. Лгр., 1924 (о Фете). О нигилизме см. у **Вл. Соловьева**. Сочинения. Т. VI, у **Н. А. Бердяева** в сборнике «Sub specie aeternitatis», 1907, и особенно у **С. Л. Франка**. Этика нигилизма, в сб. «Вехи» и перепечатана в сб. «Философия и жизнь», 1910.

10.

О Д. И. Писареве см. **А. М. Скабичевского**. Литературные воспоминания, новое изд. под ред. Б. Казмина. Лгр.: Academia, 1932; **Е. Казанович**. Д. И. Писарев, 1840–1856. Пгр.,

1922; **Е. Соловьев**. Д. И. Писарев, 3-е изд. Берл., 1922; **В. Кирпотин**. Радикальный разночинец Д. И. Писарев. Прибой, 1929. О Добролюбове см. материалы для биографии, собр. Н. Чернышевским, сперва в Р. Мысли 1889, 1, 2, отд. 1890; ср. и в издании Сочинений Добролюбова. Под ред. М. Лемке. Т. I, 1911. «Дневники» Добролюбова изданы теперь под ред. В. Полянского. Лгр., 1932; ср. **Е. В. Аничков**. Отрывок из дневника Добролюбова. Совр. Мир, 1911, 8; **Е. Аничков и В. Княжнин**. Дела и дни Добролюбова. Современник, 1911, II; **Д. Н. Овсянников-Куликовский**. К психологии Добролюбова. В. Е., 1912, янв.; **В. Княжнин**. Добролюбов и Славутинский, сборн. «Огни», 1916, с 27: «История для Добролюбова начиналась чуть ли не с него самого и его единомышленников, по крайней мере не с сущего, а с должного». О Чернышевском см. статьи **Е. А. Ляцкого** в Совр. Мире, 1908–1913; ср. еще биогр. сводку **А. Лебедева**. Р. Стар., 1912; **В. Е. Чехихин-Ветринский**. Н. Г. Чернышевский, 1828–1889. Пгр.: Колос, 1922; **Ю. М. Стеклов**, Н. Г. Чернышевский, 2 тома, 2-е изд., 1928. Дневники и письма Чернышевского теперь изданы: **Н. Г. Чернышевский**. Литературное наследие, 3 тома, 2-е изд., 1928–1930. О полемике Чернышевского с Юркевичем см. у **Волынского**. Русские критики. Позднейшая статья Чернышевского против дарвинизма в Р. Мысли, 1888, сентябрь: **Старый трансформист**. Происхождение теории благотворности борьбы за жизнь (перепечатана в Собр. соч. Т. XI); ср. письма Чернышевского к Гольцеву в сборнике: «Памяти В. А. Гольцева», 1910. О движении 70-х годов см. прежде всего книгу **В. Богучарского**. Активное народничество семидесятых годов. М.: изд. Сабашниковых, 1912; ср. у **А. А. Корнилова**. Общественное движение при Александре II, 1909 (первое издание 1905 года. Париж, без имени автора); **С. М. Степняк-Кравчинский**. Подпольная Россия, Лондон, 1893, 2-е изд., 1906; **П. А. Кропоткин**. Записки революционера, полн. изд., 1920; **П. Л. Лавров**. Народники-пропагандисты 1872–1878 годов. СПб., 1907; **Г. П. Федотов**. Трагедия интеллигенции. Версты, 11, 1926. Очень важны воспоминания **О. В. Аптекмана**. Общество «Земля и воля» 70-х годов, новое издание. Пгр.: Колос, 1921; «Автобио-

графия» **А. Михайлова** недавно переиздана в одном из выпусков Ист. Рев. Соц. библиотеки, 2-е изд., 1925. О Маликове см. **А. И. Фаресов**. Семидесятник. СПб., 1905 (из В. Е., 1904, 9); ср. **М. Фроленко**. Из далекого прошлого. Мин. Годы, 1908, VIII; **А. Пругавин**. Лев Толстой и «богочеловеки». Р. Бог., 1911, авг., 147–165 (здесь указание на переписку Маликова с Влад. Соловьевым, утрачена). О Достоевском см. указатель литературы, изданный **А. Г. Достоевской**, 1903; Продолжение (до 1923 вкл.) в сборнике о Достоевском под ред. А. С. Долинина. Т. II, 1924. Из прежних изданий всего полное издание тов. «Просвещение» в 23 томах, из них в 22-м и 23-м забытые и новые тексты, собранные с примечаниями Л. П. Гроссманом. Ср. новое издание Госиздата, 13 томов, 1926–1930. Кроме того: Письма. Под ред. А. С. Долинина, вышло 3 тома, 1928–1934 (кончая 1877 годом; из писем позднейших лет нужно особо отметить письма к Любимову, изд. **Б. Л. Модзалевским**). Достоевский о братьях Карамазовых. Былое, № 15, 1920. Указатель писем и воспоминаний о Достоевском см. в сб. «Творчество Достоевского» под ред. Л. П. Гроссмана. Одесса, 1921. Основным собранием биографических материалов остается издание **Ор. Миллера**: Биография, письма и заметки из записной книжки. 1883. Нужно прибавить «Воспоминания А. Г. Достоевской», под ред. **Л. П. Гроссмана**. Госизд., 1930. В последние годы издано много новых текстов и черновых записей: Документы по истории литературы и общественности. В. 1. Ф. М. Достоевский. М.: Изд. Центрархива, 1922 (материалы по «Бесам» под ред. В. М. Фриче и тексты по «Житию великого грешника» под ред. Н. К. Бродского); ср. **Н. Бродский**. Творческая история романа «Бесы» по неизд. мат. Свиток, № 1, 1922; **В. Комарович**. Неизд. глава романа «Бесы», «Исповедь Ставрогина». Былое, кн. 19, отд. Берл., 1921; Рукописные материалы к «Преступлению и наказанию» под ред. И. И. Гливенка, 1931; к «Идиоту» под ред. П. Н. Сакулина, 1931; к «Подростку» в нем. пер. под ред В. Л. Комаровича: Der unbekannte Dostojewski. München: Piper-Verlag, 1926; к «Братьям Карамазовым» под ред. В. Л. Комаровича в нем. переводе: Die Urgestalt der Brüder Karamazoff. M., 1928 с очень ценным и

обширным введением, и по-русски в сб. о Достоевском. Т. III, 1935. В литературу вводит очерк **В. Л. Комаровича**. Достоевский, Современные проблемы историко-литературного изучения. Лгр., 1925 (брошюра); ср. **его же**: Neue Probleme der Dostojewskij-Forschung, 1925–1930, Zeitschr. für die Slavische Philologie, Bd. X и XI; Литературное наследие Достоевского за годы революции. Обз. публик. 1917–1933 г. Литературное Наследство, 15, 1934. Общее введение в религиозную проблематику Достоевского: **Влад. Соловьев**. Три речи о Достоевском (1881–1882), перепечатана в «Сочинениях». Т. 3-й; **В. В. Розанов**. Легенда о Великом Инквизиторе в Р. Вестнике, 1891, и отд. 1894, 3-е изд. 1906; **Д. С. Мережковский**. Толстой и Достоевский. Т. I и II, 1,2, из Мира Искусства, отд. 1901, 4-е изд., 1909; **А. С. Волжский**. Религиозно-нравственная проблема у Достоевского. Мир Божий, 1905, 6, 7, 8; **И. Вернер**. Тип Кириллова у Достоевского. Нов. Путь, 1903, 10, 11 и 12; **В. Иванов**. Достоевский и роман-трагедия. Р. Мысль, 1912, 5 и 6; **С. Н. Булгаков**. Русская трагедия. О Бесах. Р. Мысль, 1914, 4; **Н. Бердяев**. Ставрогин. Р. М., 1914, 5; **Вяч. Иванов**. Основной миф в романе «Бесы». Р. М. 1914, 4, и сб. «Борозды и межи», 1916; Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского. Р. М., 1917, январь, и сб. «Родное и вселенское», 1918; **А. Долинин**. Исповедь Ставрогина. Лит. Мысль, 1922 г.; **Ј. Поповић**. Философија и религија Достоевскога. Ср. Карлов., 1923; **Н. А. Бердяев**. Миросозерцание Достоевского. 1923; **W. Ivanov**. Dostojewskij. Tübingen, Mohr. 1932; **R. Guardini**. Dostojewskij, Der Mensch und das Glauben. 1933; ср. еще статью **Р. Плетнева**. Достоевский и Евангелие. Путь, кн. 23 и 24, 1930; Сердцем мудрые (о «старцах» у Достоевского). О Достоевском. Сборн. статей под редак. А. Л. Бема, II. Прага, 1933; см. **мою** статью: Религиозные темы Достоевского. Россия и славянство, № 117, 21 фев. 1931. Много ценных наблюдений в книге **М. М. Бахтина**. Проблемы творчества Достоевского. Прибой, 1929. Заслуживает полного внимания мысль о философской полифонии у Достоевского; ср. с. 41–42: «Мир Достоевского глубоко плюралистичен. Если уже искать для него образ, к которому как бы тяготеет

весь этот мир, образ в духе мировоззрения самого Достоевского, то таким является церковь, как общение неслиянных душ» (ср. у Данте). Нужно назвать еще коллективные труды о Достоевском: три сборника о Достоевском, изд. под ред А. С. Долинина, 1922–1935; московский сборник о Достоевском. Труды Госуд. Академии худ. наук. Литер, секция, в. 3, 1928; пражские сборники о Достоевском под ред. А. Л. Бема, 1929–1936. К вопросу о религиозно-социальной теме у Достоевского см. **В. Комарович**. Юность Достоевского. Былое, № 23, 1924; «Мировая гармония» Достоевского. «Атеней». Истор.-лит. временник, кн. 1–2. Пгр., 1924; ср. **Г. И. Чулков**. Достоевский и утопический социализм. Каторга и ссылка, кн. 51 и 52, 1919; **А. Скафтымов**. «Записки из подполья» среди публицистики Достоевского. Slavia, VIII, 1929–1930. Подлинный текст «Показания» Достоевского в 1849 году. Коспомолис, 1898, сент., с. 193–212; очень остро поставлена тема уединения: «Сами мы бежим общения, дробимся на кружки или черствуем в уединении» (с. 198). Ср. **Н. Бельчиков**. Достоевский и Петрашевцы. Красный Архив, 45 и 46, 1926; Петрашевцы. Сборник материалов. Под ред. П. Е. Щеголева, 1–3, ГИЗ, 1926 и 1927; см. еще у **Семевского В. И.** Петрашевский и петрашевцы. Т. II, 1923, и у **Сакулина**. Русская литература и социализм. Об отношениях Достоевского и Соловьева см **Dr. Prohaska**. F. M. Dostojewski. Zagreb, 1921; **Э. А. Радлов**. Соловьев и Достоевский. Сб. «Достоевский». Под ред. Долинина, I, 1922; **Fr. Grivec**. F. M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev. Ljubljana, 1931; **С. И. Гессен**. Борьба утопии и автономия добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева. Совр. Зап. 45 и 46, 1931. Известную главу 11-й книги «Буди, буди!» в «Бр. Карамазовых» нужно сопоставить со спорами 70-х годов о церковном суде и в частности со статьей **о. М. Горчакова** во II томе «Сборника Государственных знаний». Под ред. В. П. Безобразова, 1874. «Легенда о Великом Инквизиторе» должна быть исследована заново. Нужно напомнить, что основная тема ее уже встречается у Достоевского в «Хозяйке» (1848), но там острое обращено против социализма. Еще нужно отметить: **Н. Бельчиков**. Достоевский и Победоносцев. Красный

Архив, 11, 1922; **Л. П. Гросман**. Достоевский и правит. круги 70-х годов. Лит. Наследство, 15, 1934. **К. Н. Леонтьев**. Сочинения. Т. I–IX, изд. Саблина, 1912–1914 (расчитано было на 12 томов); Статьи против Достоевского. Наши новые христиане (1882), перепечатаны в VIII томе; О. Климент Зедеггольм. Р. Вестник, 1879, 11 и 12. отд. 1882; Четыре письма с Афона. Бог. Вестн., 1912, 11 и 12, и отд.; **Влад. Соловьев**. Об эстетике жизни. М., 1912; отрывок «О богословствовании мирян» (1888). Бог. Вестн., 1913, янв.; Письма к А. А. Александрову. Богосл. Вест., 1914 и 1915, и отд.; О Леонтьеве см. статью **А. Коноплянцев**. Р. Биограф. Словарь, 1914, с подроб. библиографией; ср. статью **Вл. Соловьева** в Словаре Брокгауза; характерная критика взглядов Леонтьева как «лже-аскетических» у **М. Антония**. Как относится служение общественному благу к заботе о спасении души, 1892, и в «Собрании Сочинений». Т. II. **В. В. Розанов**. Эстетическое понимание истории. Р. Вестн., 1892, 1; продолжение под заглавием: Теория исторического упадка, 2 и 3; О старчестве, 1894, 10; Письма Леонтьева с примечаниями, 1903, 4, 5, 6; **свящ. К. Н. Аггеев**. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Опыт крит. и богослов. оценки раскрытого К. Леонтьевым понимания христианства. К., 1909 (ср. заметку **С. Л. Франка**. Эстетическое изуверство, перепечатана в его сборнике «Философия и жизнь», 1910); Памяти К. Н. Леонтьева. Лит. сборник. СПб., 1911 (здесь подробная библиография); **Б. Грифцов**. Судьба К. Н. Леонтьева. Р. Мысль, 1913, 1, 2, 4; **А. К. Закржевский**. Одиноким мыслитель (К. Леонтьев). К., 1916 (из «Христ. Мысли»); **прот. И. И. Фудель**. Констан. Леонтьев и Влад. Соловьев в их взаимных отношениях. Р. Мысль, 1917. XI–XII; **С. Булгаков**. Судьба К. Леонтьева. Сб. «Тихие Думы». 1918, 115–134; **Н. А. Бердяев**. Констан. Леонтьев. 1930; ср. мою статью: Die Sackgassen dei Romanlik, Orient und Occident. Hf. 11, 1930; Об Ап. Григорьеве говорил сам Леонтьев; см. **В. Княжнин**. Неизвестная статья К. Леонтьева. Р. Мысль, 1915, 12. Полного собрания сочинений Григорьева не было. Издание Н. Н. Страхова остановилось на 1-м томе. Сочинения А. Григорьева, I, 1876; новое издание под ред. В. Спиридонова тоже прерва-

лось на I-м томе. Пгр., 1918; ср. еще Собрание сочинений под ред. В. Саводника, 1915–1916, вышло 13 выпусков; Стихотворения. Под ред. А. Блока, в изд. К. Ф. Некрасова. М., 1915 (здесь же статья **Блока** Судьба Григорьева, перепечатана в его Сочи. т. VII); «Воспоминания» **Григорьева**. Лучшее издание под ред. и с коммент. Иванова-Разумника. Academia, 1930 (здесь и указатель литературы); ср. еще **Ап. Григорьев**. Человек будущего. М., 1916; Материалы для биографии. Под ред. В. Княжнина. П., 1918; **Н. Н. Страхов**. Воспоминания об Ап. Григорьеве с прим. Ф. Достоевского. Эпоха, 1864, 9. О Григорьеве см **П. Н. Сакулин**. Органическое мировосприятие. Вестник Европы, 1915, июнь; ср. еще **С. А. Венгеров**. Молодая редакция «Москвитянина». В. Е., 1886, 2. В 90-х годах Леонтьев был близок с Т. Филипповым, их сближало общее им церковно-политическое грекофильство. У Леонтьева была тогда надежда на будущее усиление власти вселенского патриарха (с присоединением Царьграда к России), нужно «сосредоточить церковное управление Православия». Леонтьев подчеркивал независимость Церкви, «сила и свобода».

11.

Собрание сочинений **Вл. Соловьева**. I–VIII + IX доп., 1902–1907; 2-е изд., 1–X, 1911–1914. Сюда не вошли сочинения, изданные за границей, – *La Russie et l'Eglise Universelle*. Paris, 1886, р. пер. Г. А. Рачинского/ М.? 1911; *L'Idee russe*/ 1886, р. пер. 1911; очень характерная рецензия на книгу Лопатина, написанная для «Вестника Европы»: Свобода воли и причинность, издана впервые П. Поповым. Мысль и Слово, № 2, 1921; Письма I–III, 1908–1911; IV, 1923; Стихотворения. 6 изд., 1915, и 7 изд., 1918 (с пред. и прим. С. М. Соловьева); Шуточные пьесы. М., 1922. Литература по 1912 год указана в приложении к сборнику «О Вл. Соловьеве». Путь, 1911; нек. дополнения см. в **моей** статье. Новые книги о Влад. Соловьеве. Известия Од. Библ. общества. Т. I, 6–7, 1912. Подробная биография Соловьева была принята **С. М. Лукьяновым**. О Соловьеве в его молодые годы, 1–2, 1916–1918 (из ЖМНПр.); т. 3, в. 1, изд. Р. А. Н., 1921; ср. о

ней **мою** статью: Молодые годы Вл. Соловьева. Путь, кн. 9, 1928, Основная монография кн. **Е. Н. Трубецкого**. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. 2 тома. 1913; ср. его полемику с Л. М. Лопатиным в «Вопр. Фил. и Псих.», 1913 и 1914 годов; ср. **С. Котляревский**. Философия конца. Вфпс, 119, 1913; еще рец. **С. Голованенко**. Бог. В., 1913, июль–авг.; о книге Трубецкого и у **А. А. Гизетти**. О миросозерцании Вл. Соловьева. Заветы, 1914, 2 (ср. **его же**: Вл. Соловьев и его «школа» в «Русская литература XX века». Под ред. С. А. Венгерова). Ср. еще очень ценные статьи **А. С. Волжского**. Проблема зла у Вл. Соловьева. Вопросы религии, в. 1. М., 1906, с. 221–297; Человек в философской системе В. С. Соловьева. Р. Вед., 1903, № 209, и в сб. «Из мира литературных исканий», 1906. Из биографических материалов нужно еще отметить: «Воспоминания» **И. И. Янжула**. Р. Ст., 1910, март, отд. 1914; **Л. М. Лопатин**. Памяти Вл. С. Соловьева. Вфпс, 1910; **Н. Никифоров**. Петербургское студенчество и Вл. С. Соловьев. В. Е., 1912, янв. (о лекциях Соловьева в 1880–1881: «На кафедре Соловьев не читал лекции, но властно учил, как обыкновенный пророк»). Отзыв современника о лекциях Соловьева (с. 310) взят из статьи **Н. Минского**. «Новое Слово» Соловьева. Устои, 1881, № 2, цит. у **Б. Козьмина**. От 19 февраля к 1 марту. Очерки по истории народничества. М., 1933, с. 276–277. Ср. любопытные наблюдения у **П. Л. Лаврова**. Социальная революция и задачи нравственности. Старые вопросы, [1885], с прим. П. Витязева. Пгр.: Колос, 1921, с. 98–99: «В середине 70-х годов пришло в эмигрантский лондонский монастырь странное известие о мистической секте среди русских революционеров. Известие оказалось верным. Весьма уважаемые личности были захвачены этой эпидемией. Но она была непродолжительна». Для Лаврова очень характерно, что ему было неловко распрашивать участников о движении, и потому о нем он знал весьма смутно. «С начала 80-х годов явления переживания религиозного элемента в России стали повторяться чаще и получать более определенную форму... Всюду поражала большей частью фантастическая смесь православия с философским идеализмом, народничества с идейными хитросплетениями, доступ-

ными лишь небольшому меньшинству. Всего печальнее было то, что растущая молодежь, воспитанная в недавней эпохе на трезвой мысли Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, приучалась толпиться около кафедр восторженных проповедников, стушевывавших противоречия науки и религии; приучалась смотреть на религиозные стремления и на метафизические положения учителей этой школы как на естественные и правомерные элементы человеческой мысли; приучались зачитываться произведениями, которые, при всем таланте их авторов, прежде не были бы даже разрезаны». Лавров имел в виду прежде всего Соловьева (еще и Льва Толстого). Соловьев читал тогда лекции о ходе просвещения в России в настоящее время; см. еще **П. Щеголев**. Событие 1-го марта и Вл. Соловьев, Былое. 1906, март, запись лекции (ср. еще в Былом, 1907, март, и особенно «Новые документы», изд. П. Щеголевым. Былое, 1918, 5; 4–5, и в сборнике: К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Под ред. М. Н. Покровского. Т. I, 1 и 2, 1923, по указателю; взгляды Соловьева о нравственном призвании царской власти не изменились и позже, см. «Письмо Соловьева к Николаю II», изд. Э. Л. Радловым. Начала, 1921, I, с. 186–190 (прибл. 1896–1897 г.) Печатный текст «Чтений о богочеловечестве» не вполне соответствует самым первоначальным чтениям (1878). Печатание затянулось до 1882-го года. Первоначально помещался стенографический отчет в «Церк. Вестнике», но вскоре это было остановлено. Предварительную «программу чтений» см., напр., в Прав. Обозр., 1878, I, 344 след. В окончательном тексте опущено эсхатологическое заключение против «вечных мучений». См. письмо **Н. Н. Страхова** к Льву Толстому о последней лекции Соловьева в апреле 1878 (на ней был м. пр. Маликов). «Эта лекция была очень эффектна. С большим жаром он сказал несколько слов против догмата о вечных мучениях. Конечно, он готов был проповедывать многие другие ереси, но очевидно не смел, и выбрал этот догмат для того, чтобы вполне ясно высказаться». И Страхов заключает: «Выходит пантеизм совсем похожий на гегелевский; только со вторым пришествием впереди. Каббала, гностицизм и мистицизм

внесли тут свою долю». Толстовский Музей II, 160–161. Ср. Письма Соловьева, IV, 163 и 200. Соловьев был в это время близок к либерально-религиозному кружку в. кн. Константина. Нужно отметить еще его участие в богословских журналах, см. его библиографические обзоры в «Страннике» 1877 года (издавал тогда свящ. С. В. Протопопов из Смольного Института). В «Страннике» тогда же участвовал и Лесков. Для понимания теократического сдвига у Соловьева в начале 80-х годов особенно характерны его письма к Ив. Аксакову и А. А. Кирееву (теперь Письма, IV). Менее известно влияние на Соловьева кн. Е. К. Волконской, которая перешла после долгих колебаний в католичество в ноябре 1887-го года. Ср. с книгами Соловьева и ее книгу: О Церкви. Исторический очерк. Berlin, 1888 (издано без имени автора); см. и посм. ответ критикам: Церковное предание и русская богословская литература. Фрейбург в Бризгаве, 1898. О Волконской см. воспоминания ее сына: **С. М. Волконский**. Мои воспоминания (1860–1920) с р. кат. точки зрения; см. еще **M. d'Herbigny**. Un Newman russe. Vladimir Soloviev. P., 1911, 3 ed. 1934; **K. Jindrich**. V. S. Solovjev, jeho život a působení, s. d., Praha; **F. Grivec**. V. S. Solovjev. Zagreb, 1918; ср. **E. v. Ivanca**. Zur Philosophie Wl. Solovjew. Russentum und Vatertheologie. Orientalia Christiana. V. XXXI (89), 1933, 159–167. Об отношениях со Штрессмайером см. **Dr. Svetozar Rittig**. De relationibus Solovjevii ad Croatas. Acta II Conventus Velehradensis. Pr. Boh. 1910 (п. пер. М., 1911); **k. s. Jan Urban**, Wl. Solowiew i biskup Strossmayer. Przegląd Powszechny 1909 и в его книжке: Katolicyzm a Prawosławie. Kt., 1912; **А. Л. Погодин**. Вл. Соловьев и еп. Штрессмайер. Р. Мысль, 1922–24, кн. 9–12. Несколько любопытных подробностей см. в переписке Ф. Рачкого и еп. Штрессмайера, недавно изданной: Korespondencija Rački-Strossmayer, I–IV. Zagreb, 1928–1931. Рачки обратил внимание на «Великий спор», Znamenití projev (III, 94). Он познакомился с Соловьевым в Москве, в сентябре 1884 г. Соловьев писал тогда о римском примате. В Загребе и Дяковаре Соловьев был впервые в июле 1886. Рачки посоветовал ему писать по-французски, а не по-немецки. Французская книга Соловьева разрослась из его ста-

тьи, которую он начал писать в 1886-м году для Leroy-Beaulieu под заглавием: *Philosophic de l'Eglise universelle*; о пребывании Соловьева в Париже в 1887 году см. **Princesse de Sayn Wittgenstein**. *Souvenirs, 1825–1907*. Paris, 1807, p. 180–182. Еп. Штроссмайер с огорчением отмечал, что в Риме мало интересовались идеями Соловьёра: «**Mnogo manje u Rimu nisu ljudi tomu dozreli**» (III, 223); «Ja i opet velim: nisu za tu svrhu dozreli v Petrogradu, ali još manje u Rimu; u Rimu još svendilj su in expectative dominii temporalis, **pan zato i u pitanjih strogo religioznich nisl posve slobodni**» (III, 200). Тем не менее Штроссмайер советовал Соловьёву поехать в Рим и рассчитывал на личный прием его папой. Однако национально-дипломатические трудности прежде всего оказались непреодолимыми (австро-славянская неувязка и русско-польский вопрос). К этому позже присоединились богословские разногласия. См. письма Соловьёва к Пирлингу и Мартынову. Вопрос о католических увлечениях Соловьёва заново пересмотрен во французской диссертации Д. Н. Стремоухова, которая вскоре выходит в свет в серии изданий Страсбургского Университета. Недавно вышедшая книга **Wl. Szyllkarski** *Solowjews Philosophic der All-Einheit, Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung, Comm. ordinis philologorum Univ. Vytauti Magni. Vol. IX. Kaunas, 1932*, не представляет большого интереса. В только что вышедшей книге **К. В. Мокульского**. Влад. Соловьёв, жизнь и учение. II. 1936, есть несколько метких наблюдений.

12.

Философия Общего дела. Статьи, мысли и письма Н. Ф. Федорова. Изд. под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. I. Верный, 1907; т. II. М., 1913; ср. **Н. П. Петерсон**. Н. Ф. Федоров и его книга «Философы Общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого о «непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912; **В. А. Кожевников**. Н. Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изд. и неизд. произведениям, переписке и личным беседам. Ч. I. М., 1908 (из «Русского Архива» 1904 и след. годов); «Вселенское Дело». Сбор-

ник 1. Одесса, 1914, осн. статья **А. Горностаева**. Тяга земная; Сборник 2. Рига, 1934, здесь обзор изданий Федорова; ср. **А. Остромиров**. Н. Ф. Федоров и современность, вып. 1–4, 1928–1933. Из литературы нужно отметить: **С. Н. Булгаков**. Загадочный мыслитель (1908). Переп. в «Два града». Т. II, 1912; ср. **его же**: Идея общего дела, запись по памяти. «Вестник» РСХД, 1934, X; **Н. А. Бердяев**. Религия воскрешения, «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова. Р. Мысль, 1915, июль; **С. А. Голлованенко**. Рецензия на издание «Философия Общего дела». Бог. Вестн., 1913, Дек; **его же** статьи: Философия смерти и воскресения и Православие и культ предков. Б. Вестн. 1914, апр. и май; Тайна сыновства, О христианстве, Н. Ф. Федорова, Б. В., 1915 г. март; ср. **мою** статью, Проект мнимого дела, Совр. Записки, кн. 59, 1935. 13. Кроме общих обзоров по истории русской философии, указанных уже раньше, следует отметить: **Л. М. Лопатин**. Философские характеристики и речи. М., 1911 (ряд характеристик деятелей М. Псих, общества); **Н. А. Котляревский**. Воспоминания о В. П. Преображенском, Вопр. Фил. и Псих., кн. 54, 1900, перепечатаны в его сборнике, Старинные портреты, 1907; сборник: Н. Я. Грот, в очерках, воспоминаниях и письмах. СПб., 1911; ср. Воспоминания кн. **Е. Н. Трубецко-го**. София 1922 (из «Русской Мысли»); **Я. Н. Колубовский**. Из литературных воспоминаний. Ист. Вестн., 1914, апр.; о Лопатине см. очерк **А. И. Огнева**. Пгр., 1922. «Колос»; ср. **Т. Райнов**. Лейбниц в р. философии. В. Е., 1916, Дек; **С. А. Аскольдов**. А. А. Козлов. М. «Путь» 1912. О Страхове см. в особенности **В. В. Розанов**. Литературные изгнанники. Т. I. СПб., 1913 (переписка со Страховым и к ней примечания); см. также переписку Страхова с Л. Толстым в изд. Толстовского музея. Т. II, 1913. Библиография у **Колубовского**. ВФП с 32, 1895.

VII. Историческая школа

1.

Общее введение в эпоху реформ: **А. А. Папков**. Церковно-общественные вопросы в эпоху Царя-Освободителя (1855–1870). СПб., 1902 (из «Странника» за 1901 г.); **В. В. Миротворцев**.

Меры правительства к преобразованию быта православного белого духовенства в царствование имп. Александра II. Прав. Соб., 1880. Т. III; **Н. Руновский**. Церковно-гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование имп. Александра II. Каз., 1898; ср. у **И. Барсукова**. Жизнь М. П. Погодина. Тт. XIV и XV; «Записка» К. Аксакова перепечатана в сборнике Бродского (отмечена выше). Записка Каткова была издана только позже. **Н. Любимов**. Катков и его историч. заслуга. СПб., 1889, с. 80. «Записка» А. Н. Муравьева. Р. Арх., 1883, II, 175–203 (по-видимому, напечатана не вся); ответ Филарета в сборнике его писем к Муравьеву, с. 640 след., и в Собр. Отз. и мнений, IV, 211–216 и 225–226; ответ Филарета о статье Гилярова (напечатана в «Приб.», 1862, кн. 2), Собрание отзывов и мнений. Т. V, с. 314 след. См. еще Письма м. Иннокентия, изд. И. Барсуковым, 2 тома. СПб., 1897; здесь его переписка с Муравьевым; ср. **И. Барсуков**. Иннокентий М. Моск. и Колом. М., 1883 (рец. **Н. Минаева**. ЖМНПр, 1884, сент.). См. еще **Вяч. Богданович**. Отражение эпохи 60-х годов в русской церковной проповеди. Учено-богословские и церковно-практические опыты студентов Киевской дух. академии, вып. 1. К., 1904, с. 95–321.

2.

Общего обозрения дух. журналистики 60-х и 70-х годов сделано не было. Можно указать только отдельные статьи, напр.: **Ив. Корольков**. Двадцатилетие журнала «Труды Киевской Д. Академии», 1860–1879, в «Трудах» 1881 года; особо следует отметить статьи **В. Ф. Певницкого**. Требования по отношению к духовной журналистике в нашем читающем обществе. 1861, № 9 (ср. отклик в «Православном Обозрении», 1861, № 12); Жизнь и школа, 1862, № 3, о необходимости современного направления в проповедничестве и журналистике. Еще см. **Г. О. Булашев**. Кр. историч. записка по поводу 30-летия издания при К. Дух. семинарии журнала «Руководство для сельских пастырей». Киев, 1890. Очень много интересного материала можно отыскать, просматривая в тогдашних журналах хронику, изве-

ствия, заметки и библиографию, особенно в «Прав. Обзор». См. еще **Н. А. Скроботов**. Приходский священник А. В. Гумилевский. СПб., 1871. Об о. Иванцове-Платонове см. некролог **Ив. Н. Корсунского**. Бог. В., 1894, дек., здесь же перечень трудов. Для понимания религиозно-практического идеала Иванцова важны его слова и проповеди: За двадцать лет священства. 2-е изд., 1884; За третье десятилетие священства. Серг. Пос. 1894. Следует отметить любопытный эпизод. В 1885-м году возникла мысль включить в новое Собрание сочинений Толстого особый томик его религиозно-нравственных статей. И для облегчения цензурных затруднений сам Толстой просил Иванцова-Платонова взять на себя редакцию этого тома с правом сокращать и оговаривать в особых примечаниях все спорные места. Работа была выполнена, Толстого вполне удовлетворила, но издание не было разрешено. Ср. письмо Л. Толстого к Иванцову (1885 года) в новом издании его сочинений. Т. 63 (1934), с. 316 под № 469. Об Иванцове см. в «Вопросах философии и психологии» статьи **прот. Гр. Смирнова-Платонова** (кн. 24, 1894), **кн. С. Н. Трубецкого** и **М. С. Корелина** (кн. 27, 1895); ср. **М. С. Корелин**. Памяти А. М. Иванцова-Платонова. Р. Мысль, 1895, янв. Статья Трубецкого перепечатана и в его «Собр. Сочинений». Т. I, 1907. Об о. П. А. Преображенском см. некролог **Ив. Н. Корсунского**. Бог. В., 1893, июль. Книги **Д. И. Ростиславова** изданы были анонимно: О белом и черном духовенстве, 2 тома, 1858; Об устройстве духовных училищ в России, 2 тома. Лиц. 1862 (ср. его же статьи: О русском ученом монашестве. Историческое исследование, в «Церковно-Общественном Вестнике» 1880 года). Без имени автора вышла и книга **свящ. И. Белюстина**: Описание сельского духовенства в России. «Русский заграничный сборник за 1858 год», изд. М. И. Погодина. Берл., 1859 (ср. ответ: Русское духовенство, изд. Н. В. Елагина. Берл., 1859). Замечание **С. Н. Трубецкого** взято из его «Проектированного чтения на «богосл. Беседах» в 1900–1901 гг. Собр. сочинений. Т. I, 446–451. О графе Д. А. Толстом как обер-прокуроре см. у **кн. В. А. Мещерского**. Воспоминания. Т. II, 1898, с. 470 сл. Проект преобразования церк. суда и к нему объяснительная записка

опубликованы в Правит. Вестнике, 1873, №№ 157 и 159, перепечатаны в Христ. Чтении, 1873. Т. II, и в Прав. Обозрении, 1873. Т. II. Ср. статью **Т. Барсова**. О духовном суде. Хр. Чт., 1873, 1. В защиту проекта см. статьи **Н. К. Соколова**. Прав. Обозр., 1870 и 1871 гг.; Против был А. Ф. Лавров, см. его книгу: Предполагаемая реформа церковного суда, 2 вып., 1873; ср. его письма к Горскому времен комиссии. Бог. В., 1895, сент. и дек. См. еще письма П. Г. Лебединцева к прот. Н. Фаворову. К. Стар., 1901, т. 75. Обзор литературы у **о. М. Горчакова**. Сборник Госуд знаний. Т. II; там же его статья, Научная постановка церковного суда, с. 223–270. В связи с толками о церковных преобразованиях было предпринято издание Правил Святых Апостолов и соборов с толкованиями (по-гречески с переводом), при участии о. А. В. Горского и проф. А. С. Павлова. Эта книга печаталась сперва отдельным приложением к «Чтениям общества любителей Духовного просвещения» и вышла отд. изданием в 1876 году. Отзыв **Голубинского** см. в его книжке: О преобразованиях, с. 78. Слова м. Арсения взяты из его письма А. Костромскому Платону, 28 дек. 1862 г. Р. Архив, 1892. Т. I, с. 209.

3.

Дневник В. И. Аскоченского. с прим. и объяснениями Ф. И. Булгакова. Ист. Вестн., 1882, кн. 1–9. Обзор и анализ всей полемики Аскоченского и Бухарева у **П. С. Знаменского**. Печальное двадцатипятилетие. Прав. Соб., 1896 и в прил. ко 2-му изд. книги Бухарева «О Православии» (1906); Богословская полемика 60-х годов. Прав. Соб., 1902, и отд. отт.; ср. о Бухарева у Знаменского в Истории Каз. академии, вып. 1 и 2; **В. В. Розанов**. Аскоченский и о. Феодор Бухарев (1902) в сб. «Около церковных сфер». Т. II, 1906. Основная книга **А. Феодора**. О Православии в отношении к современности. СПб., 1860, 2-е изд., 1906; ср. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860; О современных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865; Моя апология по поводу критических отзывов о книге: О совр. потребностях. М., 1866; Воспоминания о покойном заштатном священнике слободы Новоиерусалимской о. Петре

Томаницком. Ярослав., 1871 (но ценз. разрешение еще 1861 года); «Мой герой», автобиографический отрывок, изд. М. П. Погодиным. Сборник, служащий дополнением к простой речи о мудреных вещах. М., 1875, с. 213–227. Роковая книга **Бухарева**, Исследования Апокалипсиса, издана была ред. «Богословского Вестника», сперва особым приложением к журналу, потом отд. томом. Серг. Пос., 1916. В свое время она была остановлена, по-видимому, по заключению проф. М. А. Голубева. Из писем Бухарева изданы: к прот. А. А. Лебедеву. Бог. В., 1915, окт.–дек.; к «казанским друзьям» с ценными примечаниями о. П. Флоренского. Бог. Вестн., 1916 и 1917, и отд. Серг. Пос., 1917. Очень важный биографический источник: «Мои воспоминания об Арх. Феодоре» **прот. В. Лаврского**. Бог В., 1905, 7–8, и 1906, 5 след.; ср. еще у **Н. П. Гилярова-Платонова**. Из пережитого. Т. II, 1886; **С. К. Смирнов**. История Моск. Дух. академии, passim; **М. Тареев**. Арх. Феодор Бухарев. Христианин, 1907, окт. и «Основы христианства». Т. IV; **свящ. А. М. Белоруков**. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева. Бог. Вестн., 1915, окт.–дек.; **А. Ф. Карпов**. А. М. Бухарев (Архим. Феодор). Путь, №№ 22 и 23, 1930.

4.

О возобновлении библейских работ см. у **И. А. Чистовича**. История русского перевода, особенно во 2-м издании. Здесь приведена и «Киевская записка» и доклады Филарета Моск. Характеристика гр. А. П. Толстого у **Гилярова** в письме к Горскому. Р. Обзор., 1896, декабрь. Ср. Т. **Филиппов**. Воспоминания о гр. А. П. Толстом. Гражданин, 1874, № 10. Отрицательный суждения еп. Феофана о переводе с еврейского, в особенности в его письмах к полк. С. А. Первухину, изд. с примечаниями в «Тр. К. Д. Акад». 1915; ср. **прот. И. Корольков**. Суждения еп. Феофана и еп. Порфирия о переводе Священного Писания на русский язык. Труды, 1915. сент., с. 142–181. См. **Ф. Г. Елеонский**. Отечественные труды по изучению Библии в XIX в. Христ. Чтение, 1901 и 1902. О Филарете Филаретове см. у **Знаменского**. История каз. академии, 1, passim, и некролог **Ив. Королькова**.

Тр.КДА, 1882; ср. Письма Филарета к к. прот. П. Г. Лебединцеву (1872–1882), с пред. **Н. И. Петрова** в Тр. КДА, 1916. Некролог Олесницкого сост. **Н. К. Маккавейским**. Тр. КДА, 1907, 10. О работах И. С. Якимова см. статьи **Ф. Г. Елеонского** и **И. Т(роицкого)** в Церк. Вестн., 1885 и 1886 г.; ср. и у **Чистовича**. Санкт-Петербургская Духовная академия за посл. 30 лет, 1886, passim. Отзыв о Кейле у **А. А. Жданова**. Лекции по введению в Ветхий Завет. Серг. Пос. 1914 (прил. к Богосл. Вестн.), с. 14–15; О преподавании арх. Михаила (Лузина) см. воспоминания **М. Д. Муретова**. Годы студенчества. Бог В., 1916, 10–12, и 1917, 1. Ср. речь **А. Михаила** в брошюре: Годи́чный акт в Моск. дух. академии 1877 года. О славянской Библии ср. статьи **Ив. Евс. Евсеева** в Христ. Чтении, 1913 и след. В 1915 году при Петроградской Дух. Академии была образована особая комиссия для критического издания слав. Библии. По-видимому, приготовлен был к изданию только один выпуск: Малые пророки. Под ред. Н. Л. Тупицкого (1918).

5.

О Толстовской реформе см. у **Б. В. Титлинова**. Духовная школа. Т. II. Проект нового академического устава с объяснительной запиской был предварительно издан в 1863 году. Отзывы академических конференций об этом проекте см. в Христ. Чтении, 1867, т. II; там же замечания частных лиц, в I томе. Ср. В. С., Проекты преобразования центрального управления дух. училищами, оставшиеся от 1862 года (Ист. справки). Ц. Ведомости, 1908, № 2. См. еще у о. **Ф. И. Титова**. Преобразования духовных академий в России в XIX веке. Труды К. Д. Акад., 1906, 4, 5, 6. О судьбе миссионерских предметов в Казанской академии см. у **Знаменского** в его Истории. Т. II. О съездах духовенства можно указать еще: **свящ. В. Богоявленский**, Епархиальные съезды духовенства, их деятельность и значение. Омск, 1902.

6.

Об историческом сдвиге в богословском преподавании см. у **С. К. Смирнова** в его Истории Моск. академии. Литература

о Филарете Гумилевском указана выше. О Горском см. биографию **С. К. Попова**, 1897 (раньше в «Б. В.»); ср. **С. К. Смирнова**. Воспоминания. Прав. Об., 1876, ноябрь; в дек. книжке заметка **П. С. Казанского**; Дневник Горского с прим. прот. С. Смирнова, 1885 (из «Прибавлений»), к этому изданию поправки см. в сборнике: У Троицы в Академии; **Н. С(убботи)н**. Воспоминания, заметка и письма. 1. А В. Горский. Р. Об., 1896, янв. (здесь же «замечания на статью Снегирева об иконописи», составленные Горским); Памяти Горского отведена вся ноябрьская книга «Бог. В» за 1900 год; **А. П. Лебедев**. Церковный историк А. В. Горский, перепечатано в «Церковной Историографии», 2-е изд., 1903. **С. И. Смирнов** в сборнике «Памяти почивших наставников». Серг. Пос., 1914; ср. у **В. О. Ключевского**. Ответы и Отзывы, с. 308: «Люди, близко и долго его знавшие, подтверждают впечатление, выносимое читателем из его печатных трудов по ц. истории, что критический талант был, т. сказать, в самой натуре Горского»; Отзыв **С. М. Соловьева** в его «Записках»; ср. у **Н. С. Тихонравова**, в сборн. «У Троицы» (из его литографированного курса) и у **М. Н. Сперанского** в его курсе истории древнерусской литературы; ср. **И. Е. Евсеев**. А. В. Горский. В память 25-летия со дня его смерти. Древности. Труды Слав. комиссии И. М. Арх. Общ. Т. III, 1905. Протоколы, с. 58–65; **С. О. Долгов**. Из писем А. В. Горского к Н. К. Соколову, там же (письма полностью изданы в сборнике «У Троицы»); ср. еще «Воспоминание» **Н. И. Троицкого**. Чт. в О. Любителей дух. просвещения, 1881, II, 421–450. О Н. П. Гилярове-Платонове см. длинный ряд статей **кн. Н. Шаховского** в «Р. Обзрении», 1895–1897, ср. его же биографич. очерк в I т. «Сборника Сочинений» Гилярова. М., 1899; ср. еще сообщение **М. А. Новоселова**. Церковь и богословие. Отрывки из письма Н. П. Гилярова-Платонова к ректору Астраханской семинарии, Арх. Вениамину. Б. Вестн., 1913, февр., 108–222: против научно-рационалистической апологетики, ибо доводами разума веру нельзя ни поколебать, ни укрепить, нельзя же естественными доводами объяснять сверхъестественное; исторические мелочи и подробности не имеют религиозного значения; да и все формы вообще подлежат из-

менениям во времени и в истории, также и догматические выражения, — Церковь выше и «единосушая», и даже Евангелий; Гиляров ссылается на Хомякова. О Щапове и о всей Казанской школе историков см. в «Истории» **П. В. Знаменского**. Т. II; ср. **Н. Я. Аристов**. А. П. Щапов в Ист. Вестн, 1882, и отд. 1883. О П. С. Казанском см. **А. Б(е)ляев**. Воспоминания о проф. М Д. Академии П. С. Казанском. Пр. Об., 1880—1881 (здесь использованы автобиограф. материалы и письма); ср. «Воспоминания семинариста» **П. С. Казанского** (посм. издание). Пр. Об., 1879, № 9, с. 100—133; см. еще **прот. А. Беляева**. Проф. М. Д. Академии П. С. Казанский и его переписка с А. Костромским Платоном. Б. В., 1903, и дальн. (очень затянулось); см. и в сборнике «Памяти почивших наставников»; ср. и некролог Памяти П. С. Казанского. Пр. Обзор., 1878, 3, — подпись; Е. Г. означает, конечно, Е. Г. Голубинского. О Е. Г. Голубинском см. **С. И. Смирнова**. Некролог. ЖМНПр, 1912, май, и в сборнике «Памяти почивших наставников»; **П. Цветков**. Некролог. Б. В., 1912, январь; **М. Приселков**. Памяти Е. Г. Голубинского. Изв., XVII, 2, 1912. О А. П. Лебедеве см. статью **Н. Н. Глубоковского** в Страннике, 1908, июль, и отд.; **А. А. Спасский**. Проф. А. П. Лебедев. Серг. Пос., 1908 (из «Богосл. Вестника»). О И. Е. Троицком некролог **Б. М. Мелиоранского**. ЖМНПр, 1901, ноябрь и дек.; ср. **И. С. Пальмов**. Хр. Чт., 1903, май (указатель трудов). О В. В. Болотове биограф. очерк **А. И. Бриллиантова**. Хр. Чтение, 1910, и отд., здесь же подробный перечень ученых трудов; ср. статьи **А. И. Бриллиантова** и **А. И. Уберского** в Хр. Чтении, 1901; см. еще у **Вл. Соловьева** в «Критико-биограф. Словаре» Венгеров под именем Болотова и некролог перепечатанный в «Сочинениях», Т. VIII; ср. Письмо и две заметки проф. В. В. Болотова о неоконченной работе его о Рустике. Хр. Чтение, 1907, март (изд. А. И. Бриллиантовым). Об Арсении Иващенко см. **И. С. Пальмов** в Христ. Чтении, 1903, дек., и **А. А. Спасский**. Преосв. Арсений, епископ Кирилловский, и его труды в области византинологии в «Виз. Времени», X., 1903 (здесь подробный перечень ученых трудов). Для характеристики Порфирия Успенского всего важнее его «Книги бытия моего», 8 томов, в издании Акад. Наук,

1894 след.; ср. Материалы для биографии еп. Порфирия Успенского. Т. 1. Официальные документы. Т. 2. Переписка. Под ред. П. В. Безобразова. СПб., 1910. Ср. и у проф. **Н. Н. Глубоковского**. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии (1928).

7.

О Лобовикове см. биогр. очерк **Н. И. Сагарды** в Хр. Чт., 1912, (для биографич. словаря Пб. академии); **А. Л. Катанский**. Воспоминания старого профессора. Хр. Чт., 1915–1917, и отд.; о Сильвестре см. **М. Н. Скабалланович**. Преосвящ. Сильвестр, как догматист. Тр. КДА., 1909, янв.; **П. Пономарев**. Преосв. епископ Сильвестр как ученый богослов. Каз., 1909 (из «Пр. Соб.»); ср. **А. И. Введенского**, его сравнит. очерк догматик Макария и Сильвестра. Чт. ОЛДПр, 1886, см. **его же** статью: К вопросу о методологической реформе правосл. Догматики. Б. В., 1904, апр., и отд. Против идеи «догматического развития» выступали **Т. Стоянов** и **А. Шостын** в Вере и Разуме, 1885–1886, – против Соловьева. Ср. еще статью **И. Кристи**. Чему учит теория развития догматов. Пр. Об., 1887, 2.

8.

О немецком влиянии в русской науке нравственного богословия см. у **А. А. Бронзова**. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. Хр. Чтение, 1901 и 1902, отд. СПб., 1902. О прот. И. Л. Янышеве см. **А. Бронзов**. Прот. И. Л. Янышев как профессор нравственного богословия в СПб. дух. академии. Хр. Чт., 1899, 10 и 11; **М. М. Тареев**. Прот. И. Л. Янышев как моралист. Б. В., 1910, 7–8 и 9 (ср. отчасти и в «Философии жизни»). Об аскетическом возрождении см. у о. **Сергия Четверикова**. Оптиная Пустынь. Париж, 1926; ср. **Арх. Леонида** (Кавелина). Ист. Описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни. М., 1876; **Э. В.** Историческое описание Коз. Оптиной Пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии) СТС Лавра, 1900; ср. **А. Леонид**. Сказания о жизни и подвигах иеросхимонаха Макария. М., 1880;

Арх. Агапит. Жизнеописание старца Амвросия, 1900; ср. брошюру: Старцы о. Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909; и еще **А. Яцимирский.** Несколько моментов из истории р. религиозного мистицизма в XIX в. Странник, 1906, 5 и 6 (об издании р. перевода творений преп. Исаака Сирина). О преп. Серафиме: Сказания о подвигах жизни старца Серафима, изд. иером. Иоасафа. СПб., 1849, 2-е изд., 1856; Житие старца Серафима. Изд. Саровской пустыни. СПб., 1863, 4-е изд., 1893. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря, сост. Арх. Серафимом (Чичаговым). 2-е изд. СПб., 1903; **Л. Денисов.** Житие преп. отца нашего Серафима Сар. М., 1904; **С. А. Нилус.** Великое в малом. 2-е изд., 1905 (Запись беседы с Мотовиловым, сперва в «Моск. Ведомостях», 1903, июль); **В. Н. Ильин.** Преп. Серафим Саровский. 2-е изд., 1930. Сочинения **Игнатия Брянчанинова** в 6 томах, 3-е изд., 1905, у Тузова; о нем см. Жизнеописание еп. Игнатия Б. и письма преосвященного к близким ему людям. СПб., 1881; ср. биограф. очерк, сост. **Аскоченским** в Дом. Беседе, 1867; **Л. А. Соколов.** Еп. Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и литературная деятельность. 2 тома. Киев, 1915; см. еще Письма преосв. Игнатия, изд. иеромонахом Игнатием (Садковским). Бог. В., 1913–1914. О святителе Феофане см. **Ив. Н. Корсунский.** Преосвящ. епископ Феофан, б. Владимирский и Суздальский, биогр. очерк. М., 1895 (из Чтений Общ. любителей дух. просв.), – здесь подробный перечень ученых и литературных трудов. Статьи Феофана против Игнатия сперва в «Тамб. Епарх. Ведомостях» 1867 и 1868 годов, затем в переработанном виде перепечатаны в «Домашней Беседе», 1869, и отдельно. Душа и Ангел – не тело, а дух (Афонское издание, 1891). О разногласии с о. Иоанном Кронштадтским о молитве Иисусовой упоминает Иер. Антоний Булатович в «Апологии» и других статьях. «Письма» Е. Феофана впоследствии были собраны, афонское издание, 8 выпусков. Ср. **П. Смирнов.** Преосв. Феофан и т. д. Тамбов, 1906; **А С. Ключарев.** Преосв. Феофан Затворник и его пастырская деятельность. Прав. Соб., 1904, 9 и 10; о его возражениях против русского библейского перевода см. указанные

выше его письма к Первухину и о них статью прот. Королькова, и еще **П. Горский-Платонов**. Несколько слов о статье преосв. епископа Феофана. Прав. Обзор., 1875, окт.

9.

О сектантском движении 60-х годов см. свящ. **Арс. Рождественский**. Южнорусский Штундизм. 1884; **Еп. Алексий**. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX-го столетия. Каз., 1909 (и отдельно том «Материалов»); ср. **Н. С. Лесков**. Великосветский раскол. Лорд Редсток и его последователи. Прав. Об., 1876, сент. и окт., и отд., 2-е изд., 1877; там же его критич. заметки о пашковских изданиях; **Терлецкий**. Секта Пашковцев. СПб., 1891; **А. С. Пругавин**. Раскол вверх. СПб., 1909 (1-е изд., Раскол внизу и раскол вверх, 1882, было уничтожено по цензурному приговору); ср. о Редстоке в одном из писем гр. А. А. Толстой к Толстому (28 марта 1876). Толстовский Музей. I, 1911. с. 267–268; см. еще и **Ф. Г. Тернера**. Воспоминания жизни. В. I. СПб., 1910 (первоначально в «Р. Старине», там же продолжение, 1911 и след. годы). Полное собрание сочинений Л. Толстого выходит теперь, с 1928 года, сюда включены письма и дневники, все издание рассчитано на 92 тома. Общий обзор вышедших томов см. в «Литературное Наследство», том XVI–XVII, 1935. Основная биография составлена **П. И. Бирюковым**. 4 тома, посл. изд. 1922–1925; ср. **Н. Н. Гусев**. Жизнь Л. Н. Толстого. Молодой Толстой (1828–1862), 1927; Л. Н. Толстой в расцвете художественного гения (1862–1877), 1927 (в обеих книгах использованы неизданные материалы). О религиозных воззрениях Толстого ср. **Д. С. Мережковский**. Толстой и Достоевский, особ. Т. II, 1 и 2, 1902, 4-е изд. М.: Путь, 1912; ср. По поводу отпадения от прав. церкви гр. Л. Н. Толстого. Сборник статей Миссионерского Обозрения, 3-е изд., 1905; **Д. Н. Овсяннико-Куликовский**. Л. Н. Толстой. К 80-летию великого писателя СПб., 1908 (цитаты на с. 404 взяты со стр. 24); ср. **его же**: Л. И. Толстой как художник. 2-е изд., 1905; **А. Черткова**. Л. Н. Толстой и его знакомство с дух-нрав. литерат. Голос Мин., 1910, V, 219–225; **В. Чертков**.

Отношение Л. Н. Толстого к землед. колониям, *ibid.* X, 46–64; переписку Толстого с Чертковым и Бирюковым по делам Посредника см. в «Толстовском Ежегоднике» 1913 года, – ср. **М. В. Муратов**. Л. Н. Толстой и В. Г. Чертков по их переписке. М., 1934. Из новых работ о Толстом всего важнее книга **Б. М. Эйхенбаума**. Лев Толстой, 1 и 2, 1928 и 1931 (охватывает только 50-ые и 60-ые годы); ср. **его же**: Молодой Толстой, 1922; статья: Лев Толстой, в сборнике Литература и т.д., 1927 г.; две статьи о Толстом и о кризисе Толстого, в сборнике «Сквозь литературу», 1924. См. еще сборник: Эстетика Льва Толстого. Под ред. П. Н. Сакулина. М.: ГАХН, 1929. Ср. **J. Ackerman**. Tolstoi und das Neue Testament. L. Teubner, 1927, – отмечает влияние Прудона и Руссо. Сходство Толстого с Руссо в свое время отметил Ан. Григорьев: «Нас не удивило бы несколько, если бы Лев Толстой выпустил в свет нечто вроде «Эмиля» Руссо и даже его *Contrat Social*» (Отживающие в литературе явления. Эпоха, 1864, июль, с. 7, – о педагогич. статьях Толстого). Ср. **М. Горький**. Воспоминания. Берлин, 1923, о Толстом, с. 42–78; цитата в тексте см. с. 69; ср. 45: «о буддизме и Христе он говорит всегда сентиментально, о Христе особенно плохо, – ни энтузиазма, ни пафоса нет в словах его и ни единой искры сердечного огня»; см. еще у **В. Г. Короленко**. Великий Пилигрим. Гол. Мин., 1922, окт., – у Толстого «тоска по непосредственности» (ср. здесь и о Маликове). О Толстовских колониях см. **С. Н. Кривенко**. На распутьи. Культурные скиты и культурные одиночки. М., 1901; В. Р., Л. Н. Толстой и «Толстовство» в конце 80-х и начале 90-х годов. Мин. Годы, 1908, 9; **П. И. Бирюков**. Л. Н. Толстой и В. Фрей, там же; ср. еще у **М. Тареева**. Живые души. 1908 и «Основы христианства». Т. V. Очень характерны для психологии эпохи: **Письма А. И. Эртеля**. Под ред. М. Гершензона. М., 1909 (см. предисловие Гершензона). О Н. И. Неплюеве см. у **Тареева**. Живые души, и у **о. П. Светлова**. Идея Царства Божия, 1903, гл. IX, и еще в журнале «Христианин», особ. за 1908 г. «Собрание Сочинений» Неплюева в 6 томах, 1901–1908. Неплюевское братство открыто в 1894 г. Устав был утвержден в декабре 1893 года.

10.

О Победоносцеве см. **Б. В. Никольский**. Литературная деятельность К. П. Победоносцева. П. Вестн., 1896, 9 и отд.; **кн. В. П. Мещерский**. Мои воспоминания. Т. II, 1898, с. 470–471; **Б. Глинский**. К. П. Победоносцев, Материалы для биографии. Ист. В., 1907, апр.; **А. Амфитеатров и Е. Аничков**. Победоносцев. Изд «Шиповник», 1907; **В. Розанов**. Скептический ум (1901). Около стен церковных. Т. I; **Н. А. Бердяев**. Нигилизм на религиозной почве, 393. «Век», 6 мая 1907, и в сборн.: Духовный кризис интеллигенции. Статьи по обществ. и религиозной психологии (1907–1909). СПб., 1910, с. 201–208, – Победоносцев верил во вселенское могущество зла, но в Добро не верил; ср. **Н. Н. Фирсов**. Победоносцев, опыт характеристики. Былое. № 25, 1924, с. 247–270. Об учреждении Санкт-Петербургского отдела Общества любителей дух. просвещения см. у **И. Чистовича**. СПб. духовная академия за последние 30 лет, с. 164–168. «Сборник протоколов» выходил выпусками по-русски и по-французски, за 1873–1877 годы. Ср. **И. Соколов**. Прот. И. Л. Янышев как деятель по старокатолическому вопросу. Хр. Чт., 1911, февр.; Материалы к истории старокатолического вопроса в России, *ibidem*, май–июнь, ноябрь; **M-me Olga Novikoff**. Le general Alexandre Kireeff et l'Ancien-Catholicisme. Berne 1911; **В. А. Соколов**. Памяти А. А. Киреева. Б. В., 1911, сент. и ноябрь. Сочинения **А. А. Киреева** в двух томах изданы в 1913 году (ред. о. Д. Якшич). О реформе 1884 года см. прот. **Ф. И. Титов**. Две справки по вопросу о преобразованиях духовных академий в России в XIX веке. Христ. Чт., 1907, 1, 2, 4; Правила о присуждении богословских ученых степеней 1889-го года см., например, в Гражданине 1889 г., № 284, 13-го октября; ср. у **А. Саввы**. Хроника моей жизни. Т. VI, с. 153–154. Ср. автобиографическую заметку о. **Е. А. Аквилонова** в «Критико-Биографическом Словаре» Венгерова. Т. 6, с. 314 след.; См. также **Ив. Преображенского**. Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 г. СПб., 1897 (преимущественно по «Извлечениям» из Всепопд. Отчетов обер-прокуроров, изд. с 1836 года). Слова **Киреева** на с. 424

взяты из его статьи: несколько замечаний к статье В. С. Соловьева «Великий Спор». Русь, 1883, № 21, с. 38.

11.

О «моралистическом» сдвиге 80-х годов см. у **Иванова-Разумника**. Т. II, и у **Д. Н. Овсяннико-Куликовского**. История р. интеллигенции. Т. 3; ср. еще статью кн. **С. Н. Трубецкого** о «лишних людях» в «Научном Слове», 1904, кн. 2, и в его Собр. Сочинений, т. I. Интересен душевный путь Н. С. Лескова, власть над ним пиетических мотивов, не ослабленная его бытовым увлечением. О нем см. **А. И. Фаресов**. Против течения. СПб., 1904; Умственные переломы в деятельности Н. С. Лескова. И. В., 1916, 3; **А. Л. Волынский**. Н. С. Лесков. Крит. очерк. 1898; посл. изд. Пб., 1923; **С. Дурылин**. Религиозное творчество Н. С. Лескова. Христ. Мысль, 1916; **Н. К. Гудзий**. Толстой и Лесков. Искусство. Т. IV, 1928, 1–2. Ср. заметку **И. А. Шляпкина**. К биографии Н. С. Лескова. Р. Ст., 1895, дек., – в 70-е годы Лесков был под влиянием Хомякова, был близок к о. А. Колоколову (из Георгиевской общины), увлекался Оригеном и предлагал переводить «О началах» (Шляпкину и Н. М. Бубнову) под общей редакцией Арх. Арсения; в то же время увлекался Редстоком и др. сектами, а позже Толстым. Статьи **Н. Я. Грота** в «Вопросах философии и психологии» 1890 и 1891 годов. Цитата из Салтыкова «Пестрые Письма», письмо 7-е, изд., 1886 г., с. 185. О еп. Михаиле Грибановском см. биографический очерк при издании его книги: Над Евангелием. 3-е изд., Полтава, 1911 (не подписан); ср. еще Письма преосвящ. Михаила в «Таврическом Церковно-общественном Вестнике», 1909–1910, и отд. 1910. См. еще и его литографированные лекции по Введению в богословие в СПб академии. «Полное собрание сочинений» Антония Храповицкого вышло в Казани. 1909, 3 тома; 2-е изд. в Киеве, 3 тома, 1911. Т. IV в 1917 году. «Догмат искупления» в Б. Вестн., 1917 г., и отд., 2-е изд. Ср. Карл., 1926. Об Антонии см. **В. Архангельский**. Монастырские перезвоны. Дни, 1926, №№ 1141 и 1142, 24 и 26 окт.; прот. **С. Четвериков**. Во дни юности. Вестник РСХДв., 1935, № VIII–XI: см. еще вступительный очерк в

«Сборнике избранных сочин.» м. Антония, Белград, 1935. Из сочин. Антония особенного внимания заслуживают его «Чтения по Пастырскому богословию». О их связи с идеями С. А. Соллертинского см. у **Иннокентия (Пустынского)**: Пастырское богословие в России в XIX в. Св. Тр. С. Лавра, 1898, с. 257 сл. Идеи же Соллертинского всего ближе к Беку, *Pastoralehren des Neuen Testaments*. Gutersloh, 1888. Очень характерна установка Антония в его статьях против Вл. Соловьева (собраны в 3-м томе Сочинений). «Один литератор, боровшийся против врагов Христовых силою философских и затем апологетических исследований, по-видимому огорчился, что сама по себе истина так медленно и так незаметно побеждает врагов. Ему вероятно горько было видеть Христову веру пренебрегаемой высшим обществом и безнаказанно попираемой со стороны нигилистов – развратителей юношества, – и вот, вместо того, чтобы трудом духовной жизни и науки достигнуть чрез благодать Божию таких духовных даров, перед коими бы пали козни врагов Христовых, этот мыслитель стал думать о устроении таких общественных церковно-государственных порядков, при коих никто не мог бы поработать или оскорблять Церковь, сила Церкви действовала бы беспрепятственно и торжественно побеждала своих врагов» (III, 8). Антоний упрекает Соловьева именно за напрасное доверие к государству, за несоблюдение духовной независимости и свободы. «Автор не захотел принять во внимание именно тот факт, что некоторые из форм общественной жизни именно по самому существу своему не могут войти в Церковь, потому что самое существование их обуславливается жизнью по ветхому человеку, жизнью еще не освободившейся от греха». Таково государство, как применяющее физическую силу, меры земных наград и наказаний. И Церковь «никогда не должна и не может. свои возложенные на нее Богом задачи проводить путем учреждений государственных, – тогда она перестанет быть Церковью, перестанет быть союзом человеческих совестей» (с. 12). Антоний не то утверждает, что Церковь не имеет вовсе «общественных задач», но только в их разрешении она должна идти

своим, особым и независимым путем. См. его известную статью: «Как относится служение общественному благу к заботе о спасении своей собственной души?» (Соч. III или II, первоначально в ВФПс, 1892, и Б. Вестн. 1892, июнь). Книга Сергия о спасении вышла перв. изданием в 1895 г., 4-е изд., 1910. О магист. коллоквиуме Сергия см. отчет **Н. Заозерского** в Богослов. Вестн., 1895, октябрь. Из академической жизни. **П. Я. Светлов**. Значение Креста в деле Христовом, опыт изъяснения догмата искупления. К., 1893, 2-е изд. К., 1907; здесь перепечатана и резкая статья против Беляева, сперва изданная особой брошюрой в 1894 году, но Светлов верно указывает на зависимость Беляева от Kreibitz'a; О свойствах воли Божьей по христ. Учению. Пр. Об., 1891, февр. и март; Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения, 2 тома. К., 1896 и 1898; Курс апологетического богословия. К., 1900, 2-е изд., 1905; Идея Царства Божия и ее значение для христианского мирозерцания, СТрСЛавра, 1905 (из «Богосл. В.»); О магистерском диспуте Светлова отчет **И. В. Попова**. Бог. В., 1894, янв., 120–131, – слова Антония переданы так: «Спасение есть возрождение, возрождение есть страдание, страдание для естественного человека есть предмет отвращения, но когда пострадал Богочеловек, страдания для верующего служат уже не предметом отвращения, а предметом поклонения» (с. 124). Здесь же и против понятия жертвы как сл. ветхозаветного. Ср. там же вступительную речь Светлова о недостатках западного богословия. См. еще статьи **Светлова** в Миссион. Обозр., напр., 1898 года. Светлов после окончания академии был сперва законоучителем Нежинского ист.-фил. Института, а потом долгие годы профессором богословия в Университете Св. Владимира в Киеве.

12.

М. М. Тареев. Основы христианства, I–IV и V, 1908 и 1910; Философия жизни, 1916; Из истории этики. Социализм (нравственность и хозяйство), в. 1, 1913; Христианская философия, ч. 1. Новое богословие 1917; Религиозная проблема в современном

освещении. Бог. В., 1909. О Тарееве см. **В. Виноградов**. Основные пункты христианского мировоззрения в системе проф. М. М. Тареева. Странник, 1911, 5–11, и отд.; **К. А. Смирнов**. Имманентная философия христианства. Р. Мысль, 1914, 7 и 8–9, и отд.; ср. у **А. Туберовского**. Воскресение Христова. С. Пос., 1916, с. 86–95. При ревизии академий в 1908 году от Тареева было потребовано объяснение о его богословских взглядах и взята особая подписка. Для Синода Сочинения Тареева рассматривал протопр. И. Янышев. См. об этом: Страницы из изданий истории богословской науки, Ревизия академии в 1908 году. Бог. Вестн., 1917, 6–7, 8–9, 10–12.

13.

В. И. Несмелов. Догматическая система св. Григория Нисского. Каз., 1887; Наука о человеке. Т. I. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Каз., 1898, 3-е изд., 1906; т. II. Метафизика жизни и христианское откровение, 1903, 2-е изд., 1907; Вера и знание с точки зрения гносеологии. Прав. Соб., 1913, и отд. Каз., 1913. О первом томе «Науки о человеке» ср. **Антоний** (Храповицкий), Новый опыт учения о богосознании, академич. отзыв, перепечатан в С. сочин.. Т. 3; о втором томе резкий отзыв проф. **Е. А. Будрина** в Протоколах Совета Каз. Дух. академии за 1907 г., с. 159–241. Ср. еще **Н. А. Бердяев**. Опыт философского оправдания христианства. Р. Мысль, 1909, сент., и в сборнике: Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910; **А. Туберовский**. Воскресение Христова. С. Пос., 1916, гл. 2-я. Концепция В. И. Несмелова, с. 49–96. О стипендиатском отчете Несмелова см. отзыв проф. **В. А. Снегирева** в Протоколах Совета Каз. дух. академии за 1886 г., с. 235–237, ср. с. 165: к отчету Несмелова был приложен трактат: Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания.

VIII. Накануне

1.

Осталось неоконченным издание: «Русская Литература XX века (1890–1910)». Под ред. С. А. Венгерова, вышло 8 вы-

пусков, 1914–1918; ср. у **Иванова-Разумника**. История Р. Обществ. мысли. 5-е изд. вып. VIII, 1920; **Е. А. Аничков**. Новая русская поэзия. Берл., 1923; **В. Львов-Рогачевский**. Новейшая русская литература. 1920, 7-е изд., 1927; Книга о русских поэтах последнего десятилетия. Под ред. М. Гофмана, изд. Вольфа, s. d. (1907); **Эллис** (Л. Л. Кобылинский) Русские символисты. 1910 (о Бальмонте, Брюсове, А. Белом); **А. Закржевский**. Подполье. Психологические параллели. 1911; Карамазовщина. 1912; Религия. 1913; **Б. Грифцов**. Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. Изд. В. М. Саблина. М., 1911; **Г. Лелевич**. В. Я. Брюсов. Критико-биографическая серия. 1926; **Н. А. Бердяев**. Русская религиозная мысль и Революция. Версты, 3, 1928; Русский духовный ренессанс начала XX-го века. Путь, № 49, окт.–дек., 1935; **G. Fedotov. Le renouveau spirituel en Russie. Cahiers de la Quinzaine. S. 22. Cahier 1. P., 1932, – Собрание Сочинений Мережковского**. 24 тома. 1915, в последнем библиография. О Мережковском см. у **Грифцова** в названной книге; **Н. А. Бердяев**. Типы религиозной мысли в России. Новое христианство. Р. М., 1916, июль, с. 52–72; **Е. Лундберг**. Мережковский и его новое христианство. 1914; ср. у **А. Белого**. Начало века. 1932, и **П. П. Перцева**. Литературные воспоминания, 1890–1902. Academia, 1933. Статьи **Вяч. Иванова** собраны в сборниках: По звездам. 1908; Борозды и межи. 1916; Родное и вселенское. 1918. См. еще: Эллинская религия страдающего Бога. Новый Путь, 1903 и 1904; Вопросы Жизни. 1905; О Дионисе Орфическом. Р. Мысль, 1913, 11 (ср. еще Дионис и прадионисийство. Баку, 1923); «Переписка из двух углов» вышла в 1921-ом году и повторена в нескольких изданиях. О ней см. мою заметку в Р. Мысли, 1922, янв., и мою же статью о **М. О. Гершензоне** в Slavonic Review, № 16, 1926. Для Гершензона очень характерен этот нигилистический протест против истории, ср. еще **его же**: Судьбы еврейского народа. Эпоха, 1922; Гольфстрем. М.: Шиповник, 1922. О Вяч. Иванове в Истории р. литературы. Под ред. Венгерова, и у **Аничкова** в назв. книге, также у **Белого**. О Розанове см. **Э. Голлербах**. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб., 1922, здесь же подробная библиография; ср. **А. С. Волж-**

ский. Мистический пантеизм В. В. Розанова. Новый Путь, 1904, 12, и Вопросы жизни, 1905, 1, 2, 3 и в сб. Из мира литературных исканий. СПб., 1906; **М. М. Тареев.** Основы христианства. Т. IV (первоначально в Бог. Вестн., 1906, дек.); **Виктор Шкловский.** Розанов. Из книги «Сюжет как явление стиля». Пб.: Опыаз, 1921 (рец. **В. Жирмунского.** Начала, № 1, 1921); **М. Курдюмов.** Розанов. Париж, 1929. Здесь же следует упомянуть о журналах символистов; Мир Искусства, 1899–1904; Весы, 1904–1909; Золотое Руно, 1906–1910; Аполлон, 1909–1917; Труды и Дни. Изд. Мусагета, 1912–1914, всего вышло 9 выпусков. Для начального периода нового движения характерен «Северный Вестник», и в нем статьи А. Л. Волынского (Флексера); об этом см. у Венгерова и в отмеченной уже книге **Евгеньева-Максимова** и **Максимова** очерк: Журналы раннего символизма, с. 83–128.

2.

О кризисе теократического замысла у Вл. Соловьева см. книгу **К. Трубецкого.** Т. II. Письма к Е. Тавернье собраны в IV вып. «Писем» Соловьева, 1923. Ср. предисловие **Eug. Tavernier** к его франц. переводу «Трех разговоров». Р., 1900; **J. Ageorges.** Wlad. Soloviev et Eugene Tavernier, d'après des lettres inédites. La Vie intellectuelle, t. X, 3, 1931; о переходе Вл. Соловьева в католичество (вел. постом 1896 года) см. **Н. А. Толстой.** Исповедь бывшего священника. Голос Мин., 1914, май (ср. **А. С. Панкратов.** Ищущие Бога. II, М., 1911, с. 110–131). **Николай Толстой.** К истории униатства в России. О Соловьеве в 90-ые годы всего больше у **С. М. Соловьева.** Идея церкви в поэзии Влад. Соловьева. Бог. В., 1915, янв. и февр. Переп. в его сборнике: Богословские и критические очерки. М., 1915, и **его же** биографический очерк в собрании «Стихотворений» Соловьева, 6 изд., 1915, или 7 изд., 1921. Письмо Вл. Соловьева к Розанову см. в III-м томе «Писем», с. 43–44. «Смысл любви» (1893–1895) в VI-м томе «Сочинений», «Оправдание Добра» (1897) в VII-м. Ср. еще: **В. В. Розанов.** Французский труд о Влад. Соловьеве. Новое Слово, 1911, июль, с. 4–9 (о книге Severac'a). Из рукописей А. Н. Шмидт, изд. в 1916 году, здесь же биогр. очерк; ср.

С. Н. Булгаков. Вл. Соловьев и Анна Шмидт в сборн. «Тихие Думы», 1918, 71–114; **Н. А. Бердяев.** Повесть о небесном роде. М., 1916, 3. К толкованию «Трех разговоров» см. еще Fritz Lieb, «Der Gest der Zeit» als Antichrist, (Spekulation und Offenbarung bei Wl. Solovjev). Orient und Occident, Hf., 16, 1934. О влиянии поэзии Соловьева всего больше у **А. Белого**. Воспоминания об Ал. А. Блоке. Записки мечтателей, № 6, 1922, и затем: Эпопея, I–IV. Берл., 1922–1923 (не вполне совпадают и не заменяют одно другое); Цитата из воспоминаний **Белого** на с. 467 взяты из «Эпопей», I, 156; ср. еще «Начало века», 1934. Сочинения **Блока** см. в издании «Эпоха». Берл., 1922–1923, вышли т. 1, 2, 3, 7 и 9. Из литературы о Блоке следует отметить: **В. Н. Княжнин.** А. А. Блок. Пб.: Колос, 1922; **П. Перцов.** Ранний Блок. М.: Костры, 1922; сб. «Памяти Блока». СПб.: Полярная Звезда, 1922, полнее 2-е изд., 1923; **П. Н. Медведев.** Творческий путь А. Блока, с. 123–214, и библиографический указатель; «Об А. Блоке», сборн. СПб.: Картонный Домик, 1921. Статья **А. Слонимского.** Блок и Вл. Соловьев; **С. Городецкий.** Воспоминания о Блоке. Печать и Революция, 1922, I, с. 75–88; **К. Чуковский.** А. Блок как человек и поэт. Введение в поэзию Блока. Пгр., 1924; **Письма А. Блока** со вступит. статьями и примечаниями С. М. Соловьева, Г. И. Чулкова, А. Д. Скалдина и В. Н. Княжниной. Лгр. Колос: 1925; **Г. И. Чулков.** А. Блок и его время (1925). Годы странствий. М., 1930, с. 121–144; сб. «О Блоке». Под ред. Е. Ф. Никитиной. М., 1929 (здесь же подробная библиография); **Петроградский священник.** О Блоке. Путь, № 26, 1931; Записные книжки Ал. Блока. Ред. и прим. П. Н. Медведева. Лгр.: Прибой, 1930; Судьба Блока. Сб., составленный О. Немеровской и А. Вольне. Лгр., 1930. Вопрос о религиозном опыте Блока должно пересмотреть заново. Остается бесспорным, что он всегда был как-то странно невосприимчив к христианским мотивам. Ср. **Вл. Пяст.** Воспоминания о Блоке. Пб.: Атены, 1922, с. 30: «А Христа я никогда не знал, ни Христа, ни Антихриста» (сказал Пясту при первой с ним встрече в октябре 1905 года). О совершенном равнодушии Блока к христианской истории говорит не раз и А. Белый (в отличие от Мережковского). Свящ. Пи-

сание, как отмечал сам Блок, «неизменно неубедительно» для него (Письма к родным, II, 293, 1916). «У Церкви мне спрашивать решительно нечего» (Зап. кн., 1908). Черты мистической пародии несомненны в его лирике. Заслуживают внимания наблюдения **Чуковского**. В начале у Блока еще чувствуются рел. мотивы: «Внимай словам церковной службы, чтоб грани страха перейти» (I, 142). Но и тогда это было христианство без Христа. «Христос, хоть и присутствовал в книге, но еле угадывался где-то в тумане, а на его месте, озаренная всеми огнями, сияла во всей своей славе Она. И Блок умел молиться только ей, именно потому, что Она была женщина. Божество, как мужское начало, было для него не божество; только влюбившись в божество, как влюбляются в женщину, он мог преклониться перед ним» (с. 64). У Соловьева – вера, у Блока – надежда: «приди» и «жду». Но ведь призыв был и у Соловьева, да и эротика Блока слишком напоминает «Смысл любви...» И затем начинается срыв и дурман, – хула и хвала вместе под маской иронии. «Каждый душу разбил пополам, И поставил двойные законы» (еще 1904 г.). Образ Христа в «Двенадцати» совсем не неожидан для Блока, хотя бы самому Блоку он и показался неожиданным. «Когда я кончил, я сам удивился, почему Христос? Но чем больше я вглядывался, тем яснее я видел Христа. И я тогда же записал у себя: к сожалению, Христос» (**Чуковский**, 27–28). Ср. запись 17 февр. 1918. «Что Христос идет пред ними, несомненно. Дело не в том, «достойны ли они его», а страшно то, что опять он с ними, и другого пока нет, а надо Другого?» (Зап. книжки, с. 199). См. еще тексты Блока, изд. П. Медведевым, в Русск. Современнике, 3, 1923. Однако нужно отметить неожиданную подробность: «Господь с тобой», это привычное окончание интимных писем к матери; см. Письма А. Блока к родным. Т. 1 и 2, 1927 и 1932. Ред. М. А. Бекетовой.

3.

«Записки Петерб. Рел.-фил. Собр. (1902–1903)» в прилож. к «Новому Пути», 1903, и отд., 1906. Доклад **Розанова** на 20-м собрании «О священстве, о древних и новых жертвах» в его

сборнике: «Русская Церковь», 1906. См. **Д. С. Мережковский**. Революция и Религия. Сперва Р. М., 1907, и затем в сборнике: «Не мир, но меч»; **З. Гиппиус**. Перед Запрещением (Зима 1902–1903 г. СП-бургских рел.-философ. собраний). Последние Новости, 1931, №№ 3784, 3786, 3845, 3856, 2866; ср. ее очерк о Розанове в сб. «Живые Лица». Прага: Пламя, I, 1925. В связи с «Религиозно-философскими собраниями» был основан журнал «Новый Путь», выходил в 1903 и 1904 гг.; с ноября 1904 года перешел к другой редакции, и с января 1905 вместо него стали выходить «Вопросы Жизни». См статью Д. Максимова «Новый Путь» в книге **В. Евгеньев-Максимов** и **Д. Максимов**. Из прошлого русской журналистики. Статьи и материалы. Лгр., 1930, с. 129–254; ср. и у **Г. И. Чулкова**. Годы странствия. Лгр., 1930 (Чулков был одно время секретарем редакции «Нового Пути»). О Рел.-фил. Собраниях см. и в журнале «Миссионерское Обозрение», 1902–1904 гг., особенно статьи Иеромонаха Михаила (Семенова). Ср. **В. В. Успенский**. Вопрос о «догматическом развитии» на Петербургских Рел.-филос. собраниях. Христ. Чтение, 1904, ноябрь и декабрь

4.

Записки М. Антония, С. Ю. Витте и Победоносцева см. у **Н. Д. Кузнецова**. По вопросам церковных преобразований. 1907; ср. **его же**: Церковь, Духовенство и Общество. 1905. Сборник: «К церковному собору». СПб., 1906, издание группы 32, статьи не подписаны; ср. сборник: «О возрождении Русской Церкви», изд. Рел.-Философской библиотеки, Вышний Волочек, 1905. «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе», I–IV+сводка. СПб., 1906; ср. и в «Церковных Ведомостях» 1906 года. «Журналы» Предсоборного Присутствия и его отделов печатались в приложении к «Цер. Ведомостям», затем выпущены отдельно, I–IV. СПб., 1906–1907. См. **Ф. Суетов**. О Высочайше учрежденном при Свят. Синоде Особом присутствии для рассмотрения вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского собора. Ученые Записки И. Юрьевского Университета, 1912, № 1, с. 1–100 (медальное

сочинение); еще и **Н. М. Зернов**. Реформа русской Церкви и дореволюционный епископат. Путь, №45, 1934. По вопросу о школьной реформе см. сводку **М. Остроумова** и **Н. Глубоковского**. О реформе духовной школы. Ц. Вед., 1908, № 10 и 12; ср. **Н. Н. Глубоковский**. По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитет при Св. Синоде. СПб., 1907 (из «Ц. Вед.»); СПб. Духовная Академия во время студенчества там П. Варнавы в сборнике: «Русское Зарубежье Святейшему патриарху Варнаве». Под ред. Вл. А. Маевского, 1936; **его же** статья раньше: К вопросу о нуждах дух.-акад. образования. Странник, 1897, № 8 (подписана: Н. Вафинский). О Митр. Антонии (Вадковском) см. книгу М. Б., Антоний, митр. СПб. и Ладожский. СПб., 1915; **В. Керенский**. М. Антоний. Ист. Вестн., 1916, 6; **М. В. Вадковский**. Мои воспоминания о М. Антонии. Ист. Вестн., 1916, 1 и 2; 1917. 1. О революционном движении в духовной школе см. особенно у **Б. В. Титлинова**. Молодежь и революция. Лгр., 1924 (по архивным данным). Много данных в хронике тогдашних богословских журналов, особенно в «Цер. Ведомостях», в «Ц. Вестнике» (издав. при Пб. дух. академии) и в «Страннике». Ср. **Л. Тихомиров**. Личность, общество и церковь. Бог. Вестн., 1903, окт.

5.

Ср. **Н. О. Лосский**. Влад. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии. Путь, 2, 1926; Преемники Влад. Соловьева. Путь, 3, 1926 (и в Slavonic Review, 1924); Русская философия в XX веке. «Записки Р. Научного Института в Белграде», вып. 3, 1931; **Б. В. Яковенко**. Очерк; библиографический обзор **его же**: Dreissig Jahre russischer Philosophie. Der Russische Geolanke. 1930, III, и Логос, I, Прага, 1925 (за десять лет, 1914–1924); **свящ. Н. Антонов**. Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание. Т. I (и единств.). СПб., 1912. Много интересных фактов у **А. Белого** в его «воспоминаниях», отмеченных выше; ср. еще Из воспоминаний. Беседа, II. Берл., 1923, с. 83–127; ср. **С. А. Аскольдов**. Творчество Андрея Белого. Лит. Мысль, I. Пгр., 1922, с.

73–90; **Ф. Степун**. Памяти Андрея Белого. Совр. Зап., 1934, кн. 56, с. 267–283; **П. А. Флоренский**. Спиритизм, как антихристианство. Нов. Путь, 1904; **Н. А. Бердяев**. Русский соблазн. По поводу «Серебрянного Голубя» А. Белого. Р. Мысль, 1910, II. О Скрябине: **Л. Сабанеев**. Скрябин, 1923; Воспоминания о Скрябине, 1928; **Б. Ф. Шлецер**. А. Скрябин. Монография о личности и творчестве. Т. I. Берл., 1923. О Врубеле (1856–1910) см. биографию **А. Иванова**. Искусство и печатное дело, 1910, и монографию **С. Яремича**. М. «Кнебель», s. a.; нужно отметить влияние Канта на Врубеля в его молодости. О Чюрленисе (1875–1911) см. статьи **Вяч. Иванова** и **В. К. Чудовского** в «Аполлоне», 1914, 3. См. характерные сборники: Свободная Совесть. 2 книги. М., 1906; Вопросы религии. Неск. вып. 1906, сл. 3. Основные книги **С. Н. Булгакова**: От марксизма к идеализму. Сборник статей (1892–1992), 1903; Два града. Об общественном идеале, 2 тома. М.: Путь, 1912; Философия хозяйства. Т. 1. М., 1912; Свет Невечерний. М. 1917 (отчасти в «В. Ф. Пс.»); Тихие думы. М., 1918; о Булгакове см. **Н. А. Бердяев**. Типы религиозной мысли в России, Возрождение православия. Р. М., 1916, июнь о «Философии хозяйства» ср. **Н. Н. Алексеев**. В. Ф. Пс., 1912, кн. 115; **С. Голованенко**. Б. В., 1913, дек; **Б. Яковенко**. Сев. Зап., 1914, февр. Статьи **Н. А. Бердяева** собраны в нескольких выпусках: Sub specie aeternitatis, 1907; Духовный кризис интеллигенции, 1910; ср. Философия свободы, 1912; Смысл творчества, 1916; о Бердяеве см. **Б. Яковенко** в Сев. Зап., 1913, 10, и **Евг. Лундберг**. Творчество к спасению. Мысль и Слово, I, 1916; ср. еще **А. Белый**. Отклики прежней Москвы. Совр. Зап., кн. 16, 1923. Из книг **В. Ф. Эрн** нужно назвать сборник статей «Борьба за Логос», 1912, монографию о Сковороде (1912) и особенно его статьи: Природа мысли, Б. В., 1912, 3, 4 и 5 (ср. Природа научной мысли, 1914, январь, не окончена); ср. его Письма о христианском Риме. Б. В., 1912 и 1913; см. о нем некрологи **С. Булгакова** и **П. Флоренского**. Хр. Мысль, 1917, 11–12; **С. Аскольдов** в Р. М., 1917, IX–XII. Список печатных трудов **П. А. Флоренского** приведен в его брошюре: Мнимости в геометрии. М., 1922; здесь же схема его новой

книги: «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики». В первой и краткой редакции несколько глав из основной книги Флоренского («Столп и утверждение истины») были напечатаны в сборниках «Вопросы религии», 1907 и 1908 гг. Кроме общедоступного издания этой книги было еще другое, сокращенное (только первые 8 глав, т. е. без глав о Софии) и под другим заголовком («О духовной истине»), не поступившее в продажу и приспособленное для представления в качестве диссертации. О Флоренском см. **кн. Евг. Н. Трубецкой**. Свет Фаворский и преображение ума. Р. М., 1914, май (ср. и в его книге: Смысл жизни. М., 1918 и Берл., 1923); **Н. А. Бердяев**. Стилизованное православие. Р. М., 1914, январь; рец. **Еп. Феодора**. Б. В., 1914, май; **Б. В. Яковенко**. Философия отчаяния. Сев. Зап., 1915, 3, и К критике русского интуитивистического идеал-реализма. Научные труды Р. Народного Ун-та в Праге. Т. II, 1929; **А. В. Ветухов**. Основы веры и знания. Харьков, 1915; **П. А-н**. Психологическая загадка. Ц. Общ Вест., 1914, № 20; М. Л. Письма о русск. Богословии. Книга о. П. Флоренского. Церк. Правда. Берл., 1914, № 14–15, не было продолжения. **Архим. Никанор**. Рецензия в Мисс. Обзор. 1916, 1 и 2, очень резкая; ср. мою статью «Томление духа». Путь, книга 20, 1930; злая заметка S, Tyszkewicz. S. J., в Oregorianum, XV, 1934.

6.

О войне см. ряд речей **кн. Евг. Н. Трубецкого**, **С. Н. Булгакова**, **Вяч. Иванова**, **В. Ф. Эрна** в Р. Мысли, 1914, дек. брошюры тех же авторов в серии «Война и культура» (изд. Сытина. М., 1915); сборн. статей **В. Эрна**. Меч и крест. М., 1915 и др.; ср. спор о безусловности нравственной оценки между **кн. Евг. Трубецким** и **Дм. Муретовым**, на который отозвались **П. Б. Струве** и **Н. Бердяев**. Р. Мысль, 1915, 6, 8, и 1916, 1, 4. Интересный психологический материал см. в «Воспоминаниях тов. Обер-Прок. Св. Синода **кн. Н. Д. Жевахова**». Т. I, Мюнхен, 1923; т. II, Нов. Сад, 1928. Слова арх. Илариона (с. 499) из его речи в собрании 23 окт. 1917. Свящ. Собор Православной Российской Церкви. Деяния. II, 2, 1918, Деяние 29-е.

IX. Разрывы и связи

1.

Ср. у **Н. А. Бердяева**. «Судьба России», сборн. статей, 1918; **С. Н. Булгаков**. Человечность против человекобожия. Р. М., 1917, 5–6; ср. известные статьи **А. Блока**. Россия и интеллигенция и др., и всю серию изданий «Скифов»; о евразийстве см. мою статью «Евразийский соблазн». Соврем. Записки, 34, 1928; ср. очень существенные замечания о людях с «какою-то особою метафизической печалью и тяжестью на сердце» у **Ф. Степуна**. Религиозный смысл революции, Совр. Зап., 40, 1929 (здесь же о «революционно-метафизическом актерстве»); ср. Проблемы русского религиозного сознания. Сборник статей. Берл.: YMCA-PRESS, 1924; **Б. О. Вышеславцев**. Русская стихия у Достоевского. Берл., 1923. Интересно составлен очерк русской религиозности (церковной и сектантской) в издан. **А. Ельчаниновым** «Истории религии». Народный Университет. М., 1909.

2.

Ср. **Н. А. Бердяев**. Свобода и творчество. Два понимания христианства. Путь, №2, 1926; Обскурантизм. Путь, №13, 1928; В защиту христианской свободы. Совр. Зап., 24, 1930; О характере русск. религиозной мысли XIX века. Совр. Зап., 42, с. 209–343. В русской «беспочвенности» Бердяев теперь видит источник и залог творческой продуктивности, — это напоминает Герцена и его увлечение русским юным «пластицизмом»; раньше Бердяев, напротив, настаивал на органических моментах роста (см. его книгу о Хомякове). «Беспочвенность русской мысли в XIX в. и русской религиозной мысли в частности была источником ее необычайной свободы, неведомой народам Запада, слишком связанным своей историей. Мысль наша, пробудившись, стала необычайно радикальной и смелой. И вряд ли повторится у нас такое свободолобие и дерзновение. Мысль беспочвенная и раскольниковья всегда бывает более свободной, чем мысль почвенная и связанная органической традицией.

Наша религиозная мысль началась без традиции, после пяти-сотлетнего перерыва мысли в Православии» (с. 313). Слова С. Н. Трубецкого (с. 501), см. его Сочинения, I. 44–442, «О современном положении Русской Церкви» (отрывок). История «Афонской смуты» еще не написана, существует только полемическая и очень пристрастная литература. Спор вспыхнул вокруг книги схимонаха **Илариона**: «На горах Кавказа. Беседа двух старцев-подвижников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынножителей Кавказских гор схимонах Иларион», 1-е изд., Баталпашинск, 1907; 2-е изд., исправ. и много дополн., 1910; 3-е изд., К. Печерская лавра, 1912. Сперва эта книга с большим сочувствием была принята в монастырской среде, но вскоре многим показалась соблазнительной та смелость, с которой Иларион говорит о Божественном сопричастии в молитве и называет призываемое имя Иисусово «самим Богом». Для Илариона это было, по-видимому, не столько богословским утверждением, сколько простым описанием молитвенной реальности. Но и самый молитвенный реализм казался слишком смелым. Психологизм в истолковании молитвы многим представлялся более безопасным, смиренным и благочестивым. Начался спор в печати, всего больше в журнале «Русский Инок», который издавался в Почаевской лавре, и против Илариона очень резко высказался арх. Антоний. Весь полемический материал был собран впоследствии в анонимном сборнике: «Св. Православие и Имябожническая ересь». Харьков, 1916; ср. и книгу **С. В. Троицкого**. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914 (из «Церков. Вед»). На Афоне спор сразу же принял неистовое и мятежное течение, и все богословские доводы были примрачены страстью и раздражением. Спор пришлось оборвать силою, почти насилием. Последователи Илариона были объявлены еретиками под именем «имябожников» (сами они называли себя «имяславцами», а своих противников «имяборцами»), и несколько сот монахов были насильственно выдворены и вывезены с Афона и расселены по разным обителям в России

(определение Св. Синода от 29 авг. 1913 г.). Вопрос по существу, однако, остался недораскрыт. См. книги и издания иеросхимонаха **Антония (Булатовича)**: Апология веры во имя Божие и имя Иисуса. М., 1913; Материалы к спору о почитании имени Божия. В. 1. М., 1913, изд. Рел.-Фил. библиот.; История Афонской смуты. Вып. 1. Исповедник, 1917; Моя борьба с Имяборцами на Св. Горе. Пгр.: Исповедник, 1917; ср. ряд статей в Миссионерском Обозре., 1916, и отд. изд., 1917. Ср. **С. Н. Булгаков**. Афонское дело. Р. Мысль, 1912, сент.; **Вл. Эрн**. Разбор послания Св. Синода об Имени Божием. М.: Рел.-Фил. библиот., 1917; ср. его же неоконченную статью в «Христ. Мысли», 1917; книга **В. Свенцицкого**. Граждане неба, о ней **С. Аскольдов**. О пустынножителях Кавказа. Р. М., 1916. С противоположной стороны см. **монах Пахомий**. История Афонской смуты или имябожеской ереси. СПб., 1914; **монах Климент**. Имябожнический бунт или плоды учения книги «На горах Кавказа». И. Вестн., 1916, 3 (против: **Е. Н. Косвинцев**. Черный бунт. И. В., 1915, янв.)

3.

Резкое отрицание «отеческого» начала в богословии у **Тареева**, особенно его «Философия жизни». Ср. соображения **о. С. Булгакова**. На путях догмы. Путь, кн. 37, 1932, и **А. В. Карташова**. Русское христианство. Путь, 51, 1936. О народнических увлечениях в русском богословии см. меткие замечания покойного Владыки Антония: «И у многих из них христианство смешалось с патриотизмом», «оказывалось отечественному расколу едва ли не более сочувствия, нежели евангельской истине» (Сочинения, II, 87). Ср. **Hans Ehrenberg**. D. Europaisierung Russlands и Die Russifizierung Europas. Oestliches Christenthum Dokumente. 2 Bde. Munchen, 1923 и 1925.

Дополнения

Много материала собрано у **М. Jugie**. Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Romana dissidentium. I–IV. Paris. 1926–1933. По истории духовной школы см. и в общих курсах: **М. И. Демков**. История русской педагогики, 3

тома, и особенно **П. Ф. Каптерев**. История русской педагогики. 2-е изд. М., 1915. О западных влияниях см. у **Алексея Н. Веселовского**. Западное влияние в русской литературе (первоначально в «Вестнике Европы» 1881–1882 гг.). 5-е изд., 1916. Ср. еще **Г. В. Плеханов**. История русской общественной мысли, новое издание 1925.

I.4. Ср. еще **А. И. Некрасов**. Возникновение Московского искусства. М., 1929; **В. Снегирев**. Аристотель Фиораванти и перестройка Московского Кремля. М., 1935.

I.5. Ср. очень интересную статью **А. Д. Седельникова**. Следы стригольнической письменности. Труды отдела древнерусской литературы. I, 1934, с. 121–136;

Ср. **V. Strojev**. Zur Herkunftfrage der «Judaisierenden». Zeitsch. f. slavische Phil., Bd. XI.

I.6. Ср. **В. Ржига**. Полемика между осифлянами и заволожцами. Доклады Академии наук, 1929, № 10.

Боярин-западник в XVI в. Ученые записки. Институт Истории, IV. М., 1929;

Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист. Труды отдела древнерусской литературы А. Н. I, 1934, с. 5–120.

С. Н. Чернов. Заметки о следствии по делу Максима Грека. Сборник статей к 40-летию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. Лгр., 1934, с. 465–474;

R. Klostermann. Maksim Grek in der Legende. Diss. Lpz. 1934 (и в Zeitschrift f. Klirchen-Gesch., Bd. 53, 3).

I.7. О прениях Грозного с Рокитой см. еще **А. В. Флоровский**. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII в.). Т. I. Прага, 1935, с. 376–382;

Ср. **J. Bidlo**. Br Jan Rokyta u cara Ivana Hrozneho. Casopis Ceskeho Musea, IX, 1903 (дополнения в XI т.).

О Зиновии Отенском см. еще **Н. Андреев**. Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании. Seminarium Kondakovianum, VIII, 1936.

II.1 и след. См. и в указанной книге **А. В. Флоровского** о Чехии и восточных славянах.

II.3. Нужно еще отметить статью **Н. Н. Глубоковского**. Славянская Библия. Сборник в честь Л. Милетича. София, 1933.

Ср. **D. Oljancyn**. Zur Frage der Generalkonfederation zwischen Protestanten und Orthodoxen In Wilna, 1599. Kyrios, 1936, Hf. 1 и 2.

II.5. Ср. Сбірник присвячений свитліи памяти Мелетія Смо-трицкого з нагоди трисотних роковин смерти, у Львіві, 1934 (Архив Семинара історії Церкви при Греко-Католицької Богослов-ської Академії у Львіві. Т. I, в. IV).

Статьи **Е. Ф. Шмурло** о Мелетии С. и о Паисии Лигариде в «Трудах V съезда р. акад. организаций». I, София 1932.

III.5. Ср. новую работу **Н. П. Шкеровић**. Буро Крижанић, његов живот, рад и идеје. Београд, 1936.

IV.1–2, ср. еще **R. Stupperich**. Staatsgedanke und Religions-politik Peters des Grossen. 1936.

IV.3. См. **R. Stupperich**. Teofan Prokopovic und J. Fr. Buddeus, Z. f. OE. Gesch., IX, 3, 1935;

ср. статьи **Крупницкого** в «Записках чина Св. Василия В.», VI, 1–2, 1936.

Еще **Th. Wotschke**. Der Pietismus in Moskau. D. Wissenschaftliche Zeitschrift fur Polen, 1939, Hf. 18, и Schulkampfe in Petersburg, Jb. f. Kultur und Geschichte der Slaven, I, 1925.

IV.6. Ср. в особенности украинскую книгу **Дм. Чижевско-го**. Философия Г. С. Сковороди. Варшава, 1934;

Его же статья в Z. f. slav. Phil., XIII;

N. Arseniew. Bilder aus dem russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas, Kyrios, 1936, Hf. 1.

VI.2. Вышло уже четыре тома нового издания М. Бакунина, оканчивая 1861-м годом.

VI. 4. Только в самое последнее время текст «Философи-ческих писем» восстановлен полностью, но издан пока только русский перевод, – «Неизданные «Философические Письма» П. Я. Чаадаева» со введением и комментарием Д. Шаховского. «Ли-тературное Наследство», 22–24. М. 1935.

Несомненна тесная связь Чаадаева с Ламенне, всего бо-лее с его Essai sur l'indifference eu matiere de religion (он читал эту книгу как раз во время писания своих писем). «Удивитель-

ное понимание жизни, принесенное на землю Создателем христианства; дух самоотвержения; отвращение от разделения, страстное влечение к единству, вот что сохраняет христиан чистыми при любых обстоятельствах. Так сохраняется раскрытая свыше идея, а через нее совершается великое действие слияния души и различных нравственных сил мира в одну душу и единую силу. Это слияние – все предназначение христианства. Истина едина: Царство Божие, небо на земле, все евангельские обетования – все это не иное что, как прозрение и осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря – осуществленный нравственный закон. Вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие, которое есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез» (с. 62).

Ср. **Н. Шаховской**. Якушкин и Чаадаев, декабристы и их время, в. 2. VI. 4.

Статья **Степуна** о славянофильстве переиздана по-немецки. *Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slawophilen*, Logos, XVI, 1, 1927; ср. **его же**: Мысли о России. Совр. Зап., XXXII, 1927.

См. **И. Смолич**, библиографический обзор литературы о западниках и славянофилах. *Zeitschr. f. Slav. Philologie*, X и XI, 1933, 1934.

VI.5. Ср. статью **N. Arseniew**, *Kyrios*, 1936, I, 3.

VI.6 и 7, см. **Ks. A. Pawlowski**. *Ideja kosciola w ujeciu rossyjskiej teologii i historyozofji*. Warszawa, 1935, и рецензию на нее **Н. Арсеньева** в *Ελπίς*, IX, 1936.

VI.10. См. еще **Н. Ф. Бельчиков**. Достоевский и процесс петрашевцев. М., 1936;

Ср. статью **А. Долинина**. Звенья, VI, 1936.

Недавно опубликован очень интересный автобиографический очерк **К. Н. Леонтьева**. «Моя литературная судьба, приезд в Москву и поступление в Угрешскую обитель», 1874–1875 года, с коммен. С. Дурылина. *Литературное Наследство*, 22–24. М., 1935.

VII.8. Ср. еще: **St. Seraphim of Sarov**. Concerning the aim of the Christian life, translated with an Introduction by A. F. Dobbie-Bateman, S. P. C. K, 1937.

VII.10. Ср. сборник: «К. П. Победоносцев и его корреспонденты». Под ред. М. Н. Покровского, I, 1 и 2, 1923;

реп. **А. А. Кизеветтера**. На чужой стороне, IV; по-немецки выборки из этого издания со вступительным биографическим очерком. **Fr. Steinmann und Elias Hurwicz**. К. Р. Pobjedonoszew, Ost-Europa-Verlag, 1933.

VII.11. Митр. Антоний (Храповицкий) скончался 11 августа 1936 года.

VIII.1. **H. M. Gwatkin**. Early Church History, I, (1909), p. 176: It is a sorry affectation to despise the New Testament and admire an Apuleius. And the literary hope of the future was surely with men who were not writing to win the applause of the fashionable cliques, but because they had a message to deliver.

VIII. 3. Ср. **П. Верховский**. Некролог проф. Б. М. Мелиоранского. Виз. Врем., XIII, 1907, с. 505–517, – философские интересы Мелиоранского, увлечение Кантовской философией и попытка заново формулировать основные христианские догматы в терминах критицизма (ипостась как «самосознание» и др.); его участие в Христианском содружестве молодежи в Петербурге в 1903–1906 годах, его доклад о Святой Троице в собрании под председательством преосв. Антония (Волынского) в 1904 г.; книга Мелиоранского о догмате Святой Троицы осталась недописанной. Это увлечение критицизмом с богословской точки зрения очень характерно для эпохи (конец века и начало).

КОММЕНТАРИИ

Основные труды Г.Флоровского:

Разрывы и связи // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921; Хитрость разума // Там же; О народах неисторических (страна отцов и страна детей) // Там же; О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922; Достоевский и Европа. София, 1922; Два Завета // Россия и латинство. Берлин, 1923; Окаменелое бесчувствие. По поводу полемики против евразийцев // Путь. Париж, 1926. № 2; Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. № 34; Окаменелое бесчувствие (по поводу полемики против евразийцев) // Путь. 1929. № 2; Томление духа // Там же. 1930. Кн. 20 (о П. Флоренском); Религиозные темы Достоевского // Россия и славянство. 1931. (Февр.); Восточные отцы IV в. Париж, 1931; Пути Русского Богословия. Париж, 1937; Вильнюс, 1991; Метафизические предпосылки утопизма // ВФ. 1990. № 10; Жил ли Христос? Исторические свидетельства о Христе. М., 1991.

В качестве предисловия в настоящем издании использована статья о Флоровском из книги Н. Лосского «История русской философии» (М., 1991).

КРИЗИС РУССКОГО ВИЗАНТИНИЗМА

¹ ХИЛИАЗМ (от греч. *chilias* – тысяча), вера в «тысячелетнее царство» Бога и праведников на земле, т. е. в осуществление мистически понятого идеала справедливости еще до конца мира. Термин обычно применяется к раннехристианским учениям, осуж-

денным церковью в III в., но возрождавшимся в средневековых народных ересьях и позднейшем сектантстве. Некоторые мотивы хилиазма повлияли на развитие утопического мышления.

² **МОНАРХОМАХИ** (от «монарх» и греч. «махе» – борьба), писатели-публицисты в западноевропейских государствах второй половины XVI – начала XVII веков, выступавшие против абсолютизма. Идеи монархомахов активно использовались в ходе религиозно-политической борьбы этого периода.

Отрицая божественное происхождение королевской власти, монархомахи считали, что сувереном является только народ, который на договорных началах может передавать власть монарху. Если монарх нарушает условия договора, он превращается в тирана и народ имеет право его свегнуть. В целом монархомахи не составляли единого течения: если в Нидерландах и Франции они отражали интересы растущей буржуазии, то во Франции – феодальной знати. Французские монархомахи стремились не к уничтожению монархии, а лишь к ее ограничению сословно-представительскими учреждениями.

Тираноборческие идеи развивали кальвинисты Ф. Дюплесси-Морне, Ф. Отман (Франция), Дж. Бьюкенен (Шотландия), И. Альтузий (Германия); католик, один из основателей Парижской лиги 1584–1594 годов Ф. Буше (Франция); иезуиты Х. Мариана и Ф. Суарес.

³ **НАЧЕТЧИК** – 1) в христианстве мирянин, допущенный к чтению религиозных текстов в церкви или на дому у верующих.

2) Человек, много читавший, но знакомый со всем поверхностно; лицо, догматически проповедующее какое-либо учение.

⁴ **ФИЛАДЕЛЬФ** – египетский царь, инициировавший перевод Библии на греческий язык (перевод 70-ти).

⁵ **ИЕРАТИЗМ** (от греч. hieratikos – священный), торжественная застылость и отвлеченность изображений.

ПРОТИВОРЕЧИЯ XVII ВЕКА

¹ **СТЕММА** – металлический обруч, украшенный золотом, драгоценными камнями, цветными эмалями и жемчужными подвесками по бокам.

² АНТИНОМИЯ (лат. *anti* – против и *nomos* – закон; противоречие закона самому себе) – ситуация, при которой противоречивые высказывания об одном и том же объекте имеют логически равноправное обоснование и их истинность или ложность нельзя обосновать в рамках принятой парадигмы; противоречие между двумя положениями, признаваемыми одинаково верными.

³ ВЫГОВСКАЯ ПУСТЫНЬ, или Выгореция, в верховьях реки Выг к северо-востоку от Онежского озера.

⁴ ЗАПОЩЕВАНЦЫ – достижения «освобождения» посредством вида религиозного самоубийства посредством голода.

⁵ ДОНАТИЗМ – раскольническое движение, основанное в Северной Африке в конце четвертого века, которое подчеркивало необходимость чистоты и святости руководителей и членов Церкви. Донатизм настаивал на том, что Церковь является обществом святых, а не смешанным сообществом праведников и грешников, как это делал Августин. Донатистский спор поставил вопрос о том, как можно реформировать всю Церковь без необходимости образования раскольнических групп. Этот вопрос вновь возник в период Реформации.

ПЕТЕРБУРГСКИЙ ПЕРЕВОРОТ

¹ ЭПИГОНЫ (греч. *epigonoi*, букв. – родившиеся после), сыновья диадохов, боровшиеся за власть в 3 в. до н. э. В переносном смысле – лишенные творческой самостоятельности последователи какого-либо направления.

² ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА (от греч. *peripatos* – крытая галерея), или Ликей (по названию гимнасия на окраине Афин), философская школа, основанная Аристотелем. После Аристотеля ок. 34 лет возглавлялась Теофрастом. Представители перипатетической школы занимались также конкретными науками (теоретик музыки Аристоксен, историк и теоретик государства Дикеарх, физик Стратон из Лампсака, географ и астроном Аристарх Самосский и др.).

³ КОМПЕНДИЙ (от лат. *compendium* – сбережение, выгода, сокращение).

Здесь: сжатое, суммарное изложение основных положений какой-либо науки и т. п.

⁴ АППЕРЦЕПЦИЯ (от лат. *perceptio* – восприятие), понятие философии и психологии нового времени, ясное и осознанное восприятие какого-либо впечатления, ощущения и т. п.; введено Г. Лейбницем в отличие от бессознательной перцепции. И. Кант наряду с этой «эмпирической» апперцепцией вводит понятие «трансцендентальной» апперцепции – изначального неизменно-го «единства сознания» как условия всякого опыта и познания, позволяющего синтезировать многообразные восприятия. В основанной В. Вундтом психологии апперцепции – восприятие, требующее напряжения воли. В современной психологии синоним восприятия.

⁵ ПИЕТИЗМ (от лат. *pietas* – благочестие), мистическое течение в протестантизме (особенно в немецком лютеранстве) кон. XVII–XVIII вв. Отвергал внешнюю церковную обрядность, призывал к углублению веры, объявлял греховными развлечения. В широком смысле – религиозно-мистическое настроение, поведение.

⁶ ЭКСТРАВЕРТИВНЫЙ (от лат. *verto* – поворачиваю, обращаю), обращенный вовне; психологическая характеристика личности, направленной на внешний мир и деятельность в нем, отличающейся преобладающим интересом к внешним объектам и т. п. Понятие введено К. Г. Юнгом.

⁷ РОЗЕНКРЕЙЦЕРЫ (нем. *Rosenkreuzer*), члены тайных масонских (преимущественно мистических) обществ в XVII–XVIII веках в европейских странах (прежде всего в Германии, Нидерландах, России). Название происходит от имени легендарного основателя общества Христиана Розенкрейца, якобы жившего в XIV–XV веках, или по эмблеме розенкрейцеров – розе и кресту. Организационное оформление и наибольшее распространение розенкрейцерство получило во второй половине XVIII века. В учении и деятельности розенкрейцеров большое место занимали идеи нравственного самоусовершенствования и оккультные науки – черная магия, каббалистика, алхимия. Наиболее известны были берлинские розенкрейцеры, группировавшиеся вокруг наследника прусского престола, а затем короля Фридриха Вильгельма II Гогенцоллерна. Берлинские розенкрейцеры И. К. Вельнер

и Г. Р. Бишофвердер занимали важные государственные посты в Пруссии. С берлинскими розенкрейцерами в конце XVIII века были связаны розенкрейцеры в России.

⁸ СЕНТИМЕНТАЛИЗМ (от франц. *sentiment* – чувство), течение в европейской и американской литературе и искусстве 2-й пол. XVIII – нач. XIX вв. Отталкиваясь от просветительского рационализма, объявил доминантой «человеческой природы» не разум, а чувство, и путь к идеально-нормативной личности искал в высвобождении и совершенствовании «естественных» чувств, отсюда большой демократизм сентиментализма и открытие им богатого духовного мира простолюдина. Близок предромантизму. Главные представители: С. Ричардсон, Л. Стерн, О. Голдсмит, Т. Смоллетт (поздние произведения), Ж. Ж. Руссо и писатели «Бури и натиска» (наиболее радикальное выражение демократических тенденций сентиментализма). Вершина сентиментализма в России – повесть «Бедная Лиза» Н. М. Карамзина.

БОРЬБА ЗА БОГОСЛОВИЕ

¹ ЗОЛОВА АРФА (по имени древнегреческого бога ветров Эола), музыкальный инструмент. Струны (9 – 13), настроенные в унисон и колеблемые движением воздуха, издают обертоны одного общего тона; громкость звука зависит от силы ветра. Известная с древности, распространилась в Европе в конце XVIII в.

Музыкальное **орудие**, вроде стоячих гуслей, на котором играет **ветер**; согласные звуки сами друг другу отзываются (по Далю).

² КОШЕЛЕВ Родион Александрович (1749–1827) – известный министр, член Государственного Совета.

³ ЛАФАТЕР (Lavater) Иоганн Каспар (1741–1801), швейцарский писатель. Писал на немецком языке. Роман «Понтий Пилат, или Маленькая библия» (1782–85), драма «Абрахам и Исаак» (1776) – религиозного характера; лирические стихи. Трактат по физиогномике «Физиогномические фрагменты» (1775–78).

⁴ СЕН-МАРТЕН (Saint Martin) Луи Клод (1743–1803), французский философ-мистик. Полемизировал с просветителями; во Французской революции кон. XVIII в. видел провиденциальный «суд Божий». Оказал влияние на немецкий романтизм и русское масонство.

⁵ ЭККАРТСГАУЗЕН (Eckartshausen) Карл фон (1752–1803), немецкий писатель. Служил цензором Баварии. Автор многочисленных сочинений алхимического и религиозно-мистического содержания, получивших широкую известность в Германии и России.

⁶ ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ (Teresa de Avila), Тереза Иисусова (1515–82), испанский мистик, монахиня-кармелитка с 1533 г. В 1562 г. ушла из монастыря и основала новую обитель, что привело в 1580 г. к выделению ордена т. н. босых кармелиток (а также кармелитов – см. Хуан де ла Крус). В 1960-х гг. причислена Католической церковью к учителям Церкви. Один из лучших писателей испанского «золотого века». Основные сочинения – «Книга о моей жизни» (1562–65), «Путь к совершенству» (1583), «Внутренний замок или Обители души» (1589). Память в Католической церкви 15 октября.

⁷ ТАУЛЕР (Tauler) Иоганн (ок. 1300–61), немецкий мистик, доминиканец, проповедник, ученик И. Экхарта. Оказал влияние на деятелей немецкой Реформации.

⁸ ЮНГ-ШТИЛЛИНГ (Jung-Stilling) Иоганн Генрих (1740–1817), немецкий писатель, врач, представитель пиетизма. Автор романов и религиозно-мистических сочинений, популярных в Германии и др. европейских странах, в т. ч. в России.

⁹ КРЮДЕНЕР Варвара-Юлия (КРИДЕНЕР, урожденная Фиттингф), писательница, проповедница мистицизма. 1764–1825. Стихи и рассказы, записки, проповеди и дневники В.-Ю.Крюденер за 1796–1821 гг. Письма В.-Ю.Крюденер к императору Александру I, князю А.Н.Голицыну и др. Переписка В.-Ю.Крюденер с Бенжаменом Констаном, королевой Пруссии Луизой и др.

¹⁰ ЭМПЕТАЙЗ – женеvский богослов и мистик.

¹¹ ОБЕРЛИН, пастор, признал ответственность христианского мира за страдания, причиненные евреям.

¹² ЧЕШСКИЕ БРАТЬЯ (Община чешских братьев, также Богемские братья, в Моравии – Моравские братья), чешская религиозная секта XV–XVII вв.

Движение чешских братьев возникло в середине XV века, как реакция на поражение таборитов. Первые общины чешских братьев основали в 1547 г. последователи Петра Хельчицкого. Оформившись в независимую от римского папы церковную орга-

низацию, братья (главным образом, крестьяне и ремесленники) проповедовали бедность, смирение, непротивление злу насилием. Отрицая государство как источник зла, сословного и имущественного неравенства, сектанты старались избежать активной мирской деятельности.

Позднее в общину стали вступать зажиточные горожане, представители чешского рыцарского сословия. Чешские братья занимают более активные позиции, сосредотачивают свою деятельность на просвещении, основывают школы и типографии. Из среды братьев выходят многие ученые – Ян Благослав, Ян Амос Коменский.

Чешские братья преследовались католической церковью и габсбургскими властями, после поражения Чешского восстания 1618–1620 гг. братья подверглись репрессиям. Последователи чешских братьев в XVIII веке образовали гернгутерские общины, которые распространились в Германии, Прибалтике и Северной Америке.

¹³ КВАКЕРЫ (от англ. *quakers*, букв. – трясущиеся; самоназвание – Общество друзей), члены религиозной христианской общины, основанной в сер. XVII в. в Англии. Отвергают институт священников, церковного таинства, проповедуют пацифизм, занимаются благотворительностью. Общины квакеров распространены главным образом в США, Великобритании, странах Вост. Африки.

¹⁴ Жозеф Мари де МЕСТР (MAISTER) (1.04.1753, Шамбери, Савойя – 26.02.1821, Турин) граф, французский консервативный мыслитель, роялистский государственный деятель, публицист и религиозный философ.

Воспитан иезуитами, в 1774 окончил Туринский университет. В 1802–17 посланник сардинского короля в Петербурге, где были написаны основные сочинения: «Опыт о порождающем принципе человеческих учреждений» (*Essai sur le principe generateur des constitutions politiques.*, 1810), «О папе» (*Du pape.*, v. 1–2, 1819), «Санкт-Петербургские вечера» (*Les soirees de St. Peterbourg.*, v.1–2, 1821), оставшиеся незаконченными. В начале деятельности Местр рассчитывал с помощью масонства способствовать установлению объявленного религиозного миропорядка. Великую французскую революцию считал божественной карой за грехи

человечества. В антиреволюционном трактате «Соображения о Франции» (*Considerations sur la France.*, 1796) Местр выступал против руссоистских идей общественного договора и естественной добродетели, а также рационализма вольтеровского типа. Политические воззрения Местра обусловлены его идеей о внесении в мир религиозной упорядоченности: ее пособниками и установителями он готов признать не только Бурбонов или Наполеона, но даже революционное правительство, поскольку оно отрешилось от анархии (отсюда скандально знаменитая аналогия палача как вершителя порядка). Идеально упорядоченным обществом Местр считал средневековую Европу XII–XIII вв., предлагая «реставрировать» теократический конгломерат монархических государств, спаянный непосредственно духовным авторитетом папы. Как философ истории, Местр – сторонник религиозного провиденциализма: божественному провидению противится злое, своевольное начало. Вместе с Л. Бональдом Местр явился идеологом европейского клерикально-монархического движения 1-й половины XIX в. Он автор фразы «Каждый народ имеет то правительство, какое он заслуживает».

¹⁵ ЭТАТИЗМ (от франц. *etat* – государство), направление общественной мысли, рассматривающее государство как высший результат и цель общественного развития.

¹⁶ СИНКРЕТИЗМ (от греч. *synkretismos* – соединение),

1) нерасчлененность, характеризующая неразвитое состояние какого-либо явления (напр., искусства на первоначальных стадиях человеческой культуры, когда музыка, пение, поэзия, танец не были отделены друг от друга; нерасчлененность психических функций на ранних ступенях развития ребенка и т. п.).

2) Смешение, неорганическое слияние разнородных элементов, напр. различных культов и религиозных систем в поздней Античности – религиозный синкретизм периода эллинизма.

¹⁷ БЁМЕ (Bohme) Якоб (1575–1624), немецкий философ-пантеист. По профессии сапожник. Мистика и натурфилософия Бёме пронизаны стихийно-диалектическими идеями. Оказал большое влияние на немецкий романтизм.

¹⁸ ФЕНЕЛОН (Fenelon) Франсуа (1651–1715), французский писатель, архиепископ. В философско-утопическом романе «При-

ключения Телемака» (1699) – идея просвещенной монархии. Дидактические трактаты.

¹⁹ АГНОСТИЦИЗМ (от греч. agnostos – недоступный познанию), философское учение, отрицающее возможность познания объективного мира и достижимость истины; ограничивает роль науки лишь познанием явлений. Последовательный агностицизм представлен в учениях Дж. Беркли и Д. Юма.

²⁰ АФАЗИЯ (от а – отрицательная приставка и греч. phasis – высказывание), расстройство речи при сохранности органов речи и слуха, обусловленное поражением коры больших полушарий головного мозга. Основные формы: моторная (потеря способности говорить при сохранности понимания речи) и сенсорная (нарушается понимание речи; способность произносить слова и фразы часто сохраняется). Обычно сопровождается алексией и аграфией.

²¹ СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688–1772), шведский ученый и теософ-мистик. Труды по горному делу, математике, астрономии и др., ряд технических проектов. Общины последователей теософии Сведенборга существуют в различных странах, преимущественно в США и Великобритании.

²² ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729–81), немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик Просвещения, основоположник немецкой классической литературы. В борьбе за демократическую национальную культуру как средство политического обновления Германии создал первую немецкую «мещанскую» драму «Мисс Сара Сампсон» (1755), просветительскую комедию «Минна фон Барнхельм» (1767). В трагедии «Эмилия Галотти» (1772) осудил социальный произвол, в драме «Натан Мудрый» (1779) выступил сторонником религиозной терпимости и гуманности. Отстаивал эстетические принципы просветительского реализма (книга «Лаокоон», 1766; «Гамбургская драматургия», 1767–69).

²³ ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762–1814), немецкий философ, представитель немецкой классической философии. Профессор Йенского университета (1794–99), был вынужден оставить его из-за обвинения в атеизме. В «Речах к немецкой нации» (1808) призывал немецкий народ к моральному возрождению и объеди-

нению. Профессор (1810) и первый выборный ректор Берлинского университета. Отверг кантовскую «вещь в себе»; центральное понятие «учения о науке» Фихте (цикл сочинений «Наукоучение») – деятельность безличного всеобщего «самосознания», «Я», полагающего себя и свою противоположность – мир объектов, «не-Я». Диалектика бесконечного процесса творческого самополагания «Я» в переработанном виде была воспринята Ф. В. Шеллингом и Г. В. Ф. Гегелем.

²⁴ ШЕФТСБЕРИ (Shaftesbury) Антони Эшли Купер (1671–1713), граф, английский философ, эстетик и моралист, представитель деизма. Развил учение о гармонии, царящей в мире и человеке, источник которой – Бог. В своих диалогах утверждал идею достоинства и внутренней свободы человека («Моралисты», 1709).

²⁵ ВЕТРИНСКИЙ (Иродион Яковлевич), воспитывался в Санкт-Петербургской духовной академии и кончил курс бакалавром в 1814 г.; затем был там же преподавателем, а с 1818 г. ординарным профессором; в 1814 – 1822 гг. преподавал историю философии, а в 1823 – 1826 гг. – философию; с 1826 г. был цензором главного цензурного комитета, а с 1834 г. – директором могилевской гимназии. Труды его: «Виргилиевой Енеиды песнь первая» (с латинского, СПб., 1820); «Надгробные слова Флешьера» (с французского, СПб., 1824); «На кончину императора Александра I» (элегия, СПб., 1825); «На кончину государыни Елисаветы Алексеевны» (СПб., 1826); «На кончину императрицы Марии Феодоровны» (СПб., 1828); «Памятники древней христианской церкви или христианские древности» (СПб., 1829 – 1845); «Русские письма о счастливой жизни по ее возрастам» (СПб., 1848); «Methaphysica» (СПб., 1821). Кроме того, Ветринский издал «Правила высшего красноречия», графа Сперанского (с биографией автора, СПб., 1844).

²⁶ БАНТЫШ-КАМЕНСКИЙ Дмитрий Николаевич (1788–1850), российский историк, археограф. Сын Н. Н. Бантыш-Каменского. Труды по истории Украины, «Словарь достопамятных людей Русской земли» (т. 1–8, 1836–47).

²⁷ Носителями пиетизма евангельского оттенка в начале XIX века в России были два проповедника из Германии: Иоганн ГОСС-НЕР и Игнатий ЛИНДЛЬ. В 1819 году Линдль приехал в Петербург,

где неожиданно нашел благосклонный прием у императора и князя Голицына. Ему было разрешено проповедовать, но в Петербурге Линдль пробыл недолго; весной 1820 года он получает место в Одессе с правами католического епископа.

В Петербурге дело Линдля продолжал с 1820 года Госснер (1773–1858). Госснер был принят в совет директоров Библийского Общества и получил возможность проповедовать. «Его проповеди раздавались вплоть до царского двора в Царском Селе, – пишет историк баптизма А. В. Карев, – среди его слушателей были даже министры царского правительства».

²⁸ МЕТОДИСТЫ (методистская церковь), протестантская церковь, главным образом в США, Великобритании. Возникла в XVIII в., отделившись от англиканской церкви, требуя последовательного, методического соблюдения религиозных предписаний. Методисты проповедуют религиозное смирение, терпение.

²⁹ ИЛЛЮМИНАТЫ (от лат. *illuminatio* – озарение, просвещение), «просвещенные», обозначение доникейскими отцами церкви тех, кто принял христианское крещение. Крещеных называли «просвещенными» (от греч. *photismoí*) на том основании, что на последней стадии оглашения им сообщался и разъяснялся символ веры, в результате чего на них нисходила «просвещающая» благодать, открывающая их разумению тайну христианской веры. Климент Александрийский, рассуждая о таинстве крещения, писал, что просвещающая благодать делает человека иным, чем он был до «омовения», и что поскольку вместе с этим просвещением, озаряющим наш ум своим сиянием, возникает знание, в тот самый момент, когда мы слышим крещальную формулу, мы из неведающих превращаемся в учеников. Согласно Клименту, это действие благодати называется просвещением, в котором мы созерцаем «святой свет спасения», т.е. ясно видим Бога.

Впоследствии наименование «иллюминаты» (иначе – аломбрады или аломбрады) усвоили себе последователи мистической секты, возникшей в Испании в начале XVI в., а чуть позже (между 1623 и 1635) распространившейся также и во Франции под названием геринеты. Позднее так стали называть себя члены тайного масонского общества, основанного 1 мая 1776 г. профессором канонического права в Ингольштадте Адамом Вайсхауптом с целью

борьбы против религии и монархии, став одной из главных движущих сил Французской революции XVIII в.

³⁰ КВИЕТИЗМ (от лат. *quietus* – спокойный, безмятежный), религиозное учение, доводящее идеал пассивного подчинения воле Бога до требования быть безразличным к собственному «спасению». Возникло в XVII в. внутри католицизма, было осуждено церковными инстанциями. В переносном смысле – созерцательность, бездейственность.

³¹ За то поразит их лев из леса, волк пустынный опустошит их, барс будет подстерегать у городов их: кто выйдет из них, будет растерзан; ибо умножились преступления их, усилились отступничества их.

³² МАССИЛЬОН (Массийон) Жан Батист (1663–1742), французский епископ, проповедник.

³³ БУРДАЛУ (*Bourdaloue*) Луи (1632–1704), французский священник и религиозный писатель. Книга «Проповеди» (т. 1–17, издана в 1707–34).

³⁴ НИКАНОР (в миру Александр Иванович Бровкович) (1827–90), русский православный философ, публицист, духовный писатель. В 1868–71 гг. ректор Казанской духовной академии, с 1871 г. епископ, с 1886 архиепископ Херсонский и Одесский. Главный труд – «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (т. 1–3, 1875–88).

³⁵ ПАЛЬМЕР (*Palmer*) Вильям (1811–79) – англиканский архидиакон. С целью воссоединения Англиканской церкви с Восточной православной дважды посетил Россию в 1840-х гг. После неудачи этих попыток перешел в католичество (1855). Вел переписку с А. С. Хомяковым, написал книгу о патриархе Никоне.

³⁶ ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ – см. примеч. 6.

³⁷ ГЕБРАИСТ – специалист по изучению еврейского языка.

³⁸ БАРОНИЙ (*Baronius, Baronio*) Цезарь (31 октября 1538 – 30 июня 1607, Рим), крупнейший историк католической церкви эпохи Контрреформации, член монашеской римской конгрегации ораторианцев, кардинал.

³⁹ РУНИЧ Дмитрий Павлович (1778–1860), российский государственный деятель. С 1821 г. попечитель Санкт-Петербургского учебного округа. Сторонник усиления влияния религии в вузах.

Добился увольнения А. И. Галича, К. И. Арсеньева, А. П. Куницына, М. А. Балугьянского и др. из Петербургского университета. Вместе с М. Л. Магницким автор проекта цензурного устава (1826). Автор мемуаров.

⁴⁰ ПРОСОДИЯ (греч. *prosodia* – ударение, припев).

1) То же, что стихосложение или стиховедение.

2) Подраздел стиховедения – учение о метрически значимых элементах речи (словах долгих и кратких, ударных и безударных и пр.).

⁴¹ БААДЕР (Baader) Франц Ксавер фон (1765–1841), немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель, представитель философского романтизма и неортодоксального католицизма.

⁴² ЭКЛЕКТИЗМ (эkleктика) (от греч. *eklektikos* – выбирающий), механическое соединение разнородных, часто противоположных принципов, взглядов, теорий, художественных элементов и т. п.; в архитектуре и изобразительном искусстве сочетание разнородных стилизованных элементов или произвольный выбор стилистического оформления для зданий или художественных изделий, имеющих качественно иные смысл и назначение (использование исторических стилей в архитектуре и художественной промышленности XIX в.).

⁴³ МАСИЙОН (Massillon) Жан Батист (1663–1743), французский проповедник. В 1681 г. вступил в конгрегацию ораторианцев; епископ Клермонский (с 1717 г.). Сохранилось ок. 100 «слов», в т. ч. 10 наиболее замечательных – «великопостных».

⁴⁴ БРЕННЕР (Генрих Brenner) – шведский пленник в Москве; родился в 1669 г. в Вест-Ботнии; в 1697 г. провожал знаменитого Фабрициуса в Персию, но на обратном пути был задержан в Москве как шведский подданный, и содержался там до Ништадтского мира. В это время составил он на латинском языке извлечение из армянской истории Моисея Хоренского (напечатано в Стокгольме, 1725) и сочинил описание походов Петра Великого. Умер в 1732 г. в Стокгольме, где был библиотекарем.

⁴⁵ ШУБЕРТ (Schubert) Готтхильф Генрих (1780–1860), немецкий писатель и мыслитель-романтик. Роман «Церковь и боги» (1804). Философские трактаты «Взгляды на ночную сторону науки о природе» (1808), «Символика сна» (1814), «История души» (1830).

⁴⁶ БУДДЕЙ Иоганн Франц (Buddeus Johann Franz, 1667–1729) редактировал Всеобщий исторический лексикон (несколько раз переиздававшийся и затем продолженный: *Allgemeines historisches Lexicon*, I–IV. 3 Aufl., Leipzig, 1730–1732; *Fortsetzung des Allgemeinen historischen Lexici*, 1–II. Leipzig, 1740).

⁴⁷ ЛАКОРДЕР (Lacordaire) Жан-Батист Анри (1802–61) – французский католический проповедник и писатель, священник, член Французской академии. В 1830–32 сотрудничал в издававшемся Ф. Ламенне журнале «Будущее», защищая свободу обучения, совести и печати. Добился восстановления во Франции Ордена доминиканцев и сам стал монахом этого Ордена.

⁴⁸ ОБСКУРАНТИЗМ (от лат. *obscurans* – затемняющий), крайне враждебное отношение к просвещению и науке.

⁴⁹ БАУР (Baur) Фердинанд Кристиан (1792–1860), немецкий протестантский теолог, гегельянец, основатель и глава Тюбингенской школы; профессор университета в Тюбингене (с 1826).

⁵⁰ ШТРАУС Давид Фридрих (1808–74), немецкий теолог и философ-младогегельянец. В сочинении «Жизнь Иисуса» (т. 1–2, 1835–36) отрицал достоверность Евангелий, считал Иисуса исторической личностью. В дальнейшем склонялся к пантеизму.

⁵¹ ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ Никита Петрович [23 мая (4 июня) 1824, г. Коломна Московской губ. – 13 (25) октября 1887, Петербург], великий русский мыслитель, публицист, философ, издатель.

Сын священника П. М. Никитского. Фамилию Гиляров получил в Коломенском духовном училище (1831–38). В 1848 г. окончил Московскую духовную академию (где как стипендиат митрополита Платона получил прибавление к фамилии – «Платонов»). После получения степени магистра (1850) читал в Академии лекции по истории Русской Церкви, в которых проповедовал идеи веротерпимости и просвещенной церковности. В 1855 г. под давлением митрополита Филарета, усмотревшего в лекциях Гилярова-Платонова «сомнительные мысли», был вынужден подать в отставку. В 1856 назначен цензором Московского цензурного комитета. С 1863 г. – управляющий Московской синодальной типографией.

С 1867 г. Гиляров-Платонов издавал газету «Современные известия», в которой критиковались злоупотребления админи-

страции, полиции и духовенства. Газета, несмотря на консервативное направление, подвергалась цензурным репрессиям и приносила убытки. Гиляров-Платонов много печатался в журналах «Русский вестник», «Дело», «Православный собеседник» и др.

В 1850-х гг. Гиляров-Платонов идейно сблизился со славянофилами, прежде всего с А. С. Хомяковым; их объединяло неприятие католицизма и протестантизма. Славянофильские идеи отразились в литературно-критических статьях Гилярова-Платонова (в частности, в статье «Семейная хроника и Воспоминания С. Аксакова», 1856). Упрекая Пушкина и Лермонтова в нравственном безучастии, а Гоголя в отрицании положительного содержания русской жизни, он противопоставляет им С. Т. Аксакова. Задача художника, согласно Гилярову-Платонову, «не казнить действительность во имя идеи», а «отыскивать блеск идеи в самой темной действительности». Гиляров-Платонов отвергал «идею раздора», присущую «западному уму при суждении о государстве и обществе». В статье «Откуда нигилизм?» он определяет нигилизм как самоубийственное «возмущение озлобленной воли русского человека», видит в нем симптом болезни общества. Основная критико-философская работа Гилярова-Платонова – «Онтология Гегеля» (М., 1846). Гегелевская философия, по его мнению, противоречит «здравому смыслу» и поэтому оставляет человека с двумя равноправными воззрениями на мир – обыденным и отвлеченно-теоретическим. Согласно оценке В. В. Розанова, в Гилярове-Платонове открывался «глубокий мыслитель, которого Россия не успела заметить». А С.Ф. Шарапов писал о нем как о «неопознанном гении».

⁵² БАУЭР (Bauer) Бруно (1809–82), немецкий философ-младогегельянец. Критик христианства и достоверности Евангелий. Считал движущей силой истории самосознание «критических личностей».

⁵³ ПОЗИТИВИЗМ (франц. positivisme, от лат. positivus – положительный), философское направление, исходящее из того, что все подлинное (позитивное) знание – совокупный результат специальных наук; наука, согласно позитивизму, не нуждается в какой-либо стоящей над ней философии. Основан в 30-х гг. XIX в. О. Контом (ввел самый термин). Различают «классический» по-

зитивизм – Э. Литтре, И. Тэн, Э. Ренан (Франция), Дж. С. Милль, Г. Спенсер (Великобритания), В. В. Лесевич, М. М. Троицкий (Россия); эмпириокритицизм (махизм); современная форма позитивизма – неопозитивизм. Оказал влияние на методологию естественных и общественных наук (особенно 2-й пол. XIX в.).

ФИЛОСОФСКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ

¹ ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович родился 1 августа (н.с.) 1822 г. в Москве, русский мыслитель, литературный критик, поэт, один из главных идеологов почвенничества. Выступал за возвращение русской интеллигенции к народным основам, традициям и идеалам. Тайна русской народности, считал Григорьев, в Православии. Опираясь на него, может быть построена новая высокодуховная жизнь не только в России, но и во всем мире.

Сын чиновника. Окончил юридический факультет Московского университета (1842). В 40-х гг. увлекался утопическим социализмом и масонством. Стал главой молодой редакции «Москвитянина» и его ведущим критиком (1850–56). Сотрудничал в журнале «Время» (1861–63).

² СИГНАТУРА – в медицине – 1) часть рецепта с указанием способа употребления лекарства. 2) Копия рецепта, прилагаемая к выданному аптекой лекарству.

³ ШПЕТ ГУСТАВ ГУСТАВОВИЧ (1879–1937), русский философ. Родился 25 марта (6 апреля) 1879 г. в Киеве. Учился на физико-математическом и историческом факультетах Киевского университета. Участвовал в революционной деятельности, был арестован и осужден. После освобождения из тюрьмы продолжил учебу, участвовал в работе психологического семинара Г.И.Челпанова. Первый значительный труд Шпета – монография *Проблема причинности у Юма и Канта* (1907). В 1907–10 преподавал в Московском университете, на Высших женских курсах, в университете Шанявского. С 1923 по 1929 гг. Шпет возглавлял Отделение философии в Российской академии художественных наук (с 1927 г. – Государственная академия художественных наук). В последние годы жизни много занимался переводами (Диккенса,

Байрона, Шекспира; осуществил перевод *Феноменологии духа* Гегеля). В 1935 г. был арестован и сослан в Енисейск, а затем в Томск. Шпет был расстрелян в Томске 16 ноября 1937 г.

⁴ ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович – историк литературы и публицист. Родился в 1869 г. в еврейской семье. Поступив в 1889 г. на историко-филологический факультет Московского университета, работал по греческой истории и написал две работы: «Аристотель и Эфор» и «Афинская Политика Аристотеля и Жизнеописание Плутарха», напечатанные на средства Университета. Статьями в «Филологическом обозрении» закончились занятия Гершензона по всеобщей истории, от которой он обратился к истории русской культуры. Особенностью его трудов в этой области является метод: автор исследует духовные движения не в их сплошной массе, а на типичных, хотя иногда второстепенных их представителях. Важнейшие результаты этого психологического изучения, основанного на первоисточниках и приведшего к самостоятельным выводам, изложены в ряде талантливых журнальных статей (в «Русской Мысли», «Вестнике Европы», «Мире Божьем», «Научном Слове», «Вопросах философии психологии» и др.). Его труды: «П.Я. Чаадаев» (1908); «История молодой России» (1908); «Исторические записки» (1910); «Жизнь В.С. Печерина» (1911); «Образы прошлого» (1912). Гершензон исследует мировоззрение и образы первых славянофилов, к философскому учению которых он примыкает.

⁵ БАУМЕЙСТЕР Ф. (1709–1785), известнейший популяризатор Лейбнице-вольфовской философии.

⁶ ДЕЖЕРАНДО, Жозеф-М. (1772–1842), историк, религиозный писатель.

⁷ КОНДИЛЬЯК, Этьен Бонно (Condillac, Etienne Bonno de) (1715–1780), французский философ и психолог, популяризатор идей Локка во Франции. Родился в Гренобле (Франция) 30 сентября 1715 г. Его старший брат, аббат Мабли, был известным политическим мыслителем. Кондильяк был возведен в сан священника в 1740 г. и принял имя аббата де Мюро. Был избран членом Берлинской академии и Французской академии (1768). Философия Кондильяка называется сенсуализмом. Согласно этой теории, ощущения являются единственным источником знания, к ощущениям сводятся также

мысли и воспоминания. Кондильяк был учеником Локка, одним из авторов французской *Энциклопедии* и другом Ж. Ж. Руссо.

⁸ ВЕЛЛАНСКИЙ Даниил Михайлович (1774–1847), профессор физиологии медико-хирургической академии и один из немногих в России ревнителей натурфилософской школы Шеллинга.

⁹ ЛОКК (Locke) Джон (29 августа 1632 – Рингтон, 28 октября 1704, Отс), английский философ. Происходил из семьи мелкого судейского чиновника. Получил философское и медицинское образование в Оксфордском университете. В 60-е годы занимался экспериментированием в лаборатории знаменитого химика Роберта Бойля, позднее воспитатель и врач в семье первого графа Шефтсбери, одно время занимавшего должность лорд-канцлера Англии. Опыт воспитательной деятельности лег в основу педагогической теории Локка, изложенной впоследствии в трактате «Мысли о воспитании» (1693). Вместе с Шефтсбери он находился в эмиграции во Франции (где обстоятельно познакомился с картезианской философией) и в Голландии (где сблизился с Вильгельмом Оранским, который в 1688 г. в результате «славной революции» стал английским монархом). Вернувшись в 1689 г. на родину, Локк пользовался большим почетом и занимал ряд государственных должностей, но основное время уделял философскому творчеству. Умер в доме леди Мешем, дочери кембриджского платоника Ралфа Кедворта. Основное произведение «Опыт о человеческом разумении» начал писать в 1671 г., опубликовал его лишь в 1689 г. Кроме этого, им написаны «Послание о веротерпимости» (1689), «Два трактата о правлении» (1690), «Разумность христианства» (1695) и др.

¹⁰ ГЕЛЬВЕЦИЙ (Helvetius) Клод Адриан (1715 – 71), французский философ. Утверждал, что мир материален и бесконечен во времени и пространстве. Считал сознание и страсти человека главной движущей силой общественного развития. Сторонник учения о решающей роли среды в формировании личности. Доказывал опытное происхождение нравственных представлений, их обусловленность интересами индивида. Основные сочинения: «Об уме» (1758), «О человеке» (1773, посмертно).

¹¹ СТЮАРТ Дугалд (Дугальд). Родился 22 ноября 1753 г., Эдинбург. Умер 11 июня 1828 г., Эдинбург. Философ и экономист. Почетный член РАН с 29 октября 1795 г.

¹² Синклер Б. ФЕРГУСОН. Автор книги «В поисках Божьей воли».

¹³ ШЕЛЛИНГ ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph) (1775–1854), немецкий философ, родился 27 января 1775 г. в Леонберге близ Штутгарта. В 1792 г. получил степень магистра философии в Тюбингенском университете. Увлекался революционными идеями, характерными для того времени. В 1803 г. Шеллинг – профессор философии Вюрцбургского университета, в 1806 г. – штатный член Баварской академии наук в Мюнхене, где он обосновался на 35 лет (с перерывом на семь лет, когда был профессором в Эрлангенском университете). В 1807 г. Шеллинг стал генеральным секретарем Академии художеств, а в 1827 г. – президентом Академии наук. По своим взглядам в рамках немецкого идеализма Шеллинг занимает промежуточную позицию между И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегелем; видное положение он и его жена Каролина занимали в движении немецкого романтизма. Шеллинг был пантеистом, но в его системе на месте абсолютной субстанции Спинозы находится динамическое абсолютное Я.

¹⁴ ПОРДЕЧ И. Божественная и истинная метафизика. М., 1786.

¹⁵ Ксавье де РАВИНЬЯН, известный французский проповедник XIX века.

¹⁶ СВЕЧИНА (Софья Петровна, 1782–1859), писательница, дочь статс-секретаря императрицы Екатерины II, П.А. Соймонова; 17 лет вышла замуж, по настоянию отца, за генерала Свечина, который был старше ее на 24 года. Не найдя счастья в супружестве, Свечина обратилась к мистицизму. На образе мыслей Свечиной, подготовленной к католическим симпатиям уже воспитанием на французский лад и чтением, имело большое влияние знакомство с известным писателем графом Жозефом де Мэстром, сардинским посланником в Петербурге. Переселившись в 1817 г. в Париж, она перешла в католицизм и окружила себя ультрамонтанами и иезуитами. Салон Свечиной в Париже выделялся своим клерикальным направлением. Среди посетителей его выдавались Фаллу и Монталамбер.

¹⁷ ПЕЛЛИКО (Pellico) Сильвио (1789–1854), итальянский писатель, карбонарий. 15 лет был заключен в крепости.

¹⁸ БОССЮЭТ, (Bossuet) Жак-Бенинь, известный французский богослов, проповедник и духовный писатель; родился в Дижоне в

1627 г. и умер в 1704 г. В 1669 г. был назначен епископом Кондома, а в 1681 г. — епископом Мо. Оставил много сочинений; особенно славилась ораторским искусством его проповеди и надгробные речи. Он был ревностным защитником галликанских вольностей, умеренной веротерпимости, выступал как защитник абсолютизма. Его же практическая точка зрения была отвергнута просветителями XVIII в.

¹⁹ ЛАМЕННЕ (Lamennais) Фелисите Робер де (19.6.1782, Сен-Мало — 27.2.1854, Париж), французский публицист и философ, аббат, один из родоначальников христианского социализма. Утопические идеи Ламенне о возможности предотвращения социальных революций и улучшения общественного строя путем христианской любви и нравственного самоусовершенствования оказали большое влияние на развитие христианского социализма, и в частности социального учения католического модернизма; в 1950–60-х гг. идеи Ламенне стали весьма популярными среди левых католиков. К концу жизни Ламенне выступил с собственной философской системой («Эскиз философии», т. 1–4, 1840–46). В ней, отходя по ряду вопросов от ортодоксально-католического учения, Л. пытался совместить религию и философию, опираясь на идеи неоплатонизма и Г. Лейбница.

²⁰ АКСАКОВ Константин Сергеевич (1817–1860) — великий русский мыслитель, публицист, историк, философ, поэт, один из идеологов *славянофильства*. Выступал за отмену *крепостного права* и проведение *либеральных* преобразований. В 1855 он подал *Александру II* записку «О внутреннем состоянии России» (опубликована 1881). В ней говорится, что современное состояние *России* представляет «внутренний разлад», прикрываемый «бессовестной ложью». Правительство и «верхние классы» отделились от народа и стали ему чуждыми. Народ не имеет доверия к правительству; правительство не имеет доверия к народу. Народ в каждом действии готов видеть новое угнетение; правительство постоянно опасается революции и в каждом самостоятельном выражении мнения готово видеть бунт».

²¹ КИРЕЕВСКИЙ Петр Васильевич (1808–1856), фольклорист, публицист и археограф. Многими считался «первым *славянофилом*». В 1829–1830 учился в Германии. По возвращении в *Россию*

занился собирательством народных песен (ему помогали более 30 знакомых, в том числе *Гоголь Н.В., Пушкин А.С.*).

²² КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (1806–1856), великий русский мыслитель, философ, литературный критик и публицист, один из основоположников *славянофильства*. Во второй пол.1820-х заметная фигура в литературных *салонах*. Учился за границей, все-речь увлекся проблемой «Россия и Европа». В 1832 начал издавать журнал «Европеец», закрытый по доносу (якобы журнал пропагандирует *конституцию и революцию*). В к.1830-х наряду с *Хомяковым А.С.* один из лидеров славянофильства. Киреевский считал, что русским суждено заложить новые основы духовного просвещения, опирающегося на Православие. Именно в Православии, сохранившем в чистоте святоотеческое предание, возможно проявление высших потенций человека – любви, добротолубия, соборности, свободной стихии духа, устремленности к творчеству. Высокие потенции духовного развития русского народа Киреевский противопоставлял духовному упадку Запада. Он справедливо считал, что преобладание на Западе материальных интересов жизни над духовными неизбежно ведет к потере веры, социальной разобщенности, индивидуализму, противостоянию человека человеку. Чтобы спасти мир от духовной катастрофы, Россия должна встать в центре мировой цивилизации и на основе Православия принести свет истины западным народам. Однако это сможет произойти только тогда, когда сам русский народ проявит свои духовные силы, очистится от наносного псевдопросвещения и построит в своей стране жизнь по учению Нового Завета.

²³ ПОЛЕВОЙ Ксенофонт Алексеевич, (1801–1867) – писатель, младший брат Николая Полевого; родился в Иркутске, до смерти отца жил в Курске, стараясь пополнить свое образование, а на досуге управлять водочным заводом отца, после смерти которого (1822) вместе с братом переехал в Москву. Когда Николай Полевой стал издавать «Московский Телеграф», Ксенофонт Полевой ревностно помогал ему. Почти вся черная работа по изданию журнала и деловая переписка лежали на нем. «История вообще, и военная в особенности, – говорит он в своих записках, – была с малолетства моей страстью, теория и история искусств также; по всем этим предметам я писал и переводил для нашего журнала». После закрытия «Мо-

сковского Телеграфа» (1834) Полевой редактировал «Живописное Обозрение», занимаясь также книжной торговлей и издательством. Впоследствии он переехал в Петербург и участвовал в «Отечественных записках» и «Северной пчеле». С 1856 по 1864 г. издавал «Живописную русскую Библиотеку». Труды его: «Описание жизни Ломоносова», «О жизни и сочинениях Н.А. Полевого» (СПб., 1860) и несколько переводов.

²⁴ МОРОШКИН Федор Лукич, известный ученый-юрист (1804–1857). Происходил из духовного звания; окончив курс в тверской семинарии, с 16 руб. в кармане отправился в Москву, где и поступил на этико-политический факультет Университета. Отказавшись от посылки в заграничный профессорский институт, Морошкин защитил в 1833 г. магистерскую диссертацию: «О постепенном развитии законодательств» (М., 1832) и занял в Московском университете кафедру «права знатнейших древних и новых народов». В своих юридических работах Морошкин стремится сочетать практичность с философскими обобщениями. Сторонник так называемых исконных русских начал, Морошкин, вместе с тем, является поборником свободной юридической науки и гуманных начал правосудия, отмечая творческую роль «общего здравого юридического чувства и совести судьи».

²⁵ ВОЛЮНТАРИЗМ (от лат. voluntas – воля) – направление в философии и психологии. Характеризуется положением в основу миропонимания процессов воли, которые могут противопоставляться разуму и объективным законам природы и общества. Волонтаризм в психологии проявляется как утверждение воли в качестве первичной способности, обусловленной только субъектом и определяющей все другие психические процессы и явления (В. Вундт, У. Джемс , Н. Лосский).

²⁶ НЕАНДЕР, АВГУСТ ЙОХАНН ВИЛЬГЕЛЬМ (Neander, August Johann Wilhelm) (наст. имя и фамилия Давид Мендель) (1789–1850), немецкий евангелический историк церкви, которого называют «отцом новейшей церковной истории».

Главным трудом жизни Августа Неандера стала его *Всеобщая история христианской религии и церкви (Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, 5 томов, 1825–1842; в 1852 г. вышел шестой том), снискавшая ему репутацию основателя новейшей

евангелической церковной историографии. Историю церкви Неандер рассматривал с точки зрения развития благочестия (его любимым изречением было: «*Pectus est, quod theologum facit*» – «Теолога делает сердце»). Церковная история Неандера оказала сильное влияние на развитие церковной историографии не только в Германии, но и в России.

²⁷ МЕЛЕР (Moeler–Mohler) Иоганн Адам (1796–1838), немецкий католический богослов, профессор в Тюбингене по церковной истории, патристике и церковному праву. Основные сочинения – «Единство Церкви» (1825), «Афанасий Великий и церковь его времени» (1827), «Символика» (1832; изложение догматических разногласий католиков и протестантов, вызвавшее широкую полемику).

²⁸ БОНАЛЬД (Луи-Габриэль-Амбруаз de Bonald), французский публицист и философ, род. 2 окт. 1753 г. в Муна, близ Мильгау (Авейронский департамент). Во время Революции он открыто выступил защитником старой монархии, вследствие чего должен был бежать из Франции и сражался в армии Кондэ. При империи вернулся и скоро вошел в милость у семейства Бонапарта и в 1808 г. получил назначение при министерстве народн. просвещения. По восстановлении Бурбонов попал в палату депутатов, в которой принадлежал к ультрамонтанской партии, став, по своему выдающемуся уму и познаниям, одним из ее лидеров. В 1816 году был избран в члены академии, а в 1823 году назначен пэром. После июльской революции Б. отказался присягнуть новой династии, удалился в свой замок в Муна и там умер 23 ноября 1840 г. По своим философским и политическим воззрениям, Бональд принадлежал к феодальному средневековому строю. К главным его сочинениям принадлежат: «*Theorie du pouvoir politique et religieux*» (Констанц, 1796; Париж, 1854, 2 т.); «*Legislation primitive*» (5 изд., 1857); «*Recherches philosophiques*» (новое издание 1853) и т.д. Полное собрание вышло в Париже, 1859, 3 т. См. Victor de B. (сын Б., 1780 – 1871), «*De la vie et des ecrits du vicomte de B.*» (2 изд., Париж, 1853).

²⁹ МОНТАЛАМБЕР Шарль Форб де Трион де (1810–1870), французский писатель и политический деятель.

³⁰ ИНВЕКТИВА (от позднелат. *invectiva oratio* – бранная речь), разновидность сатиры, гневное письменное или устное обвинение, памфлет; диатриба.

³¹ ШЛЕЙЕРМАХЕР (Schleiermacher) Фридрих (1768–1834), немецкий протестантский теолог и философ, был близок йенским романтикам, в духе идей которых определял религию как внутреннее переживание, чувство «зависимости» от бесконечного. Переводчик Платона.

³² ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич (1862–1905), князь, российский религиозный философ, публицист, общественный деятель. Брат Е. Н. Трубецкого. Профессор и в 1905 г. первый выборный ректор Московского университета. Последователь В. С. Соловьева, в своей системе т. н. «конкретного идеализма» претендовал на преодоление «односторонностей» рационализма, эмпиризма и мистицизма. Труды по истории древнегреческой философии.

³³ САМАРИН Юрий Федорович (1819–76), великий русский мыслитель, философ, историк, общественный деятель, публицист. Один из идеологов славянофильства. Автор либерально-дворянского проекта отмены крепостного права, участник подготовки крестьянской реформы 1861 г., в 1859–60 гг. член редакционной комиссии. Его сочинения развивают основные положения славянофилов о Православии как истинном христианстве. Ум, опыт, наука – т.е. все отвлеченные рационалистические знания – не отражают целостного духа жизни. Полная и высшая истина дается не одною способностью логического умозаключения, но уму, чувству, воле вместе, т.е. духу в его живой целостности. Каждый народ олицетворяет особую национальную стихию. Для русских это духовная цельность и самодержавие. Православный дух русского народа извечно противостоит католическим и протестантским началам Запада.

³⁴ АКСаКОВ Константин Сергеевич, см. примеч. 20.

³⁵ ПОПОВ Александр Николаевич (1820–77), российский историк, славянофил, член-корреспондент Петербургской АН (1873). Труды по внешней политике России XVII–XIX вв., истории Отечественной войны 1812 г.

³⁶ СТРАХОВ Николай Николаевич (1828–96), российский философ, публицист, литературный критик, член-корреспондент Петербургской АН (1889). В книгах «Мир как целое» (1872), «О вечных истинах» (1887), «Философские очерки» (1895) высшей формой познания считал религию, критиковал современный материализм, а

также спиритизм; в публицистике разделял идеи почвенничества. Статьи о Л. Н. Толстом (в т. ч. о «Войне и мире»); первый биограф Ф. М. Достоевского.

³⁷ ШЕЛГУНОВ Николай Васильевич (1824–91), российский революционный демократ, публицист, литературный критик. Участник революционного движения 60-х гг., автор нескольких прокламаций; с 1866 г. один из ведущих сотрудников, в 1880–84 гг. фактически редактор журнала «Дело». Автор воспоминаний.

³⁸ ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (1831–91), великий русский мыслитель, писатель, публицист и литературный критик; поздний славянофил. Считаая главной опасностью либерализм с его «омещаниванием» быта и культом всеобщего благополучия, проповедовал «византизм» (церковность, монархизм, сословная иерархия и т. п.) и союз России со странами Востока как охранительное средство от революционных потрясений. Повести, литературно-критические этюды о Л. Н. Толстом, И. С. Тургеневе, Ф. М. Достоевском.

³⁹ ЗАЙЦЕВ Варфоломей Александрович (1842–82), российский публицист и критик. Сотрудник журнала «Русское слово»; в 1860-е гг. участвовал в полемике с «Современником», получившей название «раскол в нигилистах».

⁴⁰ ВВЕДЕНСКИЙ Иринарх Иванович (1813–55), российский общественный деятель. С 1842 преподавал русскую литературу в петербургских военных учебных заведениях. Организатор кружка разночинной молодежи. Переводчик Ч. Диккенса и др. английских писателей.

⁴¹ БЕНТАМ Иеремия (1748–1832), английский философ, социолог, юрист. Родоначальник философии утилитаризма.

⁴² МИЛЛЬ (Mill) Джеймс (1773–1836), английский философ, историк и экономист. Последователь философии Д. Юма. В социологии отрицал теорию естественного права. Комментатор экономического учения Д. Рикардо.

МИЛЛЬ Джон Стюарт (1806–73), английский философ и экономист. Идеолог либерализма. Сын Дж. Милля. Основатель английского позитивизма, последователь О. Конта. В «Системе логики» (т. 1–2, 1843) разработал индуктивную логику, которую трактовал как общую методологию наук. В этике соединял принцип эгоизма (ути-

литаризм) с альтруизмом. В сочинении «Основания политической экономии» (т. 1–2, 1848) положения классической политэкономии объединял со взглядами Ж.-Б. Сея и Т. Р. Мальтуса.

⁴³ ТЕЛЕОЛОГИЯ (от греч. telos, род. п. teleos – цель), философское учение, приписывающее процессам и явлениям природы цели (целесообразность или способность к целеполаганию), которые или устанавливаются Богом (Х. Вольф) или являются внутренними причинами природы (Аристотель, Г. В. Лейбниц).

⁴⁴ КРИПТО (от греч. kryptos – тайный, скрытый), часть сложных слов, указывающая на какое-либо скрытое, тайное действие или состояние (напр., криптография).

⁴⁵ МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1842–1904), социолог, публицист, литературный критик, народник. Один из редакторов «Отечественных записок», «Русского богатства». В кон. 1870-х гг. близок к «Народной воле». В 1890-х гг. с позиций крестьянского социализма выступал против марксизма.

⁴⁶ ФРАНК Семен Людвигович (1877–1950), российский религиозный философ. В 1922 выслан за границу. От «легального марксизма» перешел к религиозной философии, разрабатывал учение «о всеединстве» в традиции апофатической теологии и христианского платонизма. Выступал против социализма как крайней степени общественного рационализма. Основные труды: «Предмет знаний» (1915), «Смысл жизни» (1926), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (издан в 1956).

⁴⁷ ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович [16 (28) февраля 1827, с. Липлявое Полтавской губ. – 4 (16) октября 1874, Москва], русский философ. Профессор Киевской духовной академии, позднее профессор философии и декан (1869–73) историко-филологического факультета Московского университета. Среди его слушателей был Вл. С. Соловьев.

Христианско-телеологический идеализм Юркевича развивался в сторону «конкретного» идеализма, в основании которого лежал широко понятый эмпиризм. Юркевич стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» («Разум по учению Платона и опыт по учению Канта»): любое подлинное философствование должно начинаться с понятия «идея», т.к. оно

выступает исследованием о том, в чем состоит истинное знание. В трактате «Идея» он утверждал, что философия является делом всего человечества, а не отдельного человека. Критикуя материализм, Юркевич отмечал, что духовное начало не может быть выведено из материального, т. к. последнее приобретает формы, знакомые нам из опыта, только во взаимодействии с началом духовным. В своей антропологии исходил из христианского учения о «сердце» как средоточии всей духовной жизни человека. Гносеологические и аксиологические установки Юркевича близки к исходным интуициям более поздних философских течений – философии жизни, экзистенциализма, персонализма. Противопоставление Юркевичем конкретного знания отвлеченному мышлению стало характерным для русской религиозной и экзистенциалистской мысли конца XIX–начала XX вв.

⁴⁸ ЛАВРОВ Петр Лаврович (1823–1900), российский философ, социолог и публицист, один из идеологов революционного народничества. Участник освободительного движения 1860-х гг. В 1868–69 гг. опубликовал «Исторические письма», пользовавшиеся большой популярностью среди революционной молодежи. С 1870 г. в эмиграции. В 1873–76 гг. редактор журнала «Вперед!», в 1883–86 – «Вестника «Народной воли». Сторонник субъективного метода в социологии.

⁴⁹ АСКОЧЕНСКИЙ Виктор Ипатьевич (1813–79), русский писатель, журналист. Один из создателей направления антинигилистической литературы. В стихах (сборник «Басни и отголоски», 1869) и прозе («Записки звонаря», 1862) – религиозное проповедничество, пафос верноподданнического патриотизма. В романе «Асмодей нашего времени» (1858) разоблачает тип нигилиста, «кошунствующего» под влиянием «вольтерьянства» над религиозно-нравственными основами России. Редактор и автор еженедельника «Домашняя беседа» (1858–77), который с православно-патриотических позиций раскрывал духовные основы русской цивилизации, разоблачал противников русского народа, либералов-масонов, «иудеев-демократов».

⁵⁰ ПАВЛОВА (урожденная Яниш) Каролина Карловна (1807–93), русская поэтесса, переводчица. Жена Н. Ф. Павлова. Лирика («Стихотворения», 1863), роман в стихах и прозе «Двойная жизнь» (1848).

⁵¹ БЮХНЕР Людвиг (1824–99), немецкий врач, естествоиспытатель и философ, представитель вульгарного материализма; понимал сознание не как активное отражение объективной реальности, а как зеркальное (пассивное) отражение действительности; сторонник социального дарвинизма.

⁵² МОЛЕШОТТ (Moleschott) Якоб (1822–93), немецкий физиолог и философ; в мышлении видел лишь физиологический механизм. Биохимические исследования Молешотта сыграли значительную роль в развитии физиологической химии.

⁵³ ФОХТ (Фогт) (Vogt) Карл (1817–95), немецкий философ и естествоиспытатель; участник Революции 1848–49 гг.; был заочно приговорен к смертной казни. Эмигрировал в Швейцарию. Утверждал, что мозг производит мысль так же, как печень – желчь. Враждебно относился к рабочему движению и социализму.

⁵⁴ РИЧЛЬ (Ritschl) Альбрехт (1822–89), немецкий протестантский экзегет и богослов, основоположник одного из гл. направлений либерально-протестантской школы экзегезы. Родился в семье лютеранского пастора, впоследствии епископа. Учился в Боннском и Галльском ун-тах. Одно время был близок к ортодоксии Толука, затем увлекся концепциями тюбингенской школы. Однако от тюбингенцев Ричль оттолкнул спекулятивный характер их теологии и историософии. Сам Ричль был «человеком с практическим складом, неспособный к метафизическим отвлечениям» (В.Керенский). Поэтому он перешел к поискам новой религиозной гносеологии. Путеводителями для Ричля стали И. Кант и Шлейермахер. Отправляясь от их воззрений, он задумал построить автономную систему богословия, свободную от всякого умозрения и основанную на опыте внутренних переживаний человека. «Только познание из опыта, – утверждал он, – возвышается к действительности».

⁵⁵ ЛОТЦЕ (Lotze) Рудольф Герман (21.05.1817, Бауцен – 1.07.1881, Берлин), немецкий философ и психолог, врач, естествоиспытатель. Образование по медицине и философии получил в Лейпциге. С 1842 г. профессор философии в Лейпциге, с 1844 по 1881 г. в Геттингене. Развивал идеалистические представления о душе. Утверждал, что существование индивидуальных духовных сущностей монад безусловно обнаруживается во внутреннем Я каждого человека. Являясь частью абсолюта, индивидуальные сущно-

сти влияют друг на друга. Сочинения. *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*. Lpz., 1852; *Mikrokosmos*. Bd.13, 1856–64; в рус. пер.: *Микрокосм*. Ч.13, 1866–67; *Основания практической философии*. СПб., 1882; *Основания психологии*. СПб., 1884.

⁵⁶ ЛЕСЕВИЧ Владимир Викторович, философ ново-позитивистического направления (1837–1905). Учился в санкт-петербургском инженерном училище и Академии генерального штаба. В 1879–1888 гг. жил в ссылке, сначала в Сибири, потом в Казани, Полтаве и Твери. Последователи Конта, по мнению Лесевича, остановили развитие позитивной системы. Высшую стадию позитивизма Лесевич видит в научно-критической философии или критическом реализме, представителями которого являются германские новокантианцы (Авенариус, К. Геринг, Риль и др.).

⁵⁷ БЕРВИ-ФЛЕРОВСКИЙ Василий Васильевич (1829–1918), русский социолог, экономист, публицист. Родился 28 апреля (10 мая) 1829 в Рязани. Окончил юридический факультет Казанского университета (1849). В 1860-е годы участвовал в народническом движении. В 1863 был арестован и отправлен в ссылку. Книга Берви-Флеровского *Положение рабочего класса в России* (1869) стала вехой в истории российской социологии. Книгу высоко оценивал К. Маркс. В 1870-е годы в работе *Философия коммунизма* Берви-Флеровский обосновывал необходимость утверждения в обществе социального равенства, базирующегося на общественной собственности, и совместимость этого идеала с принципами демократии. Философские воззрения Берви-Флеровского наиболее полно представлены в двух его книгах – *Философия бессознательного, дарвинизм и реальная истина* (1878) и *Критика основных идей естествознания* (1904).

⁵⁸ ЛЕРУ Пьер (1791–1871) – французский философ и социалист-утопист, политический деятель.

⁵⁹ СЕРАФИЧЕСКАЯ – ангельская, небесная.

⁶⁰ ГАРТМАН Эдуард фон (1842–1906), немецкий философ; Эдуард фон Гартман развивал философию индивидуализма, в соответствии с которой «Я» преодолевает смерть как неполноценную сущность, отталкиваясь от Канта, христианской теологии и спиритуалистических спекуляций.

⁶¹ БАРТ (Barth) Карл (1886–1968), швейц. протестантский богослов. Родился в Базеле в семье профессора богословия. Первоначаль-

но Барт увлекался философией Канта и считал себя последователем либерального богословия (его учителями были Гарнак и Гункель), но постепенно убедился, что рационализм в библеистике подменяет подлинное Слово Божие самонадеянной верой в «прогресс», светским гуманизмом и лишает богословие его мистич. духовных истоков. Переломным моментом в развитии идей Барта стала 1-я мировая война, которая обнаружила несостоятельность мн. иллюзий европ. секулярного гуманизма. Будучи пастором в Сафенвиле (Швейцария), Б. выпустил книгу «Послание к Римлянам» («Der Römerbrief». Bern, 1919), которая стала манифестом «неоправоверия» (правоверия в смысле возврата к идеям основоположников Реформации, особенно Кальвина). В 1921–35 гг. Барт преподавал в ряде ун-тов (в Геттингене, Мюнстере, Бонне). В этот период он окончательно порвал с либеральной школой, заявив в полемике с Гарнаком, что Библию нельзя понять, прибегая лишь к историческим исследованиям, что Слово Божье воспринимается во всей глубине только верой, которая пробуждается в человеке Богом. Тем самым Барт вернул богословие к его фундаментальным основам. Резкие выступления Барта против германского шовинизма и нацизма привели к высылке его из Германии. Он возвратился в Швейцарию, где продолжал свою полемику против искажений христианства (в частн., против т.н. «немецких христиан»), участвовал в экуменич. движении, в борьбе за мир и справедливость. Свои взгляды Барт подытожил в многотомной «Церковной догматике» («Kirchliche Dogmatik», Zollikon–Z., 1932–70, Bd. 1–14).

⁶² ГЕДОНИЗМ (греч. hedone – удовольствие, наслаждение), направление в этике, утверждающее наслаждение, удовольствие как высшую цель и основной мотив человеческого поведения. Стремление к наслаждению рассматривается как основное движущее начало человека, заложенное в него природой и предопределяющее все его действия.

⁶³ САТУРНАЛИИ (лат. Saturnalia), в Древнем Риме ежегодные празднества в декабре в честь бога Сатурна. Сопровождались карнавалом, во время которого не соблюдались сословные различия, пиршествами; бедным гражданам раздавали деньги, друг другу делали подарки.

⁶⁴ ДАНИЛЕВСКИЙ (Николай Яковлевич, 1822–1885), великий русский мыслитель, философ, социолог, естествоиспытатель, осно-

воположник учения о цивилизациях. Родился в селе Оберец Ливенского уезда на Орловщине, в семье генерала. В 1842 г. окончил Царскосельский лицей и поступил в качестве вольного слушателя на физико-математический факультет Петербургского университета, но впоследствии перевелся и степень магистра ботаники получил уже на естественном факультете. Увлечшись идеями Фурье, примкнул к петрашевцам и за принадлежность к этой группе 100 дней просидел в Петропавловской крепости. Был выслан из Петербурга, работал чиновником в канцелярии вологодского губернатора, а затем при губернаторе Самары. Свою научно-литературную деятельность начал в конце 50-х, опубликовав в журнале «Отечественные записки» статьи об Александре фон Гумбольдте. В 1850-х занимался рыбоводством на Волге, в Каспийском море, на Русском Севере. В 1860-х приступил к исследованию проблем цивилизации. В своей книге «Россия и Европа» он впервые дал определение цивилизации как главной формы человеческой организации пространства и времени, выражающейся качественными началами, лежащими в особенностях духовной природы народов, составляющих самобытные культурно-исторические типы. Каждая цивилизация представляет собой замкнутую духовную общность, существующую в собственной шкале координат. Попытка одной цивилизации навязать другой собственную систему духовных ценностей ведет к катастрофе и разрушению последней.

⁶⁵ СОЛОВЬЁВ Владимир Сергеевич (1853–1900), философ, богослов, поэт, публицист и переводчик. Родился в Москве в семье историка С.М. Соловьева (1820–79), происходившего из потомственного священнического рода. Среди его предков по матери был украинский философ Сковорода. Вся семья Соловьевых отличалась одаренностью (два брата Соловьева были писателями, сестра – поэтессой, племянник – священником, поэтом, богословом). В юности Соловьев пережил кризис неверия, из которого вышел в процессе глубокого изучения классич. европ. философии (Спиноза, А.Шопенгауэр, Шеллинг, Гегель). Поступив в Московский университет на естественный факультет, затем перешел на историко-филологический факультет, который закончил в 1873. Затем в течение года Соловьев был вольнослушателем МДА, где у него сложился замысел (неосуществившийся) написать философскую историю дохристианских религий. В 1874 Соловьев защитил в Петербурге магистерскую дисс. «Кризис

западной философии», в которой показал односторонность как рационализма, так и авторитарного фидеизма. После этого он читал лекции, работал над докторской диссертацией, а в 1875 был командирован Московским университетом в Англию. В Британском музее Соловьев изучал философскую и оккультную литературу и разрабатывал основы своей синтетической системы. Поездка в Египет, связанная с особыми мистическими переживаниями, сыграла большую роль в его духовном развитии. В 1880 г. С. оловьев защитил в С.-Петербургском университете докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал». Хотя взгляды Соловьева претерпевали известную эволюцию, в них с самого начала прослеживается единая мысль: возможность философского осмысления христианства в стройной системе, где нашли бы свое место эмпирическая наука, отвлеченное познание и мистич. постижение. Такую систему Соловьев называл «свободной теософией» (в отличие от синкретической теософии, ориентированной на индийские доктрины). В 1881 г. университетская карьера Соловьева прерывается (в связи с его лекцией о помиловании цареубийц), и он окончательно становится свободным философом и богословом. Богословские труды Соловьева «Чтения о богочеловечестве», «Духовные основы жизни» (Соч. 2-е изд., т.3) и др., с одной стороны, еще несут влияние славянофилов, но с другой, отмечены отходом от этого влияния. В 80-е гг. Соловьев целиком отдается идее соединения церквей, находя поддержку у загребского католического епископа Штроссмайера. Вначале он полагал, что соединения христиан можно будет добиться под эгидой русского царя и римского папы. Он был убежден, что единство Церкви станет залогом прогрессивного развития человечества, но, потерпев неудачу, постепенно пришел к мысли, что христиане в конце времен будут в меньшинстве и соединятся перед лицом опасности, идущей от Антихриста (этот «эсхатологический экуменизм» нашел отражение в одной из последних книг Соловьева «Три разговора»). В 1896 г. Соловьев причастился у католиков, что для него, однако, не означало ухода из Православия (это было личным актом исповедания веры в Неразделенную Церковь). Через 4 года, перед смертью, он принял Сятые Тайны у православного священника.

⁶⁶ ЛОПАТИН Лев Михайлович, философ спиритуалистического направления, преимущественно психолог. Родился в 1855 г.;

окончил Московский университет. Состоял профессором Московского университета и высших женских курсов, председателем московского психологического общества и редактором журнала общества «Вопросы философии и психологии». Главный труд Лопатина: «Положительные задачи философии» (М., 1886–1891). Во всех своих работах Лопатин энергично настаивает на необходимости умозрительного начала во всяком цельном мирозерцании. Обзор умозрительных понятий о действительности приводит Лопатина к системе конкретного спиритуализма или к психологической метафизике. В вопросе о существовании мирового порядка Лопатин примыкает к Лейбницевой монадологии. Все работы Лопатина тщательно продуманы и отличаются обстоятельностью аргументации, при простом и одушевленном изложении.

⁶⁷ ФЛЕРОВСКИЙ – псевдоним публициста Василия Васильевича Берви.

⁶⁸ КАРЕЕВ, Николай Иванович (1850–1931), русский историк, философ, социолог. Родился 24 ноября (6 декабря) августа 1850 в семье мелкопоместного дворянина в Москве. Получил дворянское воспитание, окончил 1-ю Московскую губернскую гимназию. По окончании гимназии в 1869 г. поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Учился у Ф.И.Буслаева, С.М.Соловьева, В.И.Герье.

Был сторонником русско-польского сближения на основе равноправного партнерства, отрицавшего политику самодержавия.

По мнению Кареева, история – это наука преимущественно эмпирическая и описательная («кладовая фактов»), а философия истории – наука теоретическая и конкретно-историческая, исследующая закономерности общественных изменений. Важнейшими в историческом процессе являются экономический и социальный факторы. Вместе с тем большое значение для исторического прогресса имеют идеи, умственная жизнь общества, деятельность отдельных личностей.

⁶⁹ ТРАНСФОРМИЗМ, представление об изменении и превращении органических форм, происхождении одних организмов от других. Термин «трансформизм» применяется преимущественно для характеристики взглядов на развитие живой природы философов и натуралистов додарвиновского периода (Ж. Л. Бюффон, Э. Ж. Сент-Илер и др.).

⁷⁰ Революционеры-террористы, входившие в организацию «Народная воля», после нескольких неудачных попыток 1 марта 1881 года смертельно ранили Александра II, проезжавшего по набережной Екатерининского канала.

⁷¹ ШТРОССМАЙЕР Иосип, хорват, католический епископ, прекрасно сознавал, какие сложности для государственной интеграции создает различное вероисповедание славян, поэтому даже выступал против некоторых догматов католицизма, неприемлемых для православных, например против догмата о непогрешимости папы, принятом на I Ватиканском соборе в 1869–1870 гг.

⁷² ТЕУРГИЯ (греч. *theurgia* – букв. божественное действие, чудо), вид магии, с помощью которой считалось возможным изменить ход событий, подчиняя своей воле действия богов и духов.

⁷³ ФЕДОРОВ Николай Федорович (1828–1903), религиозный мыслитель, родоначальник русского космизма. Выступил с проектом «регуляции природы» как сознательной ступени эволюции, преобразования всего космоса силами всеобщего труда, науки и искусства; выдвинул идею воскрешения умерших (отцов) и преодоления смерти современной наукой; высшим принципом объединения людей считал веру в «общее дело». Как мыслитель и человек, пользовался большой известностью среди научной, философской, литературно-художественной интеллигенции. С ним были знакомы Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, К. Э. Циолковский, Ф. М. Достоевский. Однако широкому кругу интеллигенции его идеи не были знакомы, поскольку Федоров вел аскетический образ жизни и свои сочинения не публиковал. Только после смерти Федорова его ученики опубликовали его оригинальные работы. Отношение к идеям Федорова было неоднозначным. В интерпретации его идей обычно выделяют два направления: естественно-научное (Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и др.) и религиозно-богословское (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, В. Н. Ильин, Г. П. Федотов, С. Н. Булгаков и др.). Основные работы: Соч. (1882).

⁷⁴ ГЕТЕРОНОМНОСТЬ – подвластность индивида воздействию среды.

⁷⁵ СИДЕРИЧЕСКИЙ – звездный, измеряемый относительно звезд период обращения планеты вокруг Солнца.

⁷⁶ ТЕЛЛУРИЧЕСКОЕ – земное.

⁷⁷ КОНТ Огюст (Conte), родился 19 января 1798 г. в Монпелье, умер 5 сентября 1857 г. в Париже. Философ, один из основоположников позитивизма и буржуазной социологии.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА

¹ ИВАНЦОВ-ПЛАТОНОВ Александр Михайлович (1835–94), русский церковный историк и писатель, протоиерей. Профессор Московского университета (с 1872 г.).

² КАРИТАТИВНОЙ – милосердной.

³ ТОЛСТОЙ Дмитрий Андреевич (1823–1889), граф, государственный деятель и историк, почетный член (1866), президент (с 1882) Петербургской АН. В 1864–1880 гг. обер-прокурор Синода, в 1865–1880 гг. министр народного просвещения, сторонник классической системы и сословных начал обучения. С 1882 г. министр внутренних дел. Один из вдохновителей политики контрреформ. Труды по истории России XVIII в.

⁴ ИНДИФФЕРЕНТИЗМ – постоянное равнодушие или безразличие в отношении к чему-нибудь. Принципиальное значение имеет в области высших вопросов жизни и знания – индифферентизм религиозный и философский. Противоположная ему крайность есть фанатизм, коего не чужда и философия.

⁵ АНАХОРЕТ (греч. anachoretēs), пустынник, отшельник.

⁶ ФЕРУЛА – линейка, которой прежде били по ладоням ленивых школьников, в переносном смысле – стеснительное покровительство.

⁷ В своей практической жизни Православная Церковь всегда руководствуется одновременно двумя принципами, называемыми греческими словами «АКРИВИЯ» (akribēia) и «икономия» (oikonomia). Первый термин переводится как «точный смысл, строгая точность», второй же в новозаветном языке обычно используется в значении «домостроительство». Принцип акривии подразумевает строгое и точное следование принципам, изложенным в Слове Божиим и Предании Церкви. Принцип же икономии предполагает, что Церковь, из-за немощи человеческой, до некоторой степени поступает точностью ради сохранения мира и блага церковного.

Различение и применение одного или другого принципа, между прочим, – существенный компонент благодати священства, даруемой нашим архипастырям. Конечно, это и их тяжкий подвиг.

⁸ АКТИВИЗМ (20–30-е гг.), родившаяся в Российском зарубежье разновидность политического экстремизма. Термин «активизм» возник в среде российской эмиграции в середине 20-х гг. Наиболее раннее упоминание этого термина содержится в работах П. Б. Струве, считавшего «активистами» деятелей тех организаций, которые ведут активную борьбу с большевиками. Со временем этот термин получил более широкое толкование: «активистами» стали называть всех, кто активно боролся с Советской властью. Он все чаще стал использоваться многими учеными, военными, общественными деятелями, публицистами (П. Н. Краснов, Г. П. Федотов и другие).

⁹ РЕНАН (Renan) Жозеф Эрнест (1823–92), французский писатель, иностранный член-корреспондент Петербургской АН (1860). В «Истории происхождения христианства» (кн. 1–8, 1863–83) изображал Иисуса Христа исторически существовавшим проповедником. Критикуя Библию, пытался рационализировать все сверхъестественное. Труды по востоковедению, философские драмы.

¹⁰ ГОРСКИЙ Александр Васильевич (1812–75), российский историк, археограф, член-корреспондент Петербургской АН (1857). Ректор Московской духовной академии (с 1864 г.). Труды по истории раннего христианства и Русской церкви, «Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки».

¹¹ ФЕНЕЛОН (Fenelon) Франсуа (1651–1715), французский писатель, архиепископ. В философско-утопическом романе «Приключения Телемака» (1699) – идея просвещенной монархии. Дидактические трактаты.

¹² ГАМАН (Hamann) Иоганн Георг (1730–88), немецкий критик, писатель, философ, сторонник учения о непосредственном знании. Развил идеи мистически окрашенной интуитивистской диалектики (совпадение противоположностей и др.). Поэзия, по Гаману, – древнейший язык человечества. Оказал влияние на литературу «Бури и натиска» и немецкий романтизм.

¹³ НЕВОСТРУЕВ Капитон Иванович. Родился в 1815 г., Елабуга. Умер 29 ноября 1872 г., Москва. Палеограф, археограф,

археолог. Член-корреспондент по Отделению русского языка и словесности с 1 декабря 1861 г. Окончил курс в Московской духовной академии, издал археологическое «Описание Симбирского Спасского монастыря» и собрал много материала для историко-статистического описания Симбирской епархии; позже был сотрудником А.В. Горского по описанию московской Синодальной библиотеки.

¹⁴ ПОГОДИН Михаил Петрович (1800–75), русский мыслитель, историк, писатель, академик Петербургской АН (1841). Издавал журналы: «Московский вестник», «Москвитянин». Сторонник норманнской теории происхождения Русского Государства. Во взглядах близок к славянофилам. Пропагандировал идею славянского единства. Труды по истории Древней Руси, летописанию. Коллекция исторических памятников («Древлехранилище»). Бытовые повести, исторические драмы.

¹⁵ УНДОЛЬСКИЙ Вукол Михайлович (1815–64) – российский библиограф и библиофил. Основной труд: «Очерк славяно-русской библиографии» (1871, посмертно). Собрал ценную библиотеку (главным образом, славяно-русские рукописи).

¹⁶ ЩАПОВ Афанасий Прокофьевич (17 октября 1831, село Анга, Иркутской губернии – 1876), российский историк, профессор. Труды по истории церковного раскола и старообрядчества, земских соборов XVII в., общины, Сибири.

¹⁷ КАПТЕРЕВ Николай Федорович (1847–1917), российский историк, член-корреспондент Петербургской АН (1910). Брат П. Ф. Каптерева. Депутат 4-й Государственной думы (1912–17) от партии прогрессистов. Труды: «Характер отношений России к православному Востоку» (1885), «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» (т. 1–2, 1909–12) и др.

¹⁸ ГОЛУБинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912), историк, профессор Московской духовной академии, академик Петербургской АН (1903). Автор свыше 70 работ по истории русской и южнославянских церквей. Провел критический анализ источников русской церковной истории. Применяя сравнительно-исторический метод, исследовал ряд малоизученных вопросов (религиозно-нравственная жизнь русского народа с древнейших времен до середины XVI в., структура церковного управления, ис-

точники обеспечения духовенства и др.). Основной труд – «История русской церкви» (Т. 1–2, 1880–1917).

¹⁹ ЛЕБЕДЕВ Александр Петрович (1845–1908), русский историк церкви. Профессор Московской духовной академии и Московского университета. Труды по церковной историографии, истории раннехристианской Церкви, Вселенских соборов IV–VIII вв., разделения церквей, Восточной церкви IX–XIX вв.

²⁰ ДОБРОКЛОНСКИЙ Александр Павлович (1856–1937). Родился 10 декабря, сын священника. Окончил Московскую духовную академию в 1880 г. Ректор и профессор церковной истории Новороссийского университета (Одесса). Автор многочисленных трудов по патрологии и по истории древней церкви. Покинул Россию в 1920 г. Профессор церковной истории в Белградском Университете. Скончался 4 декабря.

²¹ ГЛУБОКОВСКИЙ Николай Никанорович (1863–1937), русский православный богослов и историк церкви. Профессор Петербургской духовной академии, член-корреспондент Петербургской АН (1909), главный редактор Православной богословской энциклопедии (1905–11). С 1921 г. в эмиграции, профессор богословия в Софийском университете (с 1923 г.). Основные труды – «Блаженный Феодорит, епископ Киррский» (т. 1–2, 1890), «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу» (т. 1–3, 1905–12).

²² ТЕОЛОГУМЕН – частное богословское мнение.

²³ ВИКЕНТИЙ ЛЕРИНСКИЙ (Vincentius Lirinensis) (ум. ок. 450), христианский церковный писатель, монах на острове Лерин. В сочинении «Первое предостережение, или трактат в защиту древней и вселенской кафолической веры против всех безбожных еретических новшеств» сформулировал критерий истинности церковного предания: «Во что верили повсюду, всегда, все». Память в Католической церкви 24 мая.

²⁴ ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович (1888–1946), идеолог и митрополит Русской обновленческой церкви.

²⁵ ДЕ ВЕТТЕ (De Wette) Вильгельм Мартин Леберехт (1780–1849), немецкий либерально-протестантский богослов и экзегет. Род. близ Веймара в семье лютеранского пастора. Образование получил в Веймаре и Иене. Проф. на кафедре экзегезы в Гейдельберге (1807–10) и в Берлине (1810–19). С 1822 г. профессор нрав-

ственного и практического богословия в Базеле. В первый период своей деятельности находился под влиянием идей Гердера и исповедовал рационалистическую философию. Неудовлетворенный «натуральным» толкованием библейских чудес, которое предлагал Паулюс, Де Ветте стал искать решения экзегетич. проблем в аспекте мифа. Изучение Библии свелось для Де Ветте главным образом к ее «объективной» (небогословской) историко-литературной критике, поскольку он смотрел на свящ. книги как на «историческое явление в ряду других подобных явлений». Такая точка зрения Де Ветте сочеталась с выводом, что все сказания Пятикнижия суть мифы, т.е. «зачастую полностью вымышленные писателями и традицией фантастические и сверхъестественные истории».

²⁶ МХИТАРИСТЫ (или мехитаристы) – арм. монашеский Орден. Мхитар – основа Ордена Мхитаристов (XVII–XVIII вв.).

²⁷ СОЛЯРСКИЙ Павел Федорович (1803–90), духовный писатель, протоиерей. Преподавал в Главном педагогическом институте в Петербурге. Главный труд – «Опыт библейского словаря собственных имен» (т. 1–5, 1879–87).

²⁸ МАРТЕНСЕН – маститый протестантский проповедник, признаваемый в свое время за лучшего моралиста-теолога, наиболее свободного от вероисповедных заблуждений.

²⁹ ПЕВНИЦКИЙ (Василий Федорович, родился в 1832 г.) – писатель, сын священника. Окончил курс в Киевской духовной академии, где состоял профессором по кафедре гомилетики и истории проповедничества. Главные его труды: «Святой Ипполит, епископ римский и дошедшие до нас памятники его проповедничества» (Киев, 1885); «Святой Лев Великий и его проповеди» (Киев, 1871); «Святой Григорий Двоеслов» (докторская диссертация, Киев, 1871), «Средневековые гомилетики» (1895); ряд статей, обзорающих историю гомилетики после реформации, в «Трудах Киевской академии» за 1896 – 98 гг.; «Священник. Приготовление к священству и жизнь священника» (Киев, 5-е изд., 1897); «Служение священника в качестве духовного руководителя прихожан» (Киев, 3-е изд., 1898); «Священство. Основные пункты в учении о пастырском служении» (Киев, 2-е изд., 1897) и другие.

³⁰ РЕДСТОКИСТЫ, название во 2-й пол. XIX в. в России секты евангельских христиан по имени английского лорда Г. Ред-

стока, проповедовавшего ее учение в Петербурге. Позднее название – пашковцы.

³¹ Секта ИРВИНГИАН принадлежит к разряду мистических сект, возникших в XIX столетии. В ней выразился протест против слишком большого отклонения всех протестантских обществ от апостольской церкви, а также против рационализма, который приводил к отрицанию откровения, пророчеств, чудес и проч. Такой протест высказал проповедник шотландской пресвитерианской церкви в Лондоне Эдуард Ирвинг. В проповедях он проводил мысль, что благодатные дары в первенствующей церкви (дар языков, пророчества, чудеса) могут появиться и в настоящее время у людей, достигших нравственного совершенства путем молитвы и твердой веры. Под влиянием его проповедей некоторые из его паствы начали уже пророчествовать и говорить на разных непонятных языках. Пресвитерианский синод в Шотландии в 1833 г. за такого рода мистические воззрения отлучил Ирвинга, но он нашел поддержку у некоторых членов англиканской церкви и основал отдельную общину своих последователей – **ирвингиан**. В 1834 г. Ирвинг умер, но его община продолжала свое существование и старалась восстановить быт апостольской церкви с апостолами, пророками, евангелистами, пастырями и учителями. При посредстве своих мнимых пророков община выбрала 12 апостолов, которые и устроили ее церковный быт. Свои богослужения они старались сблизить с католическими и частично с православными. Ирвингские «апостолы» проповедовали в ряде христианских стран, но последователей приобретали мало. Их общины имеются главным образом в Англии и Северной Америке.

³² ПЛИМУТСКИЕ БРАТЬЯ, или просто «братья» («бретрены»), религиозная группа, оформившаяся в Ирландии и Англии в первой четверти XIX в. под руководством Джона Дарби (1800–1882) (вследствие чего ее приверженцев называли иногда «дарбистами»), Джорджа Мюллера (1805–1898) и других. Первая постоянная община была создана в 1829 в Плимуте (Англия); в Америку первые братья прибыли в середине XIX в. **Не удовлетворяясь** современной церковной жизнью, они собирались для «преломления хлеба» и «исследования Писания». Целью их было возрождение первоначальной церкви.

В вопросах вероучения плимутские братья стоят на т.н. фундаменталистской позиции в вопросах доктрины, принимая в том числе премиллениаризм (учение о втором пришествии Христа до наступления тысячелетнего царства), признавая всецелую боговдохновенность и непогрешимость Библии. «Братья» – течение индивидуалистическое; у них нет ни организации, ни четко зафиксированных обрядов, ни руководства или клира; Библию может толковать любой обладающий соответствующим даром мирянин (но не женщина). Собрания чаще всего происходят в помещениях для собраний или на дому. Известно, что ныне (1990-е годы) в 8 объединениях (650 местных общинах) насчитывается до 25 тыс. приверженцев.

³³ ИММАНЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ, течение в немецкой философии кон. XIX – нач. XX вв., утверждавшее, что познаваемая реальность находится в сфере сознания, т. е. имманентна ему. Имманентная философия единственной реальностью считала содержание сознания. Главные представители – В. Шуппе, Й. Ремке, Р. Шуберт-Зольдерн.

³⁴ ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКИЙ Дмитрий Николаевич (1853–1920) – российский литературовед и языковед, почетный член РАН (1917; почетный член Петербургской АН с 1907). Работы о русских писателях-классиках XIX в. Исследовал проблемы теории и психологии творчества, синтаксис русского языка.

³⁵ ЭЙХЕНБАУМ Борис Михайлович (1886–1959), российский литературовед, доктор филологических наук. В исследованиях Эйхенбаума интерес к проблемам поэтики, литературной борьбе (ранние работы о М. Ю. Лермонтове и Н. В. Гоголе) сочетается с философско-историческим и социальным анализом (труды о Л. Н. Толстом).

³⁶ БЁРК, ЭДМУНД (Burke, Edmund) (1729–1797), английский государственный деятель, оратор и политический мыслитель, известный прежде всего своей философией консерватизма. Родился в Дублине 12 января 1729 г. в семье судебного поверенного, протестанта; мать Бёрка исповедовала римско-католическую веру. Был воспитан в духе протестантизма.

«Философское исследование происхождения наших идей о высоком и прекрасном» (A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, 1757) – более серьезная работа, до сих пор привлекающая внимание эстетиков. В свое время она

произвела впечатление на Д. Дидро, И. Канта и Г.Э. Лессинга и создала автору репутацию среди литераторов, а также сыграла важную роль в его политической карьере.

³⁷ ВИТТЕ Сергей Юлиевич (1849 – 1915), государственный деятель, граф (с 1905). В 1892 г. министр путей сообщения, с 1892 г. министр финансов. С 1903 г. председатель Кабинета министров. В 1905–06 гг. председатель Совета Министров. Инициатор введения винной монополии (1894), денежной реформы (1897), установившей золотой монометаллизм, строительства Сибирской железной дороги. Подписал Портсмутский мир (1905), после чего в широких общественных кругах получил прозвище «граф Полусахалинский». Разработал ряд положений Столыпинской аграрной реформы. Автор Манифеста 17 октября 1905 г. Проводил политику сотрудничества с крупными промышленными кругами.

³⁸ РАЧИНСКИЙ Сергей Александрович, ботаник и известный деятель по народному образованию; родился в 1836 г., учился в Московском университете, получил степень магистра ботаники за диссертацию «О движении высших растений» (М., 1859). В 1867 г. Рачинский, оставив профессию, поселился в деревне, а в 1875 г. всецело посвятил себя народной школе в селе Татеве, Бельского уезда Смоленской губернии. Переселясь из барского дома в школу, он начал жить одной жизнью со своими учениками. Кроме детей, Рачинского с самого начала его деятельности окружали и юношеские крестьяне, которых он подготавливал в учителя для окрестных сел и для которых сохранял значение руководителя и наставника. Для учеников из соседних деревень при школе устроено было общежитие. На общей молитве, довольно продолжительной, ученики пели церковные песни; по субботам сам Рачинский читал Евангелие по-церковнославянски и по-русски, с краткими объяснениями. Школа Рачинского в тех скромных пределах, которыми она ограничила свою деятельность, достигла блестящих результатов; по совершенной исключительности условий, при которых они достигнуты, они не могут, конечно, служить критерием тех принципов, которые проводит Рачинский в своих педагогическо-литературных трудах, желая создать согласный с ними общий тип народной школы.

³⁹ АКСАКОВ, Иван Сергеевич, великий русский мыслитель, публицист, общественный деятель, сын Сергея Тимофеевича Акса-

кова. В 1859 году И.С. Аксаков провозгласил: «Наше знамя – русская народность как символ самостоятельности и духовной свободы, свободы жизни и развития». Эта мысль стала одной из вершин русского национального мировоззрения. Аксаков стоял на твердых православно-монархических позициях, отстаивая нерушимость русских национальных основ, традиций и идеалов. Выступал за общинно-артельное «народное производство» против насаждения западных экономических форм. Считал, что основой духовного возрождения человечества может стать союз славянских народов под руководством русского народа.

⁴⁰ СПЕНСЕР Герберт (1820–1903), английский философ и психолог. Автор книги «Основы психологии» (1855). Рассматривал сознание в эволюционном аспекте как форму приспособления к среде при переходе от гомогенности к гетерогенности. Внутри сознания выделял различные чувствования, к которым относил ощущения и эмоции и которые могут объединяться посредством ассоциативного процесса.

⁴¹ КАРУС (Carus) Карл Густав (3.1.1789, Лейпциг – 28.7.1869, Дрезден), немецкий врач, философ, психолог и художник. В 1862 г. Карус был избран президентом Леопольдины, Германской академии естествоиспытателей; иностранный член-корр. Петербургской АН (1833). Опираясь на учение Аристотеля, Карус трактовал душу как чисто идеальный и неумирающий жизненный центр, являющийся условием всякого бытия и всякого развития. Тело, по его представлениям, есть душа, но на бессознательной ступени, болезнь же – это нарушение единства души и тела; душа связана как с животным, так и с растительным миром. Его идеи о «физиогномике природы» были в дальнейшем развиты в концепции Л. Клагеса о непосредственном «физиономическом наблюдении» самой жизни и о разрушении «бессознательного космического ритма природы человеческим духом».

⁴² ЭРАСТИАНСТВО – направление церковно-богословской мысли в Англии и Шотландии XVI–XVII веков, согласно которому церковные организации не должны были иметь никакой дисциплинарной власти над своими сочленами и должны были состоять в полном подчинении у государственной власти. Направление названо по имени Томаса Эраста, немецко-швейцарского протестанта.

стантского богослова, естествоиспытателя и врача. Под флагом Эрастианства часть мелкого дворянства боролась и против пуританской, и против католической аристократии.

⁴³ АКВИЛОНОВ Евгений Петрович (1861–1911), русский духовный писатель, профессор Санкт-Петербургской духовной академии; с 1910 г. протопресвитер военного и морского духовенства. Основное сочинение: «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом».

⁴⁴ Кто из вас, имея сто овец и потеряв одну из них, не оставит девяносто девяти в пустыне и не пойдет за пропавшею, пока не найдет ее? А найдя, возьмет ее на плечи свои с радостью и, придя домой, созовет друзей и соседей и скажет им: порадитесь со мною: я нашел мою пропавшую овцу. (Лк. 5:4–6).

⁴⁵ СОЛЛЕРТИНСКИЙ (Сергий Александрович), духовный писатель, протоиерей Богоявленского Никольского собора в Санкт-Петербурге, ординарный профессор Санкт-Петербургской духовной академии. В 1883 г. Соллертинский защитил магистерскую диссертацию «Дидактическое значение священной истории в круге элементарного образования» (Санкт-Петербург, 1883). В 1884 г. Соллертинскому было поручено чтение лекций по кафедре пастырского богословия. В 1899 г. Соллертинский утвержден Святейшим Синодом в степени доктора богословия. Кроме магистерской диссертации Соллертинский написал: «Пастырство Христа Спасителя. Часть основоположительная: Иисус Христос, основатель христианского пастырства» (Санкт-Петербург, 1888; 2 изд., *ib.*, 1896), «Пособие к преподаванию Пространного христианского катехизиса православные католические восточные церкви. Вып. I. Введение в символ веры» (Санкт-Петербург, 1884), «Объяснение Мф. V, 22; 38 – 42; VII, 1. Лук. VI, 37 у графа Л. Толстого» (Санкт-Петербург, 1887), «Учебник практической дидактики в вопросах и ответах» (*ib.*, 1892), а также ряд статей в «Христианском Чтении» и «Церковном Вестнике». Его новейшие труды: «О происхождении воспитательного дела и об основных опорах его существования в человеческой истории» (М., 1899); «Проповеди на некоторые праздничные и воскресные дни» (СПб., 1903).

⁴⁶ МОНИЗМ (от греч. monos – один, единственный), способ рассмотрения многообразия явлений мира в свете единой осно-

вы (субстанции) всего существующего. Противоположность монизма – дуализм (признающий два независимых начала) и плюрализм (исходящий из множественности начал).

⁴⁷ КЕНОЗИС (от греч. – опустошаю) – уничтожение Бога Сына ради спасения людей вплоть до вочеловечивания и смерти на Кресте.

⁴⁸ ТАРЕЕВ Михаил Михайлович (1867–1934), русский религиозный философ и богослов. Профессор Московской духовной академии (1902–18). Отвергая традиционное «аскетико-символическое» примирение религии и жизни, считал невозможным «социализацию» христианства в каких-либо внешних формах: оно реализуется во внутреннем мире личности, ее духовных установках и мотивах. Основные сочинения – «Основы христианства» (т. 1–5, 1908–10), «Предел коллективизма» (1912), «Социализм: нравственность и хозяйство» (1913), «Христианская философия» (1917).

⁴⁹ НЕСМЕЛОВ Виктор Иванович (1863–1937), русский философ, богослов. Родился 1 (13) января 1863 в семье священника. Окончил Казанскую духовную академию (1887). Защитил магистерскую диссертацию *Догматическое богословие святого Григория Нисского* (1888). С 1895 г. – профессор Казанской духовной академии. После закрытия академии в 1920 г. безуспешно пытался устроиться на работу в Казанский университет. В 1931 г. был арестован по делу о «контрреволюционных церковно-монархических организациях», погиб в июне 1937 г.

НАКАНУНЕ

¹ ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848–1915), немецкий философ, глава баденской школы неокантианства. Определял философию как учение о ценности («Прелюдии»). Разделял науки на номотетические, имеющие дело с законами, и идеографические, изучающие единичные, неповторимые явления. Труды по истории философии.

² РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863–1936), немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства. Понимал философию как учение о ценностях. Противопоставлял

метод естествознания, направленный на общее (закон), методу исторических наук, выясняющему единичные, неповторимые явления и события.

³ АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843–1896), швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма (махизма). Считал, что в опыте снимается противоположность материи и духа; выдвинул теорию «принципиальной координации», согласно которой «без субъекта нет объекта» (без сознания – материи).

⁴ МАХ (Mach) Эрнст (1838–1916), австрийский физик, философ-идеалист, один из основателей эмпириокритицизма (махизма). Труды по механике, газовой динамике, физиологической акустике и оптике. Открыл и исследовал ударные волны. Считал, что исходные понятия классической физики (пространство, время, движение) субъективны по своему происхождению; мир – «комплекс ощущений», задача науки – их описание («Анализ ощущений», 1886).

⁵ АСТАРТА (Ашарт), в финикийской мифологии богиня плодородия, материнства и любви; астральное божество, олицетворение планеты Венера.

⁶ ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ (лат. Franciscus Assisiensis) (1181 или 1182–1226), итальянский проповедник, основатель Ордена францисканцев, автор религиозных поэтических произведений («Похвала добродетели», «Похвала Богу» и др.). С 1207 г. подчинил свою жизнь служению духовному наследию Иисуса Христа, став проповедником. Вскоре у него появились последователи в Италии и почти во всех европейских странах, которые организовались во францисканские братства. В 1228 г. канонизирован. Рассказы, легенды о нем собраны в анонимном сборнике «Цветочки Святого Франциска Ассизского».

⁷ ИВАНОВ Вячеслав Иванович (1866–1949), русский поэт. Представитель и теоретик символизма. Поэзия ориентирована на культурно-философскую проблематику Античности и Средневековья (сборник «Кормчие звезды», 1903, «Cor ardens», ч. 1–2, 1911). В литературно-философских трудах (в т. ч. в книге «Борозды и межи», 1916) – религиозно-эстетическая концепция творчества. С 1924 г. жил в Италии.

⁸ ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович, см. прим.4 к гл. Философское пробуждение.

⁹ РОЗАНОВ Василий Васильевич (1856–1919), русский писатель, публицист и философ. Бессюжетная эссеистско-дневниковая проза представляет собой нерасчлененный сплав бытового и философского, политического и интимного, трагического и «пошлого» (книги «Уединенное», 1912, «Опавшие листья», т. 1–2, 1913–15, «Апокалипсис нашего времени», 1917–18). Религиозно-экзистенциальное умонастроение сочетается с критикой христианского аскетизма, апофеозом семьи и пола, в стихии которого Розанов видел первооснову жизни; культ национальных истоков. Литературно-критические работы о Н. В. Гоголе, Ф. М. Достоевском, М. Ю. Лермонтове. Эссеистика: сборники «Библейская поэзия» (1912), «Литературные изгнанники» (1913) и «Апокалипсис нашего времени» (1917–18; о трагическом завершении российской истории в октябре 1917 г.).

¹⁰ БЕЛЫЙ Андрей (псевд. Бориса Николаевича Бугаева) (1880–1934), русский писатель, поэт. Один из ведущих деятелей символизма. Для ранней поэзии характерны мистические мотивы, гротескное восприятие действительности («симфонии»), формальное экспериментаторство (сборник «Золото в лазури», 1904). В сборнике «Пепел» (1909) трагедия деревенской Руси. В романе «Петербург» (1913–14, переработанное издание в 1922) символизированное и сатирическое изображение российской государственности. Мемуары, автобиографическая проза. Исследования, в т. ч. поэтики Н. В. Гоголя.

¹¹ ФИЛОЗОЙ – любитель животных.

¹² ТЕРНАВЦЕВ Валентин Александрович (1866–1944) религиозно-общественный деятель, публицист. Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию. Был чиновником для особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода. Один из организаторов Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге в 1901–1903 гг. (совместно с Д. С. Мережковским, В. В. Розановым и Д. В. Filosoфовым). Скончался в г. Серпухове.

¹³ ТИХОМИРОВ Лев Александрович (1852–1923), русский мыслитель, деятель революционного движения, народник, публицист. Член кружка «чайковцев», «Земли и воли», Исполкома «Народной воли», редактор народовольческих изданий, с 1882 г. представитель Исполкома за границей. Позднее отошел от рево-

люционной деятельности. В 1888 г. подал прошение о помиловании. По возвращении в Россию (1889) монархист. Книга «Монархическая государственность» (1905; репринт, 1992). Л. А. Тихомиров предлагал России действенную программу проведения широкой национальной реформы и беспощадной борьбы с внутренними врагами государства, толкавшими страну к революционным потрясениям, разрушению Русской Церкви, культуры и морали. Многие мысли и предложения Тихомирова остаются актуальными в условиях масштабных оранжевых революций, финансируемых США и их западноевропейскими сателлитами, опирающимися, как и в 1917 г., на поддержку внутренних врагов России, тех же самых, что и 100 лет назад.

¹⁴ ВОЛКОНСКИЙ Сергей Михайлович (1860–1937), князь, русский писатель, художественный критик, театральный деятель. Внук С. Г. Волконского и М. Н. Волконской. Работы по проблемам общей эстетики; статьи о театре. Книги «Мои воспоминания» (т. 1–2, 1923–24), «О декабристах. По семейным воспоминаниям» (1921). С конца 1921 г. в эмиграции в Париже.

¹⁵ ЛЕПОРСКИЙ Петр Иванович, духовный писатель, протоиерей (родился в 1871 г.), профессор Петроградской духовной академии по кафедре догматического богословия. Главные его работы: «История Фессалоникского экзархата до присоединения его к Константинопольскому патриархату» (СПб., 1901, магистерская диссертация), «Восточный Иллирик и его церковно-историческое значение» («Христианское Чтение», 1901, II, и отд.), «Учение святого Иоанна Златоуста о совести» (ib., 1898, I), «Христианство и современное мировоззрение» (по поводу книги Гарнака «Сущность христианства», 1903), «Тридцать девять членов церкви английской» (1904; переведено на английский яз.), «Три речи по случаю войны балканских союзников с Турцией» (1913).

¹⁶ БРИЛЛИАНТОВ Александр Иванович (1867–1933), русский православный богослов, историк средневековой философии. Профессор Петербургской духовной академии (с 1903 г.). Труды о богословии Иоанна Скота Эриугены, об арианских спорах.

¹⁷ МИНСКИЙ Николай Максимович (наст. фам. Виленкин) (1855–1937), русский писатель. Один из зачинателей русского символизма. Религиозно-философская концепция – в трактатах «При

свете совести» (1890) и «Религия будущего» (1905). Стихи (сборник «Из мрака к свету», 1922), драмы, переводы. После Революции 1905–07 жил за границей.

¹⁸ КОГЕН (Cohen) Герман (1842–1918), немецкий философ, основоположник марбургской школы неокантианства. Стремясь преодолеть кантовский дуализм, отказался от понимания «вещи в себе» как внешнего источника ощущений («опыта») и соответственно от противопоставления априорных созерцательных и рассудочных форм. Развивал кантовское учение о трансцендентальном методе; в поисках внутреннего самообоснования знания ввел понятие «первоначала» (универсального творческого принципа, спонтанно продуцирующего научное знание). Выдвинул теорию «этического социализма».

¹⁹ ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1859–1938), немецкий философ, основатель феноменологии. Стремился превратить философию в «строгую науку» посредством феноменологического метода («Логические исследования», т. 1–2). В дальнейшем обратился к идее «жизненного мира» как изначальному социально-культурному опыту, сближаясь с философией жизни. Оказал влияние на экзистенциализм, философскую антропологию.

²⁰ СТЕПУН Федор Августович (1884–1965), русский философ, писатель, литературный критик. В 1922 г. выслан из СССР, жил в Германии. В философско-эстетических трудах, близких философии жизни, – трагические проблемы современного безрелигиозного сознания, духовно-опустошенной культуры (сборники «Жизнь и творчество», «Основные проблемы театра», оба 1923). Художественно-автобиографические книги «Из писем прапорщика-артиллериста» (1918) и «Николай Переслегин» (1929). Мемуары «Бывшее и несбывшееся» (на немецком языке 1947–1950; на русском языке 1956). Очерки о Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом, А. А. Блоке, И. А. Бунине и др. (сборник «Встречи», 1962).

²¹ АНТРОПОСОФИЯ (от антропо и греч. sophia – мудрость), течение в духовной жизни XX в., исходящее из основанной Р. Штейнером «науки о духе» – сверхчувственного познания мира через самопознание человека как космического существа.

²² СКРЯБИН Александр Николаевич [25 декабря 1871 (6 января 1872), Москва – 14 (27) апреля 1915, там же], русский композитор

и пианист. В творчестве Скрябина воплощены идеи экстатической устремленности к неведомым «космическим» сферам, идея преобразующей силы искусства. Его музыке присущи напряженность тонуса, диапазон образов от одухотворенно-идеальных, утонченных до экспрессивно-героических. Яркий новатор музыкальных выразительных средств, главным образом гармонии; развивал идею светомузыки, впервые в музыкальной практике ввел в симфоническую поэму «Прометей» партию света. «Божественная поэма» (3-я симфония, 1904), «Поэма экстаза» (1907) для оркестра; 10 сонат, поэмы, прелюдии для фортепиано. Профессор Московской консерватории (1898–1904).

²³ ЧЮРЛЁНИС (Ciurlionis) Микалоюс Константинас (1875–1911), литовский живописец и композитор. Символические картины (циклы «Соната солнца», «Соната весны», оба 1907) погружены в мир сказки, мечты, фантастических видений, музыкальных ритмов. Автор первых литовских симфонических поэм («В лесу», 1900; «Море», 1907).

²⁴ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ, американское философско-литературное движение 1830–60-х гг. (манифест-эссе Р. У. Эмерсона «Природа», 1836; Г. Торо, Э. Б. Олкотт, М. Руллер, Т. Паркер, частично Н. Хоторн). Название и ряд идей взяты от «трансцендентального идеализма» И. Канта, а также Ф. Шеллинга. С позиций романтизма критиковало просветительский сенсуализм и современную цивилизацию. Основные идеи: социальное равенство «равных перед Богом» людей, духовное самоусовершенствование, близость к природе, очищающая человека от «вульгарно-материальных» интересов, интуитивное постижение макрокосма через микрокосм.

²⁵ РЕЛЯТИВИЗМ (от лат. *relativus* – относительный), признание относительности, условности и субъективности познания, отрицание абсолютных этических норм и правил. В познании релятивизм нередко ведет к агностицизму.

²⁶ ЭРН Владимир Францевич (1882–1917), русский религиозный философ; в духе идей восточной патристики В. С. Соловьева и др. развил учение о логосе как творческом начале бытия.

²⁷ ОНТОЛОГИЯ (от греч. *on*, род. п. *ontos* – сущее), раздел философии, учение о бытии (в отличие от гносеологии – учения о познании), в котором исследуются всеобщие основы, принципы

бытия, его структура и закономерности; термин введен немецким философом Р. Гоклениусом (1613).

²⁸ ДЖОБЕРТИ (Gioberti) Винченцо (1801–52), итальянский религиозный философ, публицист, государственный деятель; священник. В 1833 изгнан из Пьемонта, жил во Франции и в Бельгии. Выдвинутая им программа национального Возрождения («О нравственном и гражданском первенстве итальянцев», 1843; «О политическом восстановлении Италии», 1851), религиозного и философского обновления («Теория сверхъестественного, или Рассуждение о согласии религии Откровения с человеческим умом и гражданским прогрессом нации», 1838 и др.) была с энтузиазмом встречена в Италии, несмотря на запрет его сочинений пьемонтским и др. итальянскими правительствами.

²⁹ НУМЕН (лат. numen), в римской мифологии безличная божественная сила, определяющая судьбу человека. В эпоху Империи синоним понятия «бог».

³⁰ БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (1871–1944), великий русский мыслитель, философ, экономист, теолог. С 1923 г. в эмиграции, жил в Париже. От легального марксизма, который Булгаков пытался соединить с неокантианством, перешел к религиозной философии, затем к православному богословию. В книге «Философия хозяйства», вышедшей в 1912 г., впервые в мировой науке раскрывается христианский характер хозяйственной деятельности человека. Экономика, одухотворенная религиозным чувством, выражает стремление человека превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело с его органической целостностью и целесообразностью. По учению Булгакова, хозяйство есть вселенский процесс превращения всего космического механизма в средство, доступное для возможностей человека, как преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как очеловечение природы. Жизнь человека – безостановочный хозяйственный процесс, протекающий в трудовой деятельности, эффективность которой зависит от органичной целостности бытия. Главный метафизический вывод этой мысли заключается том, что труд в своем прогрессе есть победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти князя тьмы, победа Бога над сатаной. Попытки отказаться от религиозных

основ хозяйства превращают экономику в космос, противостоящий человеку, где господствуют материальные начала и прежде всего главная форма власти сатаны – деньги.

Основные сочинения: «Философия хозяйства» (1912), «О богочеловечестве. Трилогия» (1933–45), «Философия имени» (издано в 1953).

³¹ ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (1863–1920), князь, российский религиозный философ, правовед. Брат С. Н. Трубецкого. Стремился согласовать учение В. С. Соловьева о «всеединстве» с ортодоксальной христианской доктриной. Труды о Соловьеве, по теории познания, о смысле жизни.

³² АПОРИЯ (греч. ἀπορία, букв. – безвыходность), трудная или неразрешимая проблема, связанная с возникновением противоречия, с наличием аргумента против очевидного, общепринятого. См. Зенон из Элеи.

³³ ТЕОДИЦЕЯ (франц. theodicee – оправдание Бога, от греч. theos – Бог и dike – справедливость), общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею благого и Всемогущего Бога с наличием мирового зла, «оправдать» Бога как творца и правителя мира вопреки существованию темных сторон бытия. Термин введен Г. В. Лейбницем (1710).

³⁴ НОВАЛИС (Novalis) (псевд.; наст. имя – Фридрих фон Харденберг, Hardenberg) (2 мая 1772, Обервидерштедт, ок. Мансфельда – 25 марта 1801, Вайсенфельс), немецкий философ, поэт, один из вождей йенского романтизма. Изучал право в Йене, Лейпциге, Виттенберге в 1797 г. – горное дело во Фрейбурге. Некоторое время работал горным инженером на саксонских соляных копях.

РАЗРЫВЫ И СВЯЗИ

¹ АФФЕКТ (от лат. affectus – душевное волнение, страсть), бурная кратковременная эмоция (напр., гнев, ужас), возникающая, как правило, в ответ на сильный раздражитель.

² ДИОНИС (Вакх), в греческой мифологии бог плодоносящих сил земли, виноградарства и виноделия, сын Зевса и фиванской царевны Семелы. Бог восточного (фракийского или лидийского)

происхождения, культ которого в Греции утвердился сравнительно поздно и с большими трудностями. Хотя имя Диониса найдено еще на табличках критского линейного письма «В» (XIV в. до н. э.), его развитие и утверждение связано с периодом роста полисов в материковой Греции (8–7 вв. до н. э.), когда единый культ Диониса вытеснил культы местных богов и героев. Как божество земледельческого круга, он нередко противопоставлялся солнечному Аполлону – богу родовой аристократии. В философии и искусстве новейшего времени это переосмыслено как противопоставление двух начал, бытующих в природе человека, светлого (аполлониевского) и темного (дионисийского). Дионис – олимпиец, но в число олимпийских богов вошел сравнительно поздно.

В честь Диониса справлялись празднества – Дионисии и Вакханалии, из которых позднее произошла трагедия – буквально «песнь о козле» (козел – священное животное Диониса, его воплощение, его спутники имеют козлиные ноги) и комедия.

³ «АФОНСКАЯ СМУТА», возникший в начале XX века спор о сущности Имени Божиего. Была выражением так называемого имеславия. ИМЕСЛАВИЕ, еретическое направление в русских православных монастырях Афона. Односторонне и превратно толкуя традиции исихазма, имеславцы утверждали, что непрерывным произнесением Иисусовой молитвы, «умным деланием», достигается непосредственное общение с Богом, «лицезрение нетварного фаворского света». «В Имени Божиим, – писал один из вождей имеславцев схимонах Иларион, – присутствует сам Бог – всем своим существом и всеми своими бесконечными свойствами».

Позиция имеславцев была осуждена Русской Церковью и, в частности, такими выдающимися ее деятелями, как Антоний (Храповицкий) и Никон (Рождественский). Было установлено, что чисто человеческое именование и любое обожествление имени суть идолопоклонническая ересь. В 1913 г. по решению Св. Синода более 400 афонских монахов были выведены со Святой Горы и расселены по российским монастырям. После 1917 г. эти монахи самовольно покинули монастыри, поселились на Северном Кавказе, составив раскольническую группу «Истинно православных христиан».

⁴ ЛЕВАНТ (от франц. *levant* или итал. *levante* – Восток), общее название стран, прилегающих к восточной части Средизем-

ного моря (Сирия, Ливан, Израиль, Египет, Турция, Греция, Кипр), в узком смысле – Сирии и Ливана.

⁵ БАРТ (Barth) Карл (1886–1968), швейцарский протестантский теолог, один из основателей диалектической теологии. Сторонник христианского социализма, вдохновитель христианского сопротивления гитлеровскому режиму.

⁶ БРУННЕР Эмиль (1889–1966), швейцарский протестантский теолог, представитель диалектической теологии.

⁷ ПРОФЕТИЗМ (греч. – пророк), пророческое (наставляющее) служение в современной Церкви, осуществляемое всеми составляющими учащей Церкви: иерархией, писателями и святыми.

⁸ ПАРТИКУЛЯРИЗМ, политическая разобщенность, раздробленность, а также движение к обособлению, отделению каких-нибудь местностей, частей государства.

⁹ МИЛЛЕР Орест Федорович (1833–89), российский литературовед, фольклорист. Сторонник мифологической школы в литературоведении. В 1870–87 гг. профессор Санкт-Петербургского университета. Сочинение «Славянство и Европа» (1877), статьи об А. Н. Островском, Ф. М. Достоевском, И. А. Гончарове.

¹⁰ КАТАРСИС [< греч. katharsis – очищение]. 1. *Лит.* Введенный Аристотелем (в его «Поэтике») термин учения о трагедии: душевная разрядка, испытываемая зрителем в процессе сопереживания. 2. *Перен.* Нравственное очищение.

¹¹ ЭОН (греч. aion – век, эпоха) (в геологии), отрезок времени геологической истории, в течение которого сформировалась эонотема; объединяет несколько эр.

¹² СТИГМА [< греч. Stigma – укол, клеймо, пятно]. *Ист.* В древности: метка, клеймо на теле раба или преступника.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| Абрамович Д. И. 663, 694, 703 | Аксаков Иван 169, 429, 524, |
| Аввакум протопоп 83, 95, 101– | 688, 708, 712, 723 |
| 103, 677–678 | Аксаков Конст. 320–322, 345, |
| Августин блаж. 102, 149, 157, | 357, 388, 422, 707–708, 726 |
| 165, 198, 242, 247, 267, 348, 354, | Аксаков Н. П. 586 |
| 403, 476, 573, 554 | Аксаков С. Т. 295 |
| Августин Виноградский еп. 185 | Аксаковы 342 |
| Августин Сахаров еп. 267–268, | Ал-Газали 28 |
| 663, 702 | Алевиз 27 |
| Авенариус 576 | Александр I 8, 171–176, 208– |
| Авиасаф 664 | 209, 214–215, 688–694 |
| Авраамий Смоленский преп. | Александр II 250, 280, 320, 715, |
| 21, 662 | 726 |
| Авраамий Ярославский арх. 696 | Александров А. А. 719 |
| Агапит арх. 734 | Александрище поп 101 |
| Агафангел Волынский арх. | Алексеев Н. Н. 748 |
| 274, 276, 435 | Алексеев Петр прот. 143, 685 |
| Агафангел Рижский арх. 612 | Алексей протопоп 29 |
| Агафон пресвитер 35 | Алексей Михайлович царь 87, |
| Агнцев 684 | 94, 104–105, 638, 676 |
| Адарюков В. И. 667, 686 | Алексий еп. 735 |
| Адриан патриарх 73, 109, 680 | Алексий святитель 657 |
| Адрианов В. 663 | Алексий Тверской арх. 698 |
| Аквилонев Е. П. протопресв. | Аллен 243 |
| 532–534, 737 | Алляция 106 |
| Аквинат 75, 78, 80, 132, 140, | Альвар 75, 104 |
| 396 | Альд 39 |

- Амвросий Гренков старец 498, 734
 Амвросий Ключарев арх. 529, 696
 Амвросий Подобедов митр. 187, 257, 693
 Амфилохий Казанский еп. 478
 Амфитеатров А. 283, 737
 Амфитеатров Я. К. 256, 702
 Анастасий Братановский 218
 Анастасий проповедник 144
 Анатолий Мартыновский арх. 697
 Ангел Силезий 157, 517
 Андерсон 154
 Андреев В. 669
 Андреев Н. 667, 669, 753
 Андреев Ф. 706, 713
 Андрей апостол 26, 531, 664
 Андрей Вессалий Брукселенский 104
 Андрей пресвитер (митр. Афанасий) 35
 Анзельм 105
 Аничков Е. В. 661, 715, 737, 742
 Анна Иоанновна 129, 132, 683
 Анненков П. В. 514, 706
 Антоний Амфитеатров арх. 283, 285, 330, 520, 640, 703
 Антоний Булатович иером. 734, 752
 Антоний Вадковский митр. 541, 598–600, 662, 747
 Антоний Подольский старец 86
 Антоний Радивилловский 77, 674
 Антоний Храповицкий митр. 443, 542–556, 601, 605–607, 738, 741, 756
 Антонин арх. 706
 Антонин Капустин архимандрит 478
 Антонов Н. свящ. 747
 Анфим иеромонах 690
 Аптекман О. В. 374, 715
 Аракчеев 207
 Арий 52, 55
 Аристов Н. 704, 732
 Аристотель 21, 27, 40, 51, 57, 60, 70, 75, 140, 639, 647, 664
 Аркудий П. 74
 Арндт Иоанн 143, 157, 163–164, 242, 247, 249
 Арсений арх. 738
 Арсений Брянцев арх. 541
 Арсений Верещагин арх. 150
 Арсений Грек 88
 Арсений Елассонский арх. (впосл. арх. Суздальский) 60
 Арсений Иващенко еп. 478, 732
 Арсений Киевский митр. 448, 454, 728
 Арсений Кирилловский еп. 732
 Арсений Могилянский митр. 140, 151
 Арсений Никейский и Константинопольский патриарх 475
 Арсений Стадницкий арх. 613
 Арсеньев И. прот. 258
 Артемий старец Троицкий игумен 43, 49–50, 665, 669

- Артемяев Петр дьякон 109, 680
Архангельский А. С. 659, 662, 728
665, 670, 683, 683
Архангельский В. 738
Аскольдов С. А. 725, 747–748, 752
Аскоченский В. И. 294, 369, 436–438, 442, 504, 673, 702, 704, 706, 728, 734
Астров П. И. 625
Афанасий Великий 28, 54, 61, 75, 80, 106, 109, 123, 131, 291, 353–354, 468
псевдо-Афанасий 52
Афанасий Дроздов арх. 269–273, 280, 282, 284, 287, 446, 466, 502, 702
Афанасий митр. 35
Ахматов 289
Баадер 254, 304, 307–308, 314, 328, 348, 646
Багалей Д. И. 686
Бажанов В. Б. прот. 273
Базаров прот. 278
Байер 132
Байрон 388
Бакунин М. 309, 312–313, 419, 708, 754
Балланш 315
Балудьянский 185
Бальмонт 739
Бантыш-Каменский Н. 140, 195
Бароний кардинал 78, 105, 247
Барсков Я. Л. 676, 688
Барсов Е. В. 667, 678
Барсов Н. 695, 701–702, 706, 711
Барсов Т. В. 478, 663, 690, 702, 728
Барсуков Н. 707, 726
Барт Карл 387, 645
Бартенев П. И. 252, 691
Бартенев Ю. Н. 690, 706
Батенков 325
Баторий Стефан 56
Баумейстер 140, 302–303
Бауэр Бруно 286
Бахталовский Е. П. 691
Бахтин М. М. 717
Башкин 43
Бедрицкий Л. 669
Безобразов В. П. 718
Безобразов П. В. 733
Бек 739
Бекан М. 79
Бекетова М. А. 745
Белецкий А. И. 680
Беликов В. 698
Белинский В. Г. 311, 313–314, 379, 440, 707, 722
Беллармин кардинал 74, 79, 105, 125, 669
Беллюстин И. С. свящ. 430–431
Белободский Ян 110
Белокуров С. А. 666, 676
Белоликов В. З. 677
Белоруков А. М. свящ. 729
Белый Андрей 574, 578, 687, 592–593, 595, 615–617, 625, 710, 744, 748
Бельчиков Н. 718, 755
Беляев А. Д. 554, 700, 732, 740
Беляев И. В. 667

- Бем А. Л. 717–718
 Бенешевич В. Н. 664
 Бениан 157
 Бентам 366
 Беранже 382
 Бергсон 646
 Бердников И. С. 478, 709
 Бердяев Н. А. 321–322, 345, 348, 369, 565, 576–577, 579, 582–583, 585, 596, 615–617, 621–624, 630–631, 633, 639, 708, 711, 714, 715–716, 719, 725, 727, 737, 741–742, 748–750
 Бернард 304
 Берында Памва 63, 672
 Бессий Петр 105
 Бестужев-Рюмин К. Н. 708
 Бёме Я. 111, 179, 183, 200, 206, 304, 348, 401, 615, 623–624, 689
 Берк Эдм. 520, 522, 524
 Биднов В. 703
 Бильбасов В. А. 692
 Бингам 142
 Бирон 129, 177
 Бирюков П. И. 735–736
 Благовещенский А. 684
 Благовидов Ф. В. 690, 702, 709
 Блок Александр 388, 520, 592–596, 630, 720, 744, 750
 Блок Г. 714
 Блонницкий Иаков 141–142
 Блуа Леон 384
 Бобринский А. А. гр. 510
 Бобров Е. А. 706
 Богданович Вяч. 726
 Боголюбов В. 686
 Богословский М. И. прот. 277
 Богословский М. М. 681, 693
 Богоявленский В. свящ. 730
 Богучарский 375, 714
 Болотов В. В. 462, 475–476, 732
 Болтин 684
 Большаков Н. С. 668
 Бональд 315, 348–349
 Бонч-Бруевич 686
 Боровиковский В. А. 691
 Боровкова-Майкова 665
 Бородин 367
 Бороздин А. Л. 677
 Боссюэт 336
 Боткин В. П. 710
 Боцяновский В. Ф. 668
 Браиловский С. 679–680
 Брейтшнейдер 306
 Бреннер 257
 Бриллиантов А. И. 600, 700, 732
 Бродский Л. К. 691, 698
 Бродский Н. К. 716
 Бродский Н. Л. 708, 726
 Броневский Мартин 56
 Бронзов А. А. 733
 Бруннер Э. 645
 Брунон Гербиполенский (Вюрцбургский) 32
 Брюсов В. 618, 710, 742
 Бубнов Н. М. 738
 Буддей 87, 95, 104, 169, 175
 Будный Симон 669
 Будрин Е. А. 741
 Булашев Г. 685, 726

- Булгаков Г. И. 671
 Булгаков П. свящ. 665
 Булгаков С. Н. 6, 577, 593, 603, 37, 665–666
 616, 622–625, 717, 719, 725, 748–
 752
 Булгаков Ф. И. 704, 728
 Булгарис Евг. 674
 Булич Н. Н. 689
 Буль 479
 Бурдалу 218, 700
 Буслаев Ф. И. 44, 478, 661, 667,
 711
 Бутервек 305
 Буткевич Т. И. свящ. 701
 Бухарев, см. Феодор Бухарев
 Бэкон 126
 Бюхнер 370
 Вавила 101
 Вагнер 615
 Вадковский М. В. 747
 Валентин 402, 592
 Вальденберг В. 665, 677, 680
 Вальтон 142
 Варлаам Ясинский митр. 75
 Варлаамий Хутынский 108, 681
 Варнава патриарх 747
 Василий III 27
 Василий Великий 23, 50, 65,
 167, 468, 546, 572, 754
 Василий Поляномерульский
 старец 497
 Васильев Аф. 586
 Васильев В. 666
 Васильев Иосиф прот. 456, 690
 481, 528
 Васильевский В. Г. 472
 Васильчиков А. А. 691
 Вассиан Патрикеев князь-инок
 Вассиан Ростовский арх. 27
 Вахрушев А. 179
 Введенский Алексей Ив. 307,
 484, 491, 703–704, 706, 733
 Введенский Иринарх 365, 672,
 714
 Введенский С. И. 674, 699, 702
 Вегшейдер 306
 Вейгель Валентин 157, 159
 Вейссман 247
 Велланский 306, 310, 324
 Веллинг 157
 Венгеров С. А. 612, 624–625,
 682, 707, 720–721, 732, 737 741–
 743
 Веневитинов 311
 Вениамин Багрянский еп. 146
 Вениамин-доминиканец 30–
 32, 469, 665
 Вениамин Румовский дрх. 143
 Вениамин Федченков, арх. 731
 Веннинг В. 195
 Вернадский Г. В. 681–682, 685
 Верховский П. В. 681, 684, 756
 Вершинский Д. прот. 336
 Веселовский А. Н. 661, 689, 753
 Ветринский Иродион 191
 Ветухов А. В. 749
 Вечерков Иаков 337
 Вигель 171, 195, 199, 202, 216,
 Виельгорские 335
 Вилинский С. Г. 665, 669

- Виндельбанд 575
 Виндишман 304
 Вине 324, 348
 Винклер 271, 303
 Виноградов прот. 704
 Виноградов В. В. 662, 676, 685, 698–699, 741
 Виноградов В. П. 697
 Виноградов П. Г. 317–318, 708
 Виноградский Н. 680
 Виппер Р. 41, 666
 Виргилий 18
 Висковатый И. М. 43–45, 667
 Виссарион кардинал 26
 Виссарион Нечаев еп. 533–534
 Витберг А. Л. 176–177, 182, 304, 313, 690
 Витберг Р. 690
 Витринга 248
 Витте С. Ю. 522, 604–605, 746
 Витязев П. 721
 Вишневский Гедеон 140
 Вишневский Д. 684
 Вишняков О. Н. 449
 Владимир Екатеринбург-ский еп. 608
 Владимир Мономах 12
 Владимир Святой 13–14, 16–17, 128, 464, 531
 Владимиров А. 711
 Владимиров П. В. 661, 670
 Владимирский-Буданов М. Ф. 667, 682
 Владислав IV 69, 75
 Владиславлев М. И. 307
 Вознесенский Н. 678
 Возняк М. 670
 Волжский А. С. 717, 721, 742
 Волков Н. В. 661
 Волконская Е. К. кн. 723
 Волконская Зинаида кн. 334
 Волконский С. М. кн. 599, 723
 Волосатый Василий 101
 Волчанский Иосиф 140
 Воынский А. Л. (Флексер) 707, 714, 738, 743
 Вольдемар датский королевич 110, 681
 Вольне А. 744
 Вольтер 155, 187
 Вольт 126, 140, 143, 144, 302, 304
 Вольт М. 701, 710, 742
 Врубель 595, 748
 Вышеславцев Б. 750
 Вышеславцев Г. П. 698
 Гавриил Городков арх. 293
 Гавриил Домецкий архимандрит 112, 681
 Гавриил Петров митр. 140, 144, 146, 163, 685, 688
 Гаврилков прот. 704
 Гагарин 7068
 Гайм 390
 Гакстгаузен 706
 Галахов А. Д. 692, 699
 Галич 306, 310, 706
 Гальковский Н. 661
 Галятовский Иоанникий 76–77, 674
 Гамалея С. И. 157, 159
 Гаман 467

- Гартман 387, 398, 401
 Гаугвиц гр. 158
 Гауеншильд (Гауэншильд) 184, 692
 Г-в А. 676
 Гегель 248, 299, 348, 355, 357, 359, 364, 398, 401, 576, 615, 622–623, 631, 646, 713
 Гезениус 250
 Гейне 595
 Гейнце 707
 Гельвеций 157, 325
 Генгетенберг 449
 Геннадий Новгородский 28–32, 41–42, 53, 469, 664
 Георгиевский Г. И. 708
 Гераклит 403, 542
 Герасимов Димитрий 31–32, 36
 Гербарт 306
 Герберштейн 26
 Гергард 125–126, 140
 Гердер 254
 Герман Валаамский 666
 Гермоген Саратовский еп. 609
 Геррес 311, 314
 Герсон 105
 Герцен (Искандер) 5, 137, 218, 236, 261, 300–314, 317, 345–346, 348, 363, 370, 387–388, 390–391, 690, 705, 711, 722, 750
 Гершензон М. О. 301, 313, 322, 339, 582, 623, 688, 705, 708–710, 714, 736, 742
 Гессен С. И. 718
 Гете 305, 388, 581, 623
 Гефеле 355
 Геферник 449
 Гиббенет П. 675
 Гивтшиц 258
 Гизелер 468
 Гизетти А. А. 721
 Гиляров-Платонов Н. П. 138, 285, 363, 424, 429, 439, 443, 464, 470, 523, 684, 702–703, 710, 713, 724, 726, 729, 731
 Гион 157, 200, 219, 254, 510
 Гиппиус В. 706, 708–709
 Гиппиус Зинаида 746, 707
 Гиршер 355
 Гихтель 157
 Глаголев С. 706
 Гладстон 525
 Глебов 146
 Гливенко И. И. 716
 Глинская Елена 27
 Глинский Б. 737
 Глубоковский Н. Н. (Н. Вифанский) 464, 474, 611, 659, 693, 730–731, 747, 754
 Гоар 143, 336
 Гоббс 119
 Гоголь Н. В. 314, 331–335, 337–344, 372, 382, 440, 443, 495, 584, 599, 650, 707, 709–710 728
 Гогоцкий С. С. 307
 Гозий Ст. кардинал 48
 Гойо 178
 Голицын А. Н. кн. 172–177, 185, 187, 192, 195, 197–201, 204, 207–209, 215, 217–218, 220, 224, 690, 695
 Голицын Дм. М. 302

- Голицыны 134
 Голлазий 140, 216
 Голлербах Э. 742
 Голованенко С. 707, 721, 725, 748
 Головин Е. А. 691
 Голубев М. А. 445, 670, 729
 Голубев С. Т. 671–673, 675, 679, 684
 Голубинский Е. Е. 12, 20–21, 27, 39, 113, 241, 436, 471–473, 531–532, 659–660, 662, 665, 676, 728, 732
 Голубинский Феодор прот. 247, 304–305, 307–308, 440, 466, 492, 497, 706
 Голубцов А. П. 681
 Гольцев В. А. 715
 Гомер 18
 Гораций 159
 Гординський Яр. 682
 Гордон Патрик 109
 Горленко В. 691
 Горнбекий 247
 Горностаев А. 725
 Димитрий Ростовский 674–675
 Добронравов 688
 Долгов С. О. 729
 Долинин А. С. 714, 716–717, 755
 Дометиан поп 100
 Донат 102
 Дондукова-Корсакова М. М. кн. 374, 510
 Дорофей авва 498
 Досифей Иерусалимский патриарх 76, 132, 674
 Достоевская А. Г. 716
 Достоевский Ф. М. 164, 237, 300, 366, 376–384, 386, 391, 408, 495–496, 520, 542, 547, 578, 584, 599, 633, 649–650, 716–720, 735, 750, 755
 Дрезеке 251
 Дрей 355
 Дринов М. С. 688
 Дружинин В. 666, 676–678
 Дубневич Амвросий 140
 Дубовицкий А. П. 691
 Дубровин Н. Ф. 692, 694
 Дузетан 157
 Дук Лирийский 129
 Дунаев Б. И. 666
 Дурантий 31
 Дурылин С. 738, 755
 Дьяконов К. П. 701
 Дьяконов М. А. 663, 665
 Дю-Прель К. 630
 Дютуа 198, 689
 Евгений Болховитинов митр. 151, 163, 181, 185, 659, 693–694
 Евгеньев-Максимов В. 743, 746
 Евграф Музалевский-Платонов архимандрит 216
 Евдокимов И. 679
 Евномий 361
 Евреинов М. М. 696
 Евсевий 51, 457, 702
 Евсевий Орлинский арх. 269, 502, 503
 Евсевий Пимен 71
 Евсеев И. Е. 664, 667, 670, 730–731

- Евсеев И. И. 31
 Евфимий Чудовский инок 104, 679
 Евфимий Новгородский арх. 30, 104, 108
 Евфросин инок 101
 Екатерина II 129, 146, 162, 178, 684–686
 Екатерина Павловна вел. кн. 700
 172, 689
 Елагин 154, 158
 Елагин А. А. 324
 Елагин А. И. 708
 Елагин Н. 695, 709, 727
 Еленевский К. 672
 Елеонский Ф. о. 449, 695, 729–731
 Елизавета Алексеевна имп. 229
 Елизавета Петровна имп. 128–129, 683
 Елисеев Г. 3. 237, 699
 Елисей Плетенецкий архимандрит 63–64
 Елпидифор Бенескриптов преосв. 703
 Ельчанинов А. свящ. 692, 750
 Ельчуков А. 694
 Емилиан о. иезуит 76
 Епифаний Кипрский св. 468
 Епифаний Московский 664
 Епифаний Тихорский еп. Белгородский 134
 Ермолай-Еразм 35, 668
 Ефрем Сирий 291, 336
 Ешевский С. В. 686
 Жанлис де 516
 Жан-Поль 324
 Жданов А. А. 449, 730
 Жданов И. Н. 662, 666–667
 Жевахов Н. Д. кн. 749
 Жекулина А. В. 672
 Жирмунский В. 743
 Житецкий И. 671
 Жмакин В. 665, 691, 694–695, 700
 Жолкевский Ст. 66
 Жорж Занд 378, 382
 Жукович Пл. 670–671
 Жуковский В. А. 156, 170, 252, 278, 300, 324, 325, 344, 515, 688, 701, 709
 Забелин Ив. 27, 667, 681
 Забелин П. 672
 Заведеев П. 683
 Завитневич В. 3. 671, 711, 714
 Загарин П. (Лев Поливанов) 688, 701
 Заикин В. 671
 Зайлер 304, 492
 Зайцев Варфоломей 364
 Закржевский А. К. 719
 Залесский П. 685
 Замотин И. И. 707
 Заозерский Н. А. 478, 740
 Заусцинский К. 667
 Здравомыслов К. 693
 Зедергольм Климент о. 389, 498, 719
 Зеленогорский 687
 Земка Тарасий 63, 65, 672
 Зеньковский В. В. 706, 710
 Зерникав Адам 78, 125, 674

- Зизаний Лаврентий 63, 85, 93, 107, 672
 Знаменский П. В. 133, 136, 150, 152, 255, 470, 659, 683–685, 688, 692–693, 704, 726–730
 Зороастр 304
 Зызыкин М. В. 676
 Ибервег 706
 Ибсен 578
 Иван III 26, 30
 Иван Грозный 41, 45–46, 557, 666–667, 750
 Иваницкий В. 687
 Иванишев Н. 669
 Иванов А. 4, 336, 710, 748
 Иванов Ал. 341, 709
 Иванов Вяч. 582, 595, 717, 742, 748–749
 Иванов И. И. 707, 714
 Иванов Йор. 661
 Иванов-Разумник 694, 714, 720, 738, 742
 Ивановский А. Д. 346
 Иванцов-Платонов А. М. о. 427–429, 474, 682, 711, 727
 Игнатий Антиохийский 548
 Игнатий Брянчанинов еп. 342, 498–502, 504, 509
 Игнатий Садковский иеромонах 734
 Извеков Д. 683
 Иконников В. Н. 660, 666
 Иларион митр. 20
 Иларион схимонах 751
 Иларион Троицкий арх. 632, 712, 749
 Ильин В. Н. 734
 Ильинский Г. А. 663
 Ильинский Ф. 672
 Иммануэль-бар-Яков 29
 Иннокентий Борисов арх. 186, 253, 251–256, 281, 283, 306, 308, 337, 342, 425, 701–703, 706, 726
 Иннокентий Вениаминов митр. 422
 Иннокентий Гизель архимандрит 78, 673
 Иннокентий Монастырский игумен 108
 Иннокентий Нечаев еп. 144
 Иннокентий Пустынский 739
 Иннокентий Сельнокринов еп. 698
 Иннокентий Смирнов еп. 181, 196–197, 206–207, 220, 227, 235, 247, 700–701
 Иоаким Московский патриарх 107–109, 680
 Иоанн Евангелист 201, 546
 Иоанн Вишенский афонский инок 49, 57, 59
 Иоанн Дамаскин 6, 285, 573, 669
 Иоанн Добрзрочный 257
 Иоанн Златоуст 6, 198
 Иоанн Картагена 105
 Иоанн Кронштадтский (Сергиев) о. 505, 508–509, 523, 549, 734
 Иоанн Максимович св. 498
 Иоанн Масон 157, 247
 Иоанн от Креста 164
 Иоанн Полтавский еп. 612
 Иоанн Смоленский 478, 703–704

- Иоанн Соколов еп. 286, 288, 426, 469, 704, 737
 Иоанникий митр. 527
 Иоасаф иеромонах 734
 Иоасаф Кроковский митр. 80, 140
 Иов архимандрит 182
 Иов Борецкий митр. 68, 673
 Иов Новгородский митр. 112, 681
 Иов Потемкин еп. 242
 Иона Тверской арх. 538
 Ионафан преосв. 527
 Иосиф архимандрит 667
 Иосиф Волоколамский 8, 665
 Иосиф Волоцкий 24, 27–29, 31–35, 664–665
 Иосиф II 146
 Иосиф Галл 163
 Иосиф изуграф 102
 Иринея св. 354
 Иринея Клементьевский арх. 143
 Иринея Лионский 429
 Иринея Фальковский еп. 140, 248, 257, 685
 Исаак Сирин 23, 50, 222, 308, 498, 734
 Исаия инок 23
 Исаия Копинский митр. 69–70, 72, 672
 Исидор иеромонах 700
 Исидор митр, (впосл. кардинал) 24
 Исидор Никольский митр. 527
 Исихий 23
 Исмаилов Ф. Ф. 260
 Истомин Гр. 684
 Истомин Карион 679
 Истрин В. М. 22, 41, 662, 664, 688
 Кабе Этьен 382
 Кавасила 548
 Кавелин К. Д. 318, 419, 498
 Кадлубовский А. 666
 Казанович Е. 714
 Казанский П. С. 465, 467, 473, 698, 704, 731–732
 Казмин Б. 714
 Калайдович К. Ф. 662
 Калинин о. 242
 Калугин Ф. 668
 Кальвин 56, 61, 386
 Канизий Петр 73, 78
 Канис 468, 481
 Кант 183, 254, 286, 306, 309, 311, 324, 364, 371, 517, 540, 551, 575–576, 602, 627, 748
 Капитон 101
 Каптерев Н. Ф. 25, 71, 532, 673, 674, 676, 681, 753
 Карамзин Н. М. 21, 26, 46, 156, 177, 515–516
 Карасевский 264
 Кареев Н. И. 392, 668
 Каринский М. И. 309, 542
 Карл I 163
 Карл Великий 407
 Карлейль 525
 Карнеев Захария 159, 179, 195
 Карнович Е. П. 689, 695
 Карпе 303
 Карпинский Иакинф 140
 Карпов А. Ф. 729

- Карпов В. Н. 271, 308, 700, 707
 Карпов С. 694
 Карташов А. В. 127, 677, 682, 752
 Карус 525
 Кассич 71
 Катанский А. Л. 481, 532–533, 733
 Катетов И. 691
 Катков М. Н. 421, 727
 К-в В. 676
 Квенштедт 140
 Кейль К.Ф. 449, 730
 Керенский В. 747
 Кернер 305
 Кизеветтер А. А. 667, 686, 756
 Кипарисов В. Ф. 478, 703
 Киприан митр. 22, 663
 Киреев А. А. 485, 538, 723, 737
 Киреевская Н. П. 326
 Киреевский В. И. 709
 Киреевский Иван 6, 18, 301, 311–312, 322–331, 346, 355, 389–390, 497, 708–709
 Киреевский Петр 345, 633, 709
 Кирик 12
 Кирилл первоучитель словенский 18
 Кирилл патриарх 201
 Кирилл Александрийский 51
 Кирилл Богословский-Платонов арх. 240–241, 227
 Кирилл Наумов архим. (впосл. еп.) 493, 703, 712
 Кирилл Тверской 664
 Кирилл Транквиллион Старовецкий 65, 85, 672
 Кирилл Туровский 21, 662
 Кирилл Флоринский 140
 Кириллов И. О. 677
 Кирпичников А. И. 715
 Кирпотин В. 713
 Кирхвегер 157
 Киселев Н. 264, 695
 Кисель Адам 69
 Клаус А. 687
 Клей 257, 481
 Климент монах 389, 752
 Климент Александрийский 159
 Климент Римский 298
 Климент Смолятич 21, 662
 Клодиус 304
 Ключарев А. С. 732
 Ключарев Ф. 159
 Ключевский В. О. 12, 95, 103, 153, 169, 473, 660, 663, 675, 686, 693, 699, 705, 731
 Княжнин В. 715, 719–720, 744
 Кобеко Д. Ф. 683
 Ковалинский 159–160
 Коген 615
 Кожанчиков 667, 678
 Кожевников В. А. 686, 724
 Козлов 419–420
 Козлов А. А. 725
 Козловский И. Т. 66, 72, 681
 Козьма-пресвитер 28
 Козьмин Б. 721
 Козьмин Н. И. 706
 Козьмин Н. К. 707
 Коковцев П. К. 664
 Колий 129
 Колоколов А. о. 738

- Колосов В. 684
 Колтоновская А. 672
 Колубовский Я. Н. 705, 713, 725
 Колумб Христофор 302
 Колюпанов Н. 706, 708
 Комарович В. 379, 716–717
 Комаровский Е. Е. гр. 709
 Коменский Ян Амос 111, 680
 Кондаков В. А. 701
 Кондаков Н. П. 478
 Кондильяк 310
 Кондратьев А. И. 686
 Конисский Георгий 140, 682, 685
 Коноплянцев А. 719
 Константин Великий 407
 Константин Николаевич вел. кн. 528, 723
 Константиновский Матвей о. 710
 Конт Огюст 319, 416–418, 540
 Копыстенский Захария 49, 53, 60, 62, 64
 Корелин М. 428, 727
 Коренев И. Тр. диакон 103
 Корнелиус а Ляпиде 78
 Корнилов А. А. 707, 715
 Короленко В. Г. 736
 Корольков Ив. 726, 729, 735
 Корсакова В. 690
 Корсунский И. Н. 695–698, 727, 735
 Корф М. бар. 184, 510
 Косвинцев Е. Н. 752
 Косой Феодосии 43, 46
 Коссов Сильвестр 66, 74
 Костомаров Н. И. 94, 666, 672, 674, 677
 Котельников 196
 Котляревский Н. 688, 710, 714, 725
 Котляревский С. 721
 Котович А. 702, 712
 Кочетов И. С. прот. 214, 247, 258
 Кочубинский А. А. 710
 Кошелев А. И. 172, 179, 195,
 Кошелев Родион 209, 311–312, 325–326, 330, 345, 348, 691, 706, 709, 714
 Коялович М. О. 671
 Красносельцев Н. Ф. 477
 Кревза Л. 64
 Крейцер 304
 Кривенко С. Н. 734
 Крижанич 71, 108, 680
 Кристи И. 733
 Кропоткин П. А. 373, 715
 Круг 306
 Крузий Мартин 60
 Крупницкий 754
 Крыжановский Е. М. 673
 Крыловский А. 671
 Крюднер бар. 690
 Крюков 388
 Кудрявцев В. Д. 307, 527, 706
 Кузен 312, 326
 Кузнецов Н. Д. 746
 Кузьмин Е. 675
 Кульман Квирин 110–111, 681
 Кульман Н. К. 688
 Кулябка Сильвестр 140, 167, 685

- Кун 355, 468
 Куницын А. проф. 267
 Кунцевич Г. З. 667, 669
 Курбский кн. 24, 27, 46–47, 49–52, 54–55, 63, 666, 669
 Курдюмов М. 743
 Курицын дьяк 29
 Кустодиев К. о. 428
 Кутневич В. И. 241, 304
 Кутузов А.М. 156, 159
 Кутузов М.И. 171
 Кюхельбекер 312
 Лабзин А. Ф. 157, 179–182, 195, 197, 200, 202, 206, 220, 231, 388, 692
 Лабзина А.Е. 692
 Лавров А. Ф. 728
 Лавров А. П. (Алексий архи-епископ Литовский) 435, 691
 Лавров Л. 369–370
 Лавров П. Л. 715, 721–722
 Лавровский Л. Я. 680
 Лаврский В. прот. 440, 729
 Лазарь Баранович арх. 75, 77, 105, 337, 674
 Лакордер 261, 335
 Ламарк 373
 Ламенне 343, 348, 654, 754
 Лангий Иоахим 142, 247
 Лаппо-Данилевский А. С. 675
 Ласкарь Иоанн 39
 Лафатер 172
 Лашенков Н. прот. 704
 Лашенков П. 694
 Лебедев А. прот. 687, 710, 715, 729
 Лебедев А. П. 474–475, 673, 685, 701, 731–733
 Лебедев Амф. Ст. 685, 687
 Лебедев М. 709
 Лебедев Н. 667
 Лебединский Сильвестр 140
 Лебединцев П. Г. о. 425, 730, 728
 Левицкий Г. 665
 Левицкий О. 670
 Левицкий Феодосии о. 173, 241, 691
 Лейбниц 126, 420, 507, 725
 Лелевич Г. 742
 Лемке М. 715
 Ленивцев 195
 Леонид Кавелин архим. 498, 732
 Леонид Ярославский арх. 696
 Леонтий митр. 457, 527
 Леонтьев Константин 365, 367, 372–389, 391, 408, 496, 525–526, 584, 714, 719–720, 755
 Ле Пле 525
 Лепорский П. И. 600
 Леринский Викентий 487
 Лермонтов М. Ю. 299, 333, 705
 Леру Пьер 375
 Лесевич 372
 Лесков Н. С. 510, 702, 723, 735, 738
 Лессинг 184, 254
 Либерман 257
 Ливен К. К. кн. 215
 Ливерий о. 242
 Линдль 199, 202

- Линицкий П. 708, 711
 Линчевский М. 674
 Лисевич (Лисаневич?) Феодор 172, 691
 Листовский И. С. 704
 Лихуд Иоанникий 109
 Лихуды 107–112, 681
 Лобовиков И. И. 479, 733
 Ловягин Е. И. 444
 Логгин 86
 Лодий 184–185
 Локк 310, 325
 Ломоносов М. В. 150
 Лонгинов М. Н. 686
 Лопарев Хр. 662, 678
 Лопатин Л. М. 392, 419, 623, 720–721, 725
 Лопухин А. П. 698–699
 Лопухин И. В. 154, 159, 179, 183, 324, 686
 Лоренц 439
 Лосский Н. О. 747
 Лотце 307, 371, 564, 646
 Лохвицкий К. А. 690
 Лубяновский Ф. П. 690
 Лукарис Кирилл патриарх 37, 61, 68, 70–72, 673
 Лукиан 159
 Лукомский П. С. кн. 504
 Лукьянов С. М. 720
 Лукьяновский 710
 Лундберг Е. 742, 749
 Лупул Василий воевода 73
 Лушников А. 709
 Лысогорский Н. В. 685
 Львов А. Н. 698
 Львов-Рогачевский В. 742
 Льюис 367
 Любберт Сибранд 56
 Любимов 679, 716, 726
 Любович Н. 668
 Любомиров П. Т. 679
 Лютер 61, 106, 603
 Лясковский Вал. 709, 711
 Лятос Ян 54
 Ляцкий 707, 715
 Лящевский Варлаам 141
 Маврицкий 529
 Магницкий 214, 690
 Маевский Вл. А. 748
 Мазепа 79–81
 Майков Л. Н. 679
 Майков П. 692
 Маймонид 28
 Макарий Атиохийский патриарх 91
 Макарий Булгаков митр. 255, 267, 280, 282–287, 289, 330, 425, 443, 445, 464–465, 473, 484, 494, 526, 659, 666, 675, 696, 703–705, 733
 Макарий Глухарев арх. 242–246, 273, 445, 600
 Макарий Египетский 157, 165, 222, 247, 308
 Макарий Миротлюбив арх. 478–479
 Макарий Литовский преосв. 434, 457
 Макарий Петров митр. 150, 257
 Макарий Оптинский 255, 259, 392, 393, 562

- Макарушка О. 671
 Македонец 693
 Маккавейский Н. К. 730
 Маккиавели 27
 Маковский С. 691
 Максим Грек преп. 27, 29, 32, 38–40, 46–47, 50–51, 60, 666, 753
 Максим Исповедник 23, 336, 498, 573, 620
 Максимов Д. 743, 746
 Максимович Г. 498, 708
 Маликов А. К. 375, 716, 723, 737
 Малинин В. Н. 663
 Малицкий Н. В. 685
 Малов Алексей прот. 241
 Малышевский И. 671
 Мальбранш 689
 Мальвенда 79
 Мансветов И. Д. 477, 663–664, 676
 Маргеннеке 306
 Марк Антоний Господнечич, Сплетский архиепископ 56, 64,
 Марк Подвижник 498
 Маркион 271, 274
 Марков В. прот. 698
 Марков И. К. 696
 Марковский М. 674
 Маркс 576, 631
 Мармонтель 163
 Мартынов 724
 Массильон 218, 324, 700
 Мах 576
 Мацевич Арсений 140
 Мацевич Л. С. 674, 701
 Медведев П. 595, 744–745
 Медведев Сильвестр 107–108, 679–680
 Мейер книготорговец 194
 Мейер 305
 Меланхтон 126
 Мелер 348–349, 354–356, 712
 Мелетий Константинополь-
 ский патриарх 57
 Мелетий Леонтович арх. 227, 241
 Мелетий Пигас Александрий-
 ский патриарх 61, 671
 Мелетий С. 754
 Мелиоранский Б. М. 732, 756
 Мелиссино 162
 Менандр 28
 Менезий Павел 109
 Мердер 225, 252
 Мережковский Д. С. 8, 539, 577–
 582, 596–597, 599–600, 602–603,
 617, 629, 710, 735, 742, 744, 746
 Меркатор Герард 105
 Местр Ж. де 176, 178, 183, 315,
 327, 349, 362
 Местр Кс. де 516
 Метерлинк М. 578
 Мефодий Патарский 664
 Мефодий первоучитель
 словенский 18
 Мефодий Смирнов арх. 142,
 150, 200
 Мефодий Тверской 685
 Мефрет Иоанн 105
 Мечников 412
 Мещерская С. С. кн. 194, 197,
 315

- Мещерский В. кн. 434, 727, 737
 Мигатен Н. 690
 Милетич Л. 751
 Миллер Орест 32, 38, 647, 665, 708, 716
 Милль Джемс 366
 Милль Джон-Стюарт 366, 369
 Мильчевский Мартин 103
 Милюков П. Н. 659
 Минаев Н. 726
 Минский Н. М. 577, 601, 720
 Минь 503
 Миркович Гр. 680
 Миропольский С. 695
 Миротворцев В. В. 557
 Михаил Грибановский еп. 541, 738
 Михаил Десницкий митр. 195, 197–199, 202–203, 206, 213, 247
 Михаил Лузин арх. 449–450, 454, 730
 Михаил Семенов иеромонах 747
 Михайлов А. 375, 716
 Михайловский 368, 373
 Михаэлис 141
 Михневич И. 307
 Мицкевич 335
 Млодзяновский Фома 77, 79, 674
 Могила Петр 146, 266, 270, 285, 292, 671–672
 Модзалевский Б. 692, 716
 Моисей Антипов-Платонов архимандрит 202, 227, 241, 254
 Молешотт 370
 Молинос 157
 Монталамбер 349
 Мор Генри 105
 Морев И. 675
 Морис 654^
 Морозова М. К. 625
 Морошкин Ф. Л. 346
 Морошкин И. А. 683
 Морошкин М.:Я. 691
 Морошкин Я. А. 695
 Мосгейм 149, 192, 258, 468
 Мотовила 55
 Мотовилов 497, 734
 Мочульский К. В. 710, 724
 Муравьев А. Н. 261, 278, 421–
 Муратов М. В. 736
 Муратов П. 667, 678
 Мурет 159
 Муретов М. Д. 8–9, 280, 425, 446, 451, 535, 608, 704, 730, 749
 Мухин Н. Ф. 673
 Надеждин А. 693
 Надеждин К. Ф. 684
 Надеждин Н. И. 304, 306, 310–
 311, 706
 Надеждин Ф. 685
 Надлер В. К. 689
 Назарий Кириллов еп. 612
 Наливайко Демьян свящ. 54
 Наполеон 170–171, 173, 209, 377
 Наумов Д. 699
 Неандер 238, 348, 462, 468, 503
 Неверов 664

- Неводчиков Н. (Диктиадис) Никодим святогорец 503, 514
впосл. архиепископ Кишинев- Николай I 215, 224, 260, 275,
ский Неофит 690 702
Невоструев К. И. 448, 469, 665, Николай II 722
667 Николай Михайлович вел. кн.
Негалеvский Валентин 53 689
Некрасов А. И. 667, 753 Николай Немчин 27
Некрасов И. С. 663 Николаевский П. 665, 676
Некрасов К. Ф. 720 Николь аббат 178
Нектарий Нижегородский еп. Никольский А. 670, 681
454, 457–458, 461 Никольский Б. В. 737
Немеровская О. 742 Никольский В. К. 677
Неплюев Н. И. 519, 734 Никольский К. Т прот. 477
Неронов 83 Никольский М. 680
Несецкий Каз. 56 Никольский Н. К. 5, 17, 661–
Несмелов В. И. 565, 566–571, 662
741, Никольский П. 684
Нестор 145, 672 Никон патриарх 8, 47, 88–94,
Нечаев В. 675 96–97, 102–103, 106, 471, 532,
Нечаев С. Д. 259–261 675–676, 678
Нечаев П. 704 Никон Вологодский еп. 529
Никанор архимандрит 236, Нил Исакович арх. 425
286, 677, 699, 702–704, 749 Нил Сорский прел. 8, 35–38,
Никанор Каменский еп. 702 50, 159, 167, 498, 665
Никанор Херсонский 270–271, Нилус С. А. 734
285–288, 432 Нильский И. 529
Никитенко А. И. 706 Ницше 386, 575, 578–579, 581,
Никитин Д. Я. 530 615–616, 631, 645
Никитин И. С. 294, 706 Новалис 595, 629
Никитина Е. Ф. 744 Новгородцев П. И. 11, 575
Никитский 665 Новиков Н. И. 159, 162, 179,
Никифор арх. Феотокий 497 324, 516, 686
Никифоров В. 699 Новицкий О. М. 307–308
Никифоров Н. 721 Новоселов М. А. 519, 731
Никодим Казанцев еп. 264, Новосильцев 176
697, 702, 706 Нольде Б. Э. 714

- Нордгоф 392
 Нордерман Кондратий 111
 Норов А. С. 298
 Носов 304
 Ньюмен 641
 Оберлин 173
 Оболенский Мих. 51
 Овербек Г. 476
 Овсяннико-Куликовский Д. Н. 513, 519, 705, 710, 715, 735, 738
 Огарев Н. П. 312–313, 705
 Огнев А. И. 725
 Одоевский А. И. 313
 Одоевский В. Ф. кн. 158, 302, 666, 728
 311, 317, 326–327, 705, 707
 Окен 310–311, 313
 Олесницкий И. А. 447–449, 730
 Ольденбург С. Ф. 692
 Ориген 159, 354, 402–404, 468, 475, 573, 738
 Орлай 185
 Орлов А. 667
 Орлов А. С. 753
 Орлов В. 706
 Орлова А. А. гр. 207, 695
 Орсисий 498
 Осинин И. Т. 485, 689
 Осинский А. 672
 Оссорий 77
 Остен 105, 680
 Островский А. 684
 Островский А. Н. 389
 Островский Д. свящ. 678
 Острожский К. К. кн. 54–56, 61, 63, 670
 Острожский Януш кн. 55
 Остромиров А. 725
 Остроумов М. 747
 Отенский Зиновий 46, 668, 753
 Отроковский В. М. 673
 Павел апостол 62, 127, 222, 503, 545
 Павел I 179
 Павел V папа 71
 Павлов А. А. 214, 225, 695
 Павлов 306, 310, 312
 Павлов А. С. 478, 663–664, 678
 Павлова Каролина 369
 Павский Герасим о. 191, 201, 203, 214, 244, 249–253, 274, 277–278, 293, 443, 445, 495, 701
 Паисий Величковский старец 139, 163, 166–168, 495, 497–498, 503, 505, 508, 686, 734
 Паисий Константинопольский патриарх 88, 91, 676
 Паисий Лигарид 93, 104–106, 111, 679, 754
 Палеолог Софья 22, 26
 Пальмер В. 241, 252, 356, 499, 700, 711
 Пальмер Хр. 492
 Пальмов И. С. 711
 Панаев В. И. 690
 Панкратов А. С. 743
 Панов 664
 Папков А. А. 671, 725
 Парацельс 401, 624
 Парфений инок 389

- Парфений Сопковский еп. 258, 697
 Паскаль 242, 627
 Пахомий монах 30
 Пахомий Серб 663
 Пашков В. А. 510
 Певницкий В. 493, 679, 704–705, 711, 726
 Пезаровиус Помиан 185
 Пекарский П. 683
 Пеллико С. 335
 Пен 157
 Первухин С. А. 729, 735
 Перетц В. Н. 662, 664, 666, 671, 674, 678–679
 Перроне 712
 Перцев П. П. 742
 Петавий 479
 Петерсон Н. П. 724
 Петр I 8, 90, 99, 113–114, 116–117, 120–122, 128–129, 133, 135, 137–138, 175–177, 357, 632, 660, 681–683
 Петр апостол 127
 Петрарка 403
 Петрашевский М. В. 718
 Петров А. 158
 Петров Н. И. 672, 682–685, 710, 730
 Петрович Макарий 150, 257
 Петровский А. В. свящ. 679
 Петровский С. В. свящ. 702
 Петроградский священник (псевдоним) 744
 Печерин В. С. 705
 Пи-й М. 669
 Пиксанов Н. К. 688
 Пинеда Иоанн 105
 Пинес Д. М. 694
 Пирлинг 724
 Пирогов 450
 Пирожков 660, 677
 Писарев Д. И. 8, 364, 365–372, 714
 Писаревский Г. Г. 687
 Писемский 369, 389
 Пискатор 102, 679
 Платон 21, 40, 57, 70, 141, 308, 311, 404, 647, 675
 Платон Костромской арх. 492, 728, 728, 732
 Платон Левшин митр. 141, 144, 146–151, 162, 185, 189–190, 216, 218, 257, 393–304, 527, 563, 588, 685, 698–699
 Платонов С. Ф. 666, 668, 675, 678
 Плетнев Р. 717
 Плисс В. прот. 669
 Плотин 308, 403, 647
 Плутарх 159–160
 Победоносцев К. П. 8, 282, 520–526, 528–530, 532, 534–537, 605–606, 718, 722, 737, 746, 756
 Погодин А. Л. 723
 Погодин М. И. 726
 Погодин М. П. 186, 306, 310, 312, 421, 469, 683, 707, 726–727, 729
 Подвысоцкий П. 672
 Поздеев 184
 Покровский 683

- Покровский А. 666
 Покровский И. 688, 704
 Покровский М. Н. 709, 722, 756
 Покровский Н. В. 478
 Покровский П. Е. прот. 528
 Поланский Аманд 125
 Полев Нил 13
 Полевой Ксен. 346, 707
 Полевой Н. А. 312, 327, 469, 707
 Полетаев Н. 694
 Поликарп Гайтанников архимандрит 201, 241, 257–258
 Поликарпов Феодор 104
 Поликарпов-Орлов Ф. И. 681
 Полонский Я. П. 589
 Полоцкий Симеон 92, 103–105, 107–108, 110–112, 679–680
 Полянский В. 715
 Помяловский 294
 Пономарев А. И. 661–662
 Пономарев П. 142, 733
 Пономарев С. 696, 704
 Понтан Я. 123
 Поп 187
 Попов А. Н. 358–359, 703
 Попов А. С. 663–664
 Попов В. М. 196, 202
 Попов Е. свящ. 428
 Попов И. В. 740
 Попов К. Д. 695
 Попов М. С. 675
 Попов Н. А. 684
 Попов Н. И. 665
 Попов Н. П. 669
 Попов Нил 683
 Попов П. 720
 Попов С. К. 729
 Попов Т. Д. свящ. 687
 Поповицкий А. И. 432, 529
 Поповка Герасим архидиакон 30
 Поповский Иннокентий 140
 Пордеч 157, 326
 Порфирий Nikeйский (патр. экзарх) 73
 Порфирий Успенский еп. 445, 477–478, 502, 729. 732–733
 Порфирьев И. Я. 659, 662, 699
 Посошков И. С. 130–131, 683
 Поссевин 46
 Поцей Ипатий 61
 Правдин А. С. 665
 Преворстская ясновидящая 219, 254
 Преображенский А. В. 679
 Преображенский В. П. 575, 725
 Преображенский Ив. 737
 Преображенский П. А. о. 428–429, 727
 Пресняков А. 667, 689
 Прилежаев Е. М. 681, 683, 693
 Прилуцкий В. 673
 Приселков М. Д. 16, 661, 732
 Прозоровский А. 680
 Прокопович Феофан 113, 116, 122, 129, 168, 227, 229, 257, 279, 302, 357, 682–683
 Протопопов С. В. свящ. 723
 Пругавин А. 716, 735
 Прудон 364, 369, 516, 736

- Павел Прусский архимандрит 534
 Ренан 8, 449–450, 535
 Ретиф 418
 Птицкий Дамаскин 88
 Ржига В. Ф. 667, 753
 Пуарет (или Поарет) 157
 Рибейра 129
 Пузина А. кн. 69
 Риккерт 575, 615, 619
 Пуффендорф 119
 Ричль А. 371, 645
 Пушкин А. С. 117, 310, 682
 Роговский Палладий 109, 112, 680
 Пфеннигер 179
 Родников В. 576, 680
 Пыпин А. Н. 659–660, 686, 688, 690, 707
 Родосский А. 693, 701–702
 Пяст Вл. 744
 Родышевский Маркелл 127
 Равиньян 335
 Рождественский А. 703
 Радзивил 48
 Рождественский Арс. свящ. 735
 Радищев 516
 Рождественский Т. С. 677
 Радлов Э. Л. 706, 718, 722
 Рождественский Ф. 685
 Раевский Н. Ф. прот. 700
 Розавен аббат 178
 Разумовские 692
 Розанов В. В. 96, 170, 323, 332, 383–385, 403, 524, 535, 583–586, 589, 597, 599, 601, 677, 708, 711, 717, 719, 725, 728, 737, 742–743, 745–746
 Разумовский А. К. 178, 184
 Розанов Н. П. 685
 Разумовский К. Г. гетман 684
 Розенкамф Г. А. барон 184, 692
 Раич 312
 Розенмюллер 246, 250, 306
 Райнов Т. 725
 Рокита 46, 666, 753
 Рамбахий 257
 Романдолюллий 100
 Расин 187
 Романовы 82, 678
 Распутин 632
 Романов Н. 710
 Рафаил Корсак митр. (униат.) 106
 Росмини А. 620
 Рачинский А. Р. 523
 Ростиславов Дм. Ив. 236, 246, 255, 268, 294, 306, 430, 437, 453, 693, 702, 704, 727
 Рачинский Г. А. 720
 Ротар И. 679
 Рачинский С. А. 712
 Роте Р. 492
 Рачки Ф. 723
 Ртищев Ф. М. 87, 103
 Редкин 388
 Рубинштейн Н. 709
 Редсток Г. В. лорд 510, 735, 738
 Резанов В. 688
 Рейд 325
 Рейнгад 701
 Рейхель 154

- Румянцев 146
 Рунич Д. И. 251, 690–691
 Руновский Н. 726
 Руссо 157, 187, 224, 364, 516, 524, 736
 Рутский митр, (униат.) 54, 67
 Сабанеев Л. 748
 Сабашниковы 715
 Сабинин С. К. 253, 701
 Саблин 719, 742
 Савонарола 39
 Савва Крутицкий еп. 35, 86
 Савва арх. 527, 697, 702, 737
 Савва В. 663
 Савваитов П. И. 445
 Савельев П. 706
 Савич А. 670
 Савлучинский П. 683
 Саводник В. 686, 720
 Сагайдачный гетман 63
 Сагарда Н. 670, 733
 Садковский С. свящ. 665
 Сакович Кассиан 65, 71
 Сакулин П. Н. 313, 707, 716, 720, 736
 Салтыков (Щедрин) 538, 736
 Саль Франсуа де 172, 247
 Сальмерон 105
 Самарин Ю. 10, 94, 120, 318, 322, 346–347, 349–350, 352, 357–359, 361, 388, 429, 675, 683, 695, 712–714
 Самосатский Павел 55
 Самуил Евреин 31
 Самуил Миславский митр. 78, 124, 146, 685
 Санин Иосиф 665
 Сапожников Д. 678
 Сарториус 349, 712
 Сатановский Арсений 88, 105
 Сафонович Феодор 107
 Сахаров И. В. 664
 Сачавец-Федорович Е. П. 679
 Сведенборг (или Шведенборг) 183, 304, 401, 650
 Свенцицкий Вал. 624, 752
 Сverbеев 210
 Светлов П. свящ. 706, 736
 Светлов П. Я. 554–555, 741
 Свечина 335
 Святополк-Мирский Д. 678
 Севир Гавриил 65
 Седельников А. Д. 662, 663–664, 753
 Селиверст папа 28
 Селлий Никодим 132, 149
 Семевский В. И. 691, 718
 Семенников В. П. 686
 Сенека 513
 Сен-Мартен 157, 172, 178–179, 183, 326, 689, 691
 Сен-Пьер 324
 Сен-Симон 319, 418, 654
 Серапион арх. 32
 Серапион Машкин арх. 627
 Серафим Глаголевский митр.
 Серафим Саровский преп. 496, 524, 734
 Серафим Чичагов арх. 734
 Сербинович 267, 278, 697, 702
 Сервицкий 664

- Сергиевский Н. о. 427–428
 Сергей Валаамский св. 666
 Сергей Васильевский арх. 701, 703, 740
 Сергей Владимирский арх. 471
 Сергей Ляпидевский митр. 526–527
 Сергей Радонежский преп. 23
 Сергей Спасский арх. 478
 Сергей Страгородский митр. 534, 556–557, 597, 600, 604
 Серебренников В. 684
 Серединский Тарасий прот. 273
 Серов 366
 Сестренцевич митр. 193
 Сигизмунд Август 55
 Сигизмунд III 49, 69
 Сидонский Ф. прот. 307
 Сидоров А. А. 667, 686
 Сильвестр 41, 43–44
 Сильвестр Малеванский еп. 482, 484
 Симеон Крылов-Платонов арх. 214, 697
 Симеон Новый Богослов 18, 23, 482, 496–498, 593
 Симеон Солунский 548
 Симон Тодорский арх. 141, 143–144
 Сиповский В. 686
 Сириг Мелетий (патр. экзарх) 73–74, 91
 Сиркур 315
 Сичевская К. 672
 Скабалланович Н. 670, 704, 733
 Скабичевский А. М. 714
 Скалдин А. Д. 744
 Скалигер Ю. 123
 Скарга Петр 55–57, 62, 77–78, 669–670, 675
 Скафтымов А. 718
 Скворцов Г. А. 681
 Скворцов Д. 676
 Скворцов И. М. прот. 256, 304, 308, 443, 702 706
 Скибинский Григорий 681
 Сковорода Г. С. 159–161, 231, 686–687, 748, 754
 Скорина Фр. 52–53, 670
 Скот 105
 Скроботов Н. А. 727
 Скрыбин А. Н. 617–618, 748
 Скуполи Л. 157
 Славинецкий Епифаний 86, 88, 103, 107, 679
 Славутинский 715
 Слободской И. прот. 601
 Словцов П. А. 183
 Слонимский А. 744
 Смарагд арх. 246
 Сменцовский М. 681
 Смирнов А. 680, 696
 Смирнов А. П. 698–699
 Смирнов Е. К. свящ. 711
 Смирнов К. А. 741
 Смирнов Н. прот. 704
 Смирнов П. С. 677–678, 735
 Смирнов С. И. 732
 Смирнов С. К. 146, 680–681, 684, 692, 700, 729–731
 Смирнов Ф. 711

- Смирнова (Россет) 336–336, 342
 Смирнов-Платонов Г. П. о. 427, 727, 732
 Смит 325
 Смолич И. 755
 Смотрицкий Герасим 53, 62
 Смотрицкий Мелетий 56, 68, 70, 72, 77, 88, 672–673, 754
 Снегирев 731
 Снегирев В. А. 740, 753
 Снегирев И. М. 685
 Соболевский А. И. 661, 663–664, 680
 Соколов В. А. 737
 Соколов И. И. 681
 Соколов Л. А. 734
 Соколов М. 680
 Соколов М. И. прот. 530
 Соколов Н. К. 728, 731
 Соколов П. 663
 Соколов Семен свящ. 248
 Сократ 99, 403
 Солари Пьетро 27
 Солиман 27
 Соллертинский С. А. о. 549–550, 601, 739
 Соловьев В. С. 8, 14, 25, 309, 341, 346, 348, 349, 353, 367–368, 370, 378, 381–382, 384, 386, 391–418, 414, 416–417, 419–420, 429, 485–492, 496, 522, 529, 530–531, 539, 548, 560, 575, 579, 587–596, 598–599, 618–619, 622–625, 630, 650, 707, 709, 711–714, 716–724, 732–733, 738–739, 743–745, 747
 Соловьев Е. 715
 Соловьев М. С. 592
 Соловьев С. М. 83, 112, 236–237, 465, 659, 675, 697, 699, 709, 731, 743–744
 Сологуб Ф. 578
 Сольский С. 695
 Солярский П. Ф. прот. 492
 Сото П. 74
 Спасский А. А. 732
 Спенсер Герб. 525
 Сперанский И. 684
 Сперанский М. М. 172, 174–175, 182–185, 187–190, 211, 231, 261, 267, 303, 365, 690, 692
 Сперанский М. Н. 639, 661, 663, 731
 Спиноза 50, 126, 157, 248, 312
 Спиридонов В. 719
 Сребрянский Н. 662
 Станевич Евстафий 197–198, 694
 Станкевич 309–310, 312, 707
 Стаплетон 669
 Старокадомский 674
 Стасов В. В. 363, 714
 Стеклов Ю. М. 715
 Стеллецкий Н. свящ. 685, 690
 Стендаль 516
 Степняк-Кравчинский 376, 715
 Степун Ф. А. 616, 707, 748, 750, 755
 Стерн 516
 Стефан арх. 701
 Стефан Архангельский арх. 610
 Стефан Вонифатьевич прот. 87

- Стефанович Д. свящ. 668
 Стоффреген 185
 Стоюнин В. 695
 Стоянов Т. 733
 Страхов Н. Н. 363, 419, 496,
 586, 714, 719–720, 722, 725
 Стремоухов Д. Н. 724
 Стрешнев 106
 Строганов Г. Д. 103
 Струве П. Б. 576–577, 749
 Стуарт Дугалд 325
 Студиньски 671
 Стурдза А. С. 186–197, 219–
 220, 309, 342, 690, 707
 Суарец 126
 Субботин Н. И. 530, 534, 676–
 676
 Суворов Н. С. 478
 Суетов Ф. 746
 Сулоцкий А. прот. 701
 Сумцов Н. Ф. 674, 687
 Суразкий Василий свящ. 54
 Сурий Л. 78
 Суровцев А. Г. 686
 Суханов Арсений 88, 92, 96, 676
 Сухомлинов М. И. 662, 685,
 696
 Сушков Н. В. 249, 688, 696, 699
 Схария жидовин 28–29
 Тавернье Е. 397, 587, 743
 Тарабрин Н. М. 678
 Тарасий иер. 675
 Тарасов Б. 686
 Тареев М. М. 557–560, 562–
 564, 647–48, 699, 729, 7333, 736,
 740–741, 743, 752
 Татаринова Е. Ф. 296, 199, 204,
 241–242, 691
 Татарский И. 679
 Татищев В. Н. 683
 Таулер 164, 172
 Тацит 304
 Тверитинов 129
 Теплов 145
 Тереза Испанская 172, 242, 403
 Терлецкий 735
 Тернавцев В. А. 597–599
 Тернер Ф. Г. 510, 529, 735
 Терновский Ф. А. 474, 660,
 674–675, 683, 690, 702
 Тертуллиан 354
 Тиллемон 142
 Тимковский И. А. 686
 Тимофеев Иван дьяк 46, 107
 Тирш А. 525
 Титлинов Б. В. 682–683, 685,
 688, 693, 699, 703, 730, 747
 Титов А. А. 674
 Титов В. П. дьяк 675
 Титов Ф. И. 671–672, 675, 693,
 703, 730, 737
 Тихомиров Лев 599, 747
 Тихомиров Ф. А. 682
 Тихон Задонский святитель
 163–167, 257, 330, 336, 382–383,
 496, 687
 Тихонравов Н. С. 661, 664, 667,
 681, 682–683, 688, 693, 709, 731
 Толстая А. А. гр. 510, 735
 Толстой А. П. гр. 443, 729
 Толстой Дм. А. 424, 433–435,
 453, 727

- Толстой Л. Н. гр. 364, 366–367, 375, 408–409, 419–420, 496, 50–511, 519, 522, 524, 536, 575, 578, 599, 623, 631, 716–717, 722, 724–725, 727, 735–736, 738
- Толстой М. В. гр. 305, 696, 706
- Толстой Н. А. 743
- Толстой Ю. 691
- Толычова 709
- Томаницкий Петр о. 440, 729
- Трескин 372
- Троицкий И. Г. 701
- Троицкий И. Е. 475, 700, 732
- Троицкий М. М. 307, 768
- Троицкий Н. И. 698, 731
- Троицкий С. В. 751
- Трубецкие 419
- Трубецкой 159
- Трубецкой Евг. Н. кн. 624, 627, 721, 725, 727, 749
- Трубецкой К. 743
- Трубецкой Н. С. кн. 135, 683
- Трубецкой С. Н. кн. 356, 428, 532, 564, 620, 638, 641, 712–713, 727, 738
- Трутовский В. К. 678
- Туберовский А. 741
- Тузов 734
- Тукалевский В. 686
- Тупицкий Н. Л. 730
- Тургенев А. И. 184, 315
- Тургенев И. 179
- Тургенев Ив. П. 159, 398, 686, 705
- Тургенев Ник. И. 182, 688
- Тургеневы 688
- Тютчев Ф. И. 366, 407, 538, 688
- Тяпинский Василий 53
- Уберский А. И. 733
- Уваров А. С. 662
- Уваров С. С. 184, 262
- Уваров С. свящ. 529
- Ундольский В. М. 469, 676, 679
- Урусов С. Н. кн. 450–451
- Успенский А. И. 678
- Успенский В. В. 746
- Устрялов 669, 709
- Ушаков Симон 87, 102
- Фабер Иоанн 105
- Фабриций 77
- Фаворов Н. прот. 728
- Фалласий авва 498
- Фаресов А. И. 716, 738
- Федоров Иван 54
- Федоров Н. Ф. 367, 391, 408–419, 590, 724–725
- Федотов Г. П. 18, 374–375, 577, 661–62, 665, 715
- Фейербах 286, 314, 369–370, 372–373, 375, 565, 615
- Фенелон 155, 179, 206, 218–219, 247, 254, 324, 467, 517, 689, 700
- Феодор диакон 96
- Феодор еп. 749
- Феодор Алексеевич царь 103, 111
- Феодор Бухарев архимандрит 228, 249, 389, 436, 438–442, 698, 728–729
- Феодор Иоан. царь 40, 47
- Феодор Студит 242, 498

- Феодорит Кирский св. 52, 468, 239, 242–244, 246–249, 252–253, 503 260–261, 263, 265–267, 269, 272–
 Феодорит Кольский 43 273, 275–276, 278, 280, 283, 285–
 Феодосий Печерский преп. 17 287, 288–289, 291–293, 303, 422–
 Феодосий Серрский митр. 23 425, 428, 430, 439–446, 451–452,
 Феоктистов Е. М. 690 462, 471, 479, 497, 533, 657, 685,
 Феофан Авсенеv архимандрит 690, 695–701, 712, 726, 729–730
 307–308, 506, 706 Филарет Филаретов еп. 448,
 Феофан Говоров еп. 446–447, 454, 492, 532, 729
 494, 500–507, 523, 563, 681, 729, Филипп инок 23
 734 Филиппи 468
 Феофан Грек 23 Филиппов Иван 99, 678
 Феофан Иерусалимский Филиппов Тертий 389, 452,
 патриарх 59. 69, 86 498, 528, 720, 729
 Феофил архимандрит 182 Филон 159–160, 271, 402–404, 647
 Феофилакт Лопатинский арх. 127, 129, 132, 683 Филофей митр. 434
 Феофилакт Русанов арх. 187, 189, 226, 258, 693–694 Филофей старец 24–25, 60, 663
 Фергусон 325 Филофей Константинопольский
 Фесслер 183–185, 191–192, 200, патриарх 22
 209, 238, 692 Фиораванти Аристотель 27, 753
 Фет 366, 388, 398, 623, 714 Фирсов Н. Н. 737
 Филалет Христофор 56, 670 Фихте 184, 311–312, 615
 Филарет старец 325, 330 Флери 503
 Филарет Гумилевский арх. 249, 257–259, 270–271, 278–280, 285, 290, 463–465, 467, 471, 479, 353–354, 361, 624–631, 711–712, 659, 666, 698, 702–704, 731 729, 748
 Филарет Киевский (Амфитеатров) митр. 8, 212, 245, 255, 265, 272, 275, 278, 285, 294, 701, 703 Флорентийский герцог 109
 Филарет Моск. (Дроздов) митр. 8, 121, 136, 152, 171, 176, 181–182, 197, 199, 201–203, 205. Флоровский А. В. 752
 207, 211, 213–214, 216–231, 233– 173, 181, 199, 204–209, 213–214,

- 219–220, 224–225, 259, 270, 562.
 690, 695
 Фотин 55
 Фохт 3701
 Франк С. Л. 368, 370, 575, 715
 Франке А. Г. 577
 Франко Ив. 671
 Франциск Ассизский св. 410,
 581
 Фрей В. 484, 736
 Фридрих Великий 172
 Фриче В. М. 716
 Фроленко М. 716
 Фудель И. прот. 719
 Фукидид 60
 Фурье 378, 382, 393, 418, 420,
 650
 Харлампович К. 679, 684, 688,
 700
 Хвольсон Д. А. 445, 447
 Херасков 159, 182
 Хилков Дм. А. кн. 519
 Хитрово Б. М. боярин 102, 678
 Ходзицкий А. свящ. 707
 Ходкевич гетман 66
 Хомяков А. С. 237, 281, 285,
 321–323, 344–361, 389, 429, 482,
 487, 490, 533, 646, 703, 708, 710–
 712, 714, 732, 738, 750
 Хорошунов С. Ф. 704
 Хризомандер 157
 Хрущов К. 665
 Цамвлак Григорий 663
 Царевский А. 683
 Цветаев И. В. 668, 681
 Цветков П. 732
 Цвинглий 61
 Цицерон 51, 70, 159
 Чаадаев 13, 315–317, 327, 708,
 754–755
 Чайковский П. И. 366
 Чарнуцкий Христофор 140
 Червяковский Пл. 682
 Чернов Иероним 142
 Чернов С. 666, 753
 Чернышевский 369, 373, 380,
 707, 715, 722
 Чернявский Н. 702
 Чертков В. 735–736
 Черткова А. 735
 Четвериков С. 687, 733, 738
 Чехович М. 53
 Чешихин-Ветринский В. Е. 715
 Чиж В. Ф. 695
 Чижевский Д. И. 687, 706, 708,
 754
 Чистович И. А. 177, 671, 675,
 681–682, 685, 692–694, 700–703,
 729–730, 736
 Чичерин Б. Н. 419, 711
 Чудовский В. К. 103, 679, 748
 Чуковский К. 744–745
 Чулков Георгий 593, 718, 744,
 746
 Шад 306
 Шайтан М. Э. 661
 Шамбинаго С. 710
 Шарапов С. Ф. 586, 682
 Шаров П. 676
 Шатобриан 349
 Шахматов А. А. 661
 Шаховской Д. 754

- Шаховской Н. кн. 703, 711, 731
 Шварц 157–159, 179
 Шевырев С. П. 312, 333, 497, 659, 706
 Шекспир 536
 Шелгунов Н. П. 363, 714
 Шеллинг 254, 301, 304–306, 310–313, 315, 319, 324–328, 348, 355, 364, 388–390, 398–399, 401, 542, 623, 625, 646, 706
 Шенрок В. Н. 709
 Шерер 682
 Шестов Л. 742
 Шефтсбери 187
 Шиллер 305, 288
 Ширинские-Шихматовы 694
 Ширинский-Шихматов Пл. А. кн. 307
 Ширинский-Шихматов С. А. кн. 214. 297, 695
 Шишков А. С. 197, 204, 209–215, 225, 259, 695
 Шкерович Н. П. 754
 Шкловский В. 742
 Шлегель 314
 Шлейермахер 325, 355
 Шлецер Б. Ф. 748
 Шляпкин И. 668, 675, 680, 738
 Шмидт А. Н. 593. 743
 Шмурло Е.Ф. 672, 680–681, 693, 754
 Шопенгауер 369, 398, 401, 540, 544, 575–576, 616, 623
 Шостьин А. 733
 Шпаков А. Я. 663, 667
 Шпангейм 247
 Шпет Г. Г. 18, 300, 661, 687, 705
 Штаден 186
 Штапф 492
 Штауденмайер 355, 468
 Штейн Лоренц фон 312
 Штейнгель барон 211
 Штраус 270, 286, 449
 Штроссмайер 407, 723–724
 Шуберт 140, 254, 258, 308, 506
 Щапов А. П. 470, 660, 677, 732
 Щеглов Б. 710
 Щеглов С. А. 666, 679
 Щеголев Н. 685
 Щеголев П. Е. 718, 722
 Щепкин В. Н. 666–667
 Щерба Л. В. 678
 Щербатов 684
 Щербина А. Д. 664
 Эвальд 179
 Эдлинг Р. С. гр. 690
 Эйгес И. 688
 Эйнгорн В. 676–678
 Эйхенбаум Б. М. 515–516, 736
 Эккартсгаузен 172, 179, 196. 200, 205, 219, 249, 254, 313, 689, 691
 Эккегардт 615
 Экштейн барон 315
 Эллизен Е. Е. 185
 Эллис 742
 Эмерсон 525
 Эмпейтаз 173
 Эпиктет 513
 Эрн В. Ф. 161, 620, 622, 624, 687, 748–749, 750
 Эртель А. И. 736

- Ювеналий Медведский архи-
мандрит 151
Ювеналий Половцов арх. 498
Юнг-Штиллинг 172, 179, 183,
196, 200, 205–206, 219, 254, 315,
509–510, 689, 691
Юнгеров П. А. 447
Юркевич П. Д. 307–308, 707, 715
Юркевич 369, 429
Юшкевич Амвросий 129–130
Яблонский В. свящ. 663
Яворский Стефан (Станислав)
митр. 76, 79, 112, 121, 129–132,
337, 357, 674, 681–682
Яворский Ю. А. 667
Ягич 19
Ягодкин Д. 679
Якимов И. С. 447, 728
Якоби 304, 307
Яковенко Б. В. 705, 745–746
Якушкин 752
Якшич Д. о. 735
Ямвлих 630
Янжул И. И. 392, 719
Янышев И. Л. прот. 481, 485,
493–495, 528–529, 541, 733, 737,
741
Яремич С. 748
Ярослав Мудрый 20
Ястребов М. Ф. 701, 704
Ястребцов И. И. 208
Яхонтов И. 681
Яцимирский А. И. 661, 663,
687, 734
Ackermann J. 736
Ageorges J. 743
Arseniew N. 754
Berga A. 669
Bidlo J. 668
Bihlmeyer K. 713
Birkbeck J. 711
Brückner A. 668
Buddeus Fr. 754
Chodynicky K. 668
Coyan G. 713
Demoulins 349, 712
Dobbie-Bateman A. F. 756
Dorpat 692
Ehrenberg Hans 752
Eschweiler K. 713
Fedotov G. 742
Florovskij Ant. 680
Frappaz 691
Geiselmann J. 713
Goetze A. 690
Goyau G. 691
Grabowsky Th. 668
Grandmaison J. L. 713
Grivec F. 718, 723
Gwatkin H. M. 756
Guardini R. 717
Hertbigny Mischel de 723
Henderson E. 694
Hofmann G. 673
Hurwicz Elias 756
Ivanca E. V. 723
Jablonowski A. 674
Jagič V. 680
Jindrich K. 723
Jugie M. 674, 691, 752
Klostermann R. 753
Koch H. 683

- | | |
|-------------------------|------------------------------|
| Kot St. 668 | Pinkerton Rob. 694 |
| Krasinsky Valer. 668 | Pouzet G. 713 |
| Legrand E. 672–673, 680 | Prohaska 718 |
| Lewicki K. 670 | Quénet Ch. 708 |
| Lieb Fritz 744 | Reatz A. 701 |
| Liewehr F. 669 | Rokyta Jan 753 |
| Likowski Ed. 671 | Salomon P. 680 |
| Limmer Karl 692 | Sapinsky St. 669 |
| Loofs 673 | Sayn Wittgenstein pr. de 724 |
| Lortz J. 668 | Schaeder H. 663 |
| Lukaszewicz J. 668 | Schloezer 710 |
| Malvy A. 673 | Slipyi T. 675 |
| Marsh H. 696 | Smurlo E. 680 |
| Masaryk Th. G. 706 | Stanley A. P. 698 |
| Mathieson W. L. 696 | Steinmann Fr. 756 |
| Merczyng H. 668 | Strojev V. 753 |
| Michalcesco 673 | Stupperich R. 754 |
| Mirčuk J. 685 | Sygansky J. 669 |
| Moehler J. A. 713 | Szylkarski Wl. 724 |
| Newmann L. 701 | Tavernier Eug. 743 |
| Novikoff Olga 737 | Tretjak J. 670 |
| Oljančyn D. 754 | Tyszkewicz S. 749 |
| Owen Rev. J. 694 | Urban Jan 723 |
| Palmer W. 700 | Vermeil J. 713 |
| Panaitescu P. 672 | Viller M. 673 |
| Pargoire J. 673 | Volker K. 668 |
| Paterson J. 694 | Werner K. 713 |
| Pawlowski Ks. A. 755 | Wolf Ch. 685 |
| Pelesz J. 671 | Wotschke Th. 754 |
| Picot E. 672 | Zaleski St. 669 |
| Pierling 680 | Zernow N. 676 |

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	10
I. КРИЗИС РУССКОГО ВИЗАНТИНИЗМА	12
II. ВСТРЕЧА С ЗАПАДОМ	48
III. ПРОТИВОРЕЧИЯ XVII ВЕКА	82
IV. ПЕТЕРБУРГСКИЙ ПЕРЕВОРОТ	113
V. БОРЬБА ЗА БОГОСЛОВИЕ	169
VI. ФИЛОСОФСКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ	299
VII. ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА	421
VIII. НАКАНУНЕ	574
IX. РАЗРЫВЫ И СВЯЗИ	633
ПРИМЕЧАНИЯ И ССЫЛКИ	659
КОММЕНТАРИИ	757
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	811

Автономная некоммерческая организация Институт русской цивилизации создана в октябре 2003 г. для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Предшественником Института был Научно-исследовательский и издательский центр «Энциклопедия русской цивилизации» (1997—2003).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований, конференций, семинаров и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 20-томной «Энциклопедии русского народа», а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма.

Редактор Д. В. Орлов
Корректор А. Г. Мартынова
Компьютерная верстка Д. Е. Поляков
Институт русской цивилизации Тел.: 8-499-242-50-80.

Подписано в печать 21.05.2009 г. Формат 84 x 108 ¹/₃₂.
Гарнитура «Times». Объем 41,2 изд. л.
Печать офсетная. Заказ №
Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВЫПУСКАЕТ БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ РУССКОГО НАРОДА

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Русская цивилизация (*вышел*)

Русское Православие (*выйдет в 2009 г.*)

Русское государство (*вышел*)

Русский патриотизм (*вышел*)

Русское мировоззрение (*вышел*)

Русский образ жизни (*вышел*)

Русская география

Русское хозяйство (*вышел*)

Международные отношения

Национальные отношения

Русская литература (*вышел*)

Русское искусство

Русский театр

Русская музыка

Русская наука

Русская школа

Русское воинство

Памятники Отечества

Русские за рубежом

Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организаций. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: info@rusinst.ru

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: www.rusinst.ru.

ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.

Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.

Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.

Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.

Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.

Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.

Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.

Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.

Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.

Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.

Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.

Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.

Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.

Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.

СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»

Ильин И. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.

Нилус С. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.

Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.

Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.

Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.

Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.

Платонов. О. Загадка сионских протоколов, 800 с.

Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.

Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.

Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.

СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Лебедев С. Слово и дело национальной России, 576 с.

Платонов О. Экономика русской цивилизации, 800 с.
Антонов М. Экономическое учение славянофилов, 416 с.
Каплин А. Д. Мировоззрение славянофилов, 400 с.
Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.
Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.
Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.
Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.
Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.
Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.

СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»

Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т.1 - 804 с.; т.2 - 1040 с.
Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.
Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т.1 - 720 с. т.2 - 736 с.
Платонов О. Пролог царевубийства, 496 с.
Платонов О. История царевубийства, 768 с.
Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.
Башилов Б. История русского масонства, 640 с.
Шевцов И. В борьбе с дьяволом , 656 с.
Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.
Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Заговор царевубийц, 528 с.
Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

Книги Института русской цивилизации можно приобрести в Москве: в книжной лавке «Русского вестника» (Покровский бул. 18/15, тел. 8(495)-916-29-41), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова 14, тел. 8(499)-186-93-78) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, www.politkniga.ru)