

Священник Павел Хондзинский

Святитель Филарет Московский:
богословский синтез эпохи

ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ



Москва

Издательство ПСТГУ

2010

УДК 27-1
ББК 86.372
Х77

Рецензент

д-р ист. наук *А. И. Яковлев*

Научный редактор

магистр богословия, канд. ист. наук *Н. Ю. Сухова*

Хондзинский П., свящ.

Х77 Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-богословское исследование / П. Хондзинский, свящ. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. — 304 с.

ISBN 978-5-7429-0560-8

Монография посвящена изучению генезиса богословских воззрений и реконструкции учения о Церкви святителя Филарета Московского. На основе анализа широкого круга источников XVIII — начала XIX в. показывается, как в концепции святителя Филарета нашли свое разрешение проблемы, вставшие перед русским богословием в связи с церковно-государственными реформами и новыми богословскими движениями XVIII в.

УДК 27-1
ББК 86.372

ISBN 978-5-7429-0560-8

© Хондзинский П. В., 2010
© Оформление. Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2010

Оглавление

Введение	4
ГЛАВА ПЕРВАЯ. КОНТЕКСТ	14
Историческая преамбула	14
«Реформа» богословия — преосвященный Феодан Прокопович («Theologia Christiana» и другие сочинения)	20
Авторы школы	46
Святитель Георгий Конисский	46
Святитель Тихон Задонский	52
Архиепископ Анастасий (Братановский)	62
Митрополит Платон (Левшин).....	68
«Мирское» богословие	80
И. В. Лопухин	80
Гр. Сковорода	90
А. Ф. Лабзин	94
Западные мистико-аскетические учения. Фенелон	107
Богословские итоги XVIII в.	111
ГЛАВА ВТОРАЯ. МЕТОД	121
Формирование стиля	122
Характерные черты личности и среда	122
Первые опыты	131
От филологии к богословию	146
Святитель в Петербурге.....	146
Работа с западными источниками.....	150
Академическая экзегеза	165
Отношение к платонизму	187
Преодоление школы	197
Учение о слове	197
Определение метода	222
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. СИНТЕЗ	226
Формирование экклесиологической концепции	226
Исходная позиция	226
Исторические основания.....	231
Догматические основания	237
Библейская экклесиология свт. Филарета	245
Церковь и храм	245
Священное царство	256
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. ВПЕРЕД — К СВЯТИТЕЛЮ ФИЛАРЕТУ	273
Учение свт. Филарета и Предание вселенской Церкви	273
Итоги	289
Список библиографических сокращений	294
Список источников и литературы	296

Введение

В истории русской духовной мысли святителю Филарету принадлежит место, которое в истории русской словесности принято отводить Пушкину. Как Пушкин обращал в поэзию все, к чему бы ни прикасался, так под пером святителя все становилось богословием. При этом его мысль была свойственна одна загадочная, на первый взгляд, черта: хотя эта мысль всегда органична, самостоятельна, точно выражена и не сводима ни к чьей чужой, она (при малом количестве прямых цитат) несет в себе множество аллюзий на сочинения самых разных церковных и не церковных авторов. Примирить одно с другим возможно, только усвоив святителю дар синтезировать исходный материал на ином, высшем уровне¹.

Чтобы быть принятым или отвергнутым, это интуитивное ощущение нуждается в исследовании *источников*, с которыми работал святитель², того, *как* он работал с ними, и *чего* в результате достиг.

Как известно, формирование богословского гения святителя Филарета пришлось на первую четверть XIX столетия. Сегодня оценка этого времени двойственна: если в отношении русской культуры она однозначно положительна, то в разговорах о богословских достижениях эпохи слышатся снисходительные нотки³. Значит ли это, что так странно раздвоился национальный гений и, завоевав всемирную славу духовностью своей культуры, оказался немощным в области собственно духовной? Что никто не изложил тогда истины веры «по внушению Духа применительно к времени»⁴?

¹ Ср. с пушкинскими «подражаниями» Данте, Гете, Шекспиру и т. д.

² Если о. Георгий Флоровский заметил 70 лет назад, что «вопрос о генезисе и источниках мировоззрения Филарета нуждается в новом и очень внимательном исследовании» (*Пути*. С. 543), то и сегодня его слова не устарели. Сама же проблема генезиса включает в себя по меньшей мере три составляющие: общая традиция, историко-богословский контекст эпохи, личная «настройка» богословствующего субъекта. Первая в данном случае, с одной стороны, очевидна — это православная святоотеческая традиция; с другой — именно в силу своей очевидности и органичности она более всего «сопротивляется» выявлению генетических связей: *consensus patrum* здесь не на стороне исследователя. Накладывающийся на эту традицию контекст эпохи, помимо своей реконструкции, требует установления известной системы координат, позволяющей позиционировать его именно относительно этой общей традиции. Наконец, необходимо определить те свойства личности, которые послужили своего рода внутренним фильтром, пропускающим одни и отбрасывающим другие внешние впечатления — в данном случае впечатления богословские.

³ Только в самое последнее время стали появляться в духовных учебных заведениях курсы по истории русского богословия, и автор помнит еще обсуждение вопроса о том, существует ли русское богословие вообще.

⁴ *Григорий Богослов, свт.* Творения : В 2 т. ТСЛ, 1994. Т. 1. С. 648.

Конечно нет. И именно имя святителя Филарета должно быть названо здесь *первым*, как имя великого не только в слове, но и в жизни, кратко сказать — в святости.

Что по сей день мешает этому?

Более всего, кажется, — лежащая на синодальном богословии «тень Запада»¹.

С одной стороны, отрицать очевидный факт широкого распространения в тогдашнем обществе западной богословской литературы неразумно². С другой — сегодня необходимо по крайней мере перепроверить оценку действительного влияния этой литературы на русское богословие и русскую духовность по следующим соображениям.

Во-первых, не споря о том, раньше или позже 2000 года окончился XX век³, должно признать, что век этот ушел в прошлое. Вместе с ним историческую относительность обрели и его богословские достижения, уже не выглядящие сегодня — как еще десять лет назад — абсолютными и непогрешимыми. Устами русских богословов этот век провозгласил лозунг «вперед к отцам»⁴ и поставил своей задачей обрести область собственно православного предания⁵, а стало быть, и богословия. Однако порой он

¹ «Богословская наука была принесена в Россию с Запада. Слишком долго она и оставалась в России чужестранкой... Она оставалась каким-то инославным включением в церковно-органическую ткань... Богословская мысль отвыкала прислушиваться к биению Церковного сердца. И теряла доступ к этому сердцу» (*Пути*. С. 503). Или: «Указывать на зависимость русского «школьного» богословия XVIII и XIX веков от богословия западного значило бы повторить много гневных обличений и горьких признаний» (*Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2007. С. 436).

²Для обоснования этого факта достаточно вспомнить, что именно в XVIII веке русская культура, как церковная, так и светская, становится полиязычной.

³Он, быть может, и начался скорее в 1914-м, чем 1900-м.

⁴«Свою независимость от западных влияний православное богословие сможет восстановить только чрез духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям» (*Пути*. С. 513).

⁵«Чем отличается православная вера от западных исповеданий? На такой вопрос многие из русских образованных людей скажут — обрядами. Нелепость подобного ответа до того очевидна, что он не заслуживает и внимания. Однако немногим ближе к истине иное суждение, которое присуще людям богословски-просвещенным. Они скажут нам о *filioque*, о главенстве папы и других догматах, кои отвергаются православием, и о тех догматах — общих православию и латинству, — которые отвергают протестанты. Выходит, что православие лишено содержания, составляющего его исключительную принадлежность, одинаково чуждую европейским исповеданиям. Между тем историческое происхождение последних, выработавшихся одно из другого, заставляет думать, что все они одинаково чужды тех или иных сокровищ Христовой истины, потому что сомнительно допустить,

действовал при этом, исходя более из подспудного желания быть как можно менее похожим на «век минувший»¹. Отчасти это объясняется могучим и недооцененным до сих пор влиянием на русское богословие личности и взглядов митрополита Антония Храповицкого. Владыка Антоний был воспитан на идеях славянофилов, любивших *Русь* и не ценивших *Россию*. Эти представления не могли не сказаться и на его интерпретации проделанной в синодальный период богословской работы².

Во-вторых, существовала еще одна серьезная объективная причина, наложившая свой отпечаток на историко-богословские взгляды XX века. Поскольку русская богословская наука сосредоточилось тогда преимущественно на Западе, постольку она, во-первых, волей-неволей ориентировалась в своем изложении именно на тот самый Запад, от влияния которого так хотела освободиться³; во-вторых, не всегда имела доступ к первоисточникам и полагалась на авторов конца синодального периода, писавших в духе своего позитивистского времени. Потому вернуться сегодня к изучению первоисточников интересующей нас эпохи есть насущная потребность церковной науки.

Наконец, когда работа эта будет проделана, необходимо с учетом ее результатов приступать к проверке богословских выводов уже самого XX столетия, плодами которого зачастую питается наша церковная повседневность⁴. Последнее придает задаче чисто практический, жизненный

чтобы из ереси могла выработаться другая, не сохранив в себе известной доли первой и не возвращаясь все-таки к истинной Церкви» (*Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 415).

¹ Так детям хочется быть непохожими на отцов.

² «Очевидно, что создавшаяся по западным принципам богословская наука наша, хотя бы и чуждая западных заблуждений, так далека от действительной духовной жизни православных христиан, так несродна ей, что не только не может руководить последней, но даже и приблизиться к ней» (*Антоний (Храповицкий), митр.* Цит. соч. С. 417).

³ См., например, выступление еп. Михаила Женевского на круглом столе «Догмат искупления в русской богословской науке» в ПСТГУ: «Владимир Лосский в своем труде... очень ясно выразил доступным для западного человека образом, может быть, не все, но самые важные черты православного богословия. Это имело большое значение. Но я думаю, что внутрицерковное углубление богословских понятий скорее должно произойти как раз в православных странах» (*Вестник ПСТГУ.* 2009. I:1 (25). С. 142–143).

⁴ Достаточно показательна в этом отношении, например, история догмата Искупления, который был осознан как вопрос полемики с Западом только в русском богословии и только в конце XIX века. Уже цитированный прот. Петр Гнедич в конце своей монографии приходит к выводу о преодолении в русском богословии «юридической» теории Искупления, противопоставляя ей «органическую» теорию

интерес, ибо, по справедливому замечанию епископа Михаила Грибановского, «богословские положения и догматы суть только формулы того, что должен переживать и во что должен верить каждый человек, живущий духом, и каждый народ, желающий жить...»¹

Какое отношение к сказанному имеет тема генезиса и сути богословских воззрений святителя Филарета?

Самое непосредственное.

Эти воззрения являются подлинно *святоотеческими* и дают точку отсчета для взвешенной оценки позднейшей традиции. Кроме того, достижения филаретовской мысли связаны с определенной *методологией*, которой святитель последовательно пользовался в своей работе (а разве методологическая путаница не одна из бед сегодняшнего богословия?). Вот почему, если мы желаем продвинуться вперед, то направление нашего продвижения справедливо было бы обозначить так: *вперед — к Филарету*².

Из сказанного ясно, что объектом подлежащего исследованию станут прежде всего *богословские* источники эпохи и тексты самого святителя. Последние будут сопоставляться с первыми для того, чтобы выявить методологические принципы его богословской работы. Итогом исследования должна явиться реконструкция совершенного святителем на основе этой работы *синтеза*³, в котором нашли свое разрешение объективные

парижской школы. Между тем недостатки «органической» теории, в рамках которой, например, остается необъяснимым вопрос о необходимости именно *крестной* смерти Спасителя, обусловлены все тем же (восходящим к митр. Антонию) желанием избежать пересечений с западной мыслью. В свою очередь труд о. Петра, написанный более полувека назад, стал фактом нашего богословия всего два года назад. По сей день серьезный критический разбор его никем не написан. И т. д., и т. д.

¹ *Михаил (Грибановский), еп.* Речь перед защитой магистерской диссертации // Христианское чтение. 1888. Ч. 1. Май—июнь. С. 731.

² «Один светский ученый в устной беседе с нами, — пишет Бухарев, — справедливо высказался, что Филарет приготовил чертежи и рамки, в которые должно войти все современное знание, все *действительное* богатство современной веками и тысячелетиями развитой цивилизации, для нового своего развития» (*Бухарев А. М.* О митрополите Филарете как двигателе развития православно-русской мысли // ПО. 1884. Т. 1. № 4. С. 743).

³ Здесь надо оговориться, что синтез, в понимании автора книги, не есть нечто сотворенное из компендиума святоотеческих мнений представителями школы. Синтез возникает там, где традиция обогащается за счет органического впавления в нее нового, пусть даже изначально чуждого материала, впавления, дающего в результате обогащение традиции. Но поскольку такая работа подразумевает не только знания, но и духовный опыт, постольку и подлинный синтез всегда есть синтез *отцов*, а не *из* отцов.

духовные проблемы эпохи. Отсюда логика предлагаемой работы выстраивается следующим образом.

Первая, вводная глава исследования посвящается восстановлению богословского *контекста* эпохи, что подразумевает не только описание «богословской среды»¹, но и выявление поставленных временем перед богословием проблем. Поскольку же богословские воззрения, как правило, невозможно отделить от личности их «носителя», постольку уместным представилось сказать нечто необходимое и о самих авторах, так же как в дальнейшем будет дана и краткая характеристика личности самого святителя.

Во второй главе на основе анализа филаретовской работы с конкретными источниками будет показано, как сложился его творческий *метод*, обеспечивший в конечном счете разрешение вышеназванных проблем.

Третья глава отводится изложению основных положений филаретовского учения по сформулированным в первой главе вопросам, т. е. изложению идей, составивших суть самого *синтеза*.

В четвертой, заключительной, эти идеи соотносятся с Преданием вселенской Церкви, и делаются общие выводы.

Логикой работы определены и выбор источников, точные выходные данные которых, так же как и использованной в монографии литературы, приведены в помещенном в конце книги «Списке источников и литературы». Изучение контекста потребовало прежде всего знакомства с трудами представителей богословской школы, воспитавшей святителя: сюда относятся сочинения архиеп. Феофана Прокоповича, свт. Георгия (Конисского), свт. Тихона Задонского, архиеп. Анастасия (Братановского), митр. Платона (Левшина).

Необходимым дополнением к ним стали работы богословов мирян: И. В. Лопухина, А. Ф. Лабзина, Гр. Сковороды, а также известных тогда западных писателей: Сен-Мартена, Дютуа, Фенелона, Юнг-Штиллинга, Дузетана, Буддея². Последние представлены в русских изданиях эпохи святителя Филарета. Исключение составляют «Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti» Иоганна Франциска Буддея, а также некоторые сочинения Фенелона на французском языке, необходимые переводы из которых выполнены автором³ этой книги.

¹ Речь идет о воссоздании именно *богословского* контекста — близкий к нему *философский* затрагивается мною лишь по мере необходимости.

² Выбор обусловлен следующими соображениями: 1) общепризнанная значимость автора; 2) упоминание о нем самим свт. Филаретом; 3) «следы» источника, обнаруженные в текстах святителя.

³ Сказанное относится и к изданным на латыни в XVIII веке лекциям преосвященного Феофана Прокоповича.

Рассматриваемые в работе сочинения самого святителя Филарета можно подразделить на две группы. Первую составляют тексты, написанные в период становления его мысли — с 1801 примерно по 1825 год. Сюда относятся проповеди 1806—1825 годов, сохранившиеся в конспективных записях студентов академические лекции, «Записки на книгу Бытия», «Начертание церковно-библейской истории», «Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-российской Церкви», «Изложение разности между Восточною и Западною церковью в учении веры», письма, воспоминания и т. д. Вторую, меньшую, — сочинения (преимущественно проповеди) более позднего периода, необходимые для реконструкции учения святителя по тому или иному вопросу в целом. Тексты проповедей святителя разбираются по известному пятитомному изданию его слов и речей, осуществленному Обществом любителей духовного просвещения в 1872—1885 годы. Кроме того, в исследовании использованы прижизненные издания «Записок на книгу Бытия» и «Начертания церковно-библейской истории», а также публикации в духовной периодике 70—90-х годов XIX столетия.

Соотнесение учения школы и воззрений святителя с общим преданием Церкви потребовало привлечения творений свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, блж. Августина, прп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы, св. Николая Кавасилы и некоторых других святых отцов. Их сочинения цитируются преимущественно в русских переводах, только при необходимости уточняемых текстами на оригинальных языках.

Важные для понимания филаретовской мысли черты личности святителя восстанавливаются по воспоминаниям Н. В. Сушкова, игумении Евгении (Озеровой), Н. П. Гилярова-Платонова, А. В. Толмачева.

В работе использованы только опубликованные источники, поскольку именно они «овеществляют» в себе бытование значимых идей времени.

Что касается литературы, то из внушительного числа дореволюционных монографий по XVIII веку, всерьез анализирующих его богословие, совсем мало. Это работа А. Архангельского «Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом», это классическая диссертация Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники», мало известное, но глубокое по мысли исследование П. Червяковского «Введение в богословие Феофана Прокоповича», опубликованное в Христианском чтении за 1876—1877 годы, и еще несколько¹.

По-другому, казалось бы, должно было обстоять дело с литературой о самом святителе. Однако, хотя вышедший сравнительно недавно и не без

¹ Даже такая солидная работа, как «Феофан Прокопович и его время» И. Чистовича, с указанной точки зрения почти ничего не дает.

участия автора этих строк «Библиографический указатель трудов святителя Филарета и литературы о нем» (М., 2005) в разделе «Публикации о святителе Филарете» содержит около 500 наименований, работ, относящихся непосредственно к теме исследования, в нем также не слишком много.

Среди писавших о святителе дореволюционных исследователей первенствующее место, безусловно, занимает профессор И. Корсунский, глубоко почитавший святителя и оставивший целую серию трудов, посвященных как его жизни, так и наследию. Эти работы составляют основу научной филаретики, и можно утверждать, что в них Корсунский более других приблизился к проблематике данной работы. Вероятно, если бы он поставил перед собой сходную задачу, то во многом бы и разрешил ее, однако он исходил из необходимости прежде всего собрать и описать наследие святителя, а затем, как ни странно, из апологетических соображений, будучи озабочен тем, чтобы снять со святителя обвинения в заимствованиях, подражании, симпатии к мистицизму и т. д. Кроме того, при разборе филаретовских проповедей Корсунский более обращал внимание на их ораторские достоинства, чем на развитие богословской мысли (хотя и в этом отношении сделал ряд ценных наблюдений). Им учтены не все «контекстные» источники (конкретно об этом ниже). Наконец, проведя ряд важных частных исследований, он не свел их в единое целое.

Труды проф. Корсунского дополняются исследованиями А. Смирнова «Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории» и Н. Троицкого «Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания», опубликованными в «Юбилейном сборнике 1883 г.». Их достоинства (и недостатки) во многом те же. При большом количестве ценного фактического материала в них доминирует описательность, не выявляющая ни динамику мысли, ни ее контекст.

Ряд глубоких и верных наблюдений об учителе содержит статья ученика святителя, А. М. Бухарева (архимандрита Феодора), «О митрополите Филарете как двигателе развития православно-русской мысли».

Добросовестным, но неудачным с точки зрения верности оригиналу должен быть признан труд А. Городкова «Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского», просчеты которого обусловлены самим подходом, избранным автором: заполняя готовую догматическую систему набором цитат, он и с точки зрения описательной волей-неволей пришел к полной нивелировке богословских акцентов в мысли святителя и лишил ее главного достоинства — органического прораствания и иерархической взаимосвязи понятий.

Последним словом дореволюционной науки в интересующем нас отношении явилась статья М. Тареева «Митрополит Филарет как бого-

слов». Она опубликована в юбилейном сборнике Московской духовной академии, посвященном пятидесятилетию со дня кончины святителя. Сделав ряд ценных замечаний и наблюдений, Тареев, однако, в конечном счете склоняется к тому, чтобы с помощью интерпретации воззрений святителя утвердить правоту собственных взглядов, и не доводит до конца рассмотрение учения святителя о слове Божиим, останавливаясь как раз там, где следовало бы сказать, что, собственно, принципиально нового и почему внес в это учение святитель. Напечатанная в том же сборнике статья Д. Введенского «Митрополит Филарет как библеист» не добавляет нового к выводам предшественников.

Далее следует упомянуть о работах представителей дореволюционной исторической науки, занимавшихся эпохой святителя, таких, как А. Пыпин, А. Галахов, И. Чистович, Н. Дубровин и т. д.

Не подвергая сомнению их эрудицию, нужно заметить, что все они стояли, как правило, на позитивистских позициях и именно с этой точки зрения судили изучаемую эпоху. В этом отношении весьма показательны высказывание А. Суворцева, автора монографии о И. В. Лопухине, которое стоит привести дословно: «Именем мистицизма обозначается нравственно-религиозное направление мыслей, при котором человек старается познать Бога, природу и человечество не посредством доводов разума, а путем какого-то необъяснимого, чудесного сближения с высшим божественным миром. Мистицизм, имеющий своим источником произвол и фантазию, по самой своей сущности противоположен и даже враждебен точному знанию, основой которого служат факты опыта и наблюдений, строго логически проверенные; он сильно задерживает поступательное движение идей, сковывая мысль в известных рамках. *Велика была бы заслуга нашего масонства, если бы они, при своем желании улучшить и облагородить человеческие отношения, явились ради того же человечества борцами за истинную науку, за право свободного мышления*»¹ (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*). Н. Дубровин, автор работы о А. Ф. Лабзине, в число людей, которые, не довольствуясь «познаниями о Боге и путем спасения, указанным Христом, старались проникнуть сокровенные тайны Божества»², вносит прп. Макария Египетского. А. Пыпин в свою очередь снисходительно почитает интерес русского духовенства к мистическим учениям простительным, так как «сравнительно с прежней схоластикой и это был некоторый успех, как начало некоторой пытливости и как сближение с нравственно-рели-

¹ Суворцев А. Г. Иван Владимирович Лопухин. Его масонская и государственная деятельность. СПб., 1901. С. 41–42.

² Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты. А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // РС. 1894. № 9. С. 157.

гиозными интересами, занимавшими общество»¹. Выступавший в защиту прот. Герасима Павского в его споре со святителем Филаретом Н. Барсов называет Буддея католическим автором и т. д. и т. д.

Одним словом, общий недостаток этих работ состоит в том, что идеалы позитивистской научности понуждают авторов «свысока» смотреть на изучаемые ими явления духовной жизни, а подобный подход в науке (как и в жизни) неизбежно чреват ошибочными выводами. Сегодня эти работы не представляют большого концептуального интереса и сохраняют свою ценность только в отношении собранного в них фактологического материала.

XX век по указанным выше причинам в области филаретики дал немало.

Из общих работ прежде всего следует назвать не утратившие своей значимости «Пути русского богословия» о. Георгия Флоровского². Однако уже из цитированного выше замечания о. Георгия ясно, что он только наметил проблему, но не разрешил ее. Как бы то ни было, по масштабности охвата материала и (во многом интуитивной) глубине мысли рядом с о. Георгием и сегодня поставить некого.

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

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

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

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

¹ Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. Пг., 1916. С. 166.

² К «филаретовскому» разделу «Путей русского богословия» близко примыкает отдельный очерк о. Георгия о святителе, по некоему совпадению опубликованный в парижском журнале «Путь».

Положения работ Н. Троицкого и А. Смирнова развиваются в академической диссертации владыки Симона (Новикова) «Митрополит Московский Филарет как истолкователь Священного Писания Ветхого Завета».

Как положительную тенденцию, возникшую в самое последнее время, следует рассматривать пробуждение интереса к личности и наследию святителя у светских философов и историков. Это прежде всего серьезные статьи В. К. Шохина и посвященные религиозной жизни эпохи Александра I монографии Ю. Е. Кондакова. Последние, к сожалению, зачастую страдают указанными недостатками работ дореволюционных историков, прямым наследником которых Ю. Е. Кондаков себя позиционирует: отсутствие богословского образования играет порой с ним злую шутку¹.

Нельзя также не отметить диссертацию зарубежного ученого, американского профессора Р. Л. Николса «Филарет, митрополит Московский, и возрождение Православия», пожалуй, единственную из перечисленных выше работ, выходящую на проблемы генезиса, хотя автор более сосредоточивается на философской, чем богословской стороне вопроса. Диссертация содержит ряд интересных наблюдений и отличается взвешенностью выводов. Однако считать ее исчерпывающей нельзя. «Взгляд извне» при очевидных плюсах объективно ограничивает возможности исследователя.

В заключение следует указать, что в текст монографии вошли в более-менее фрагментарном или опосредованном виде статьи и доклады ее автора, опубликованные преимущественно на страницах «Филаретовского альманаха» и в «Трудах богословской конференции ПСТГУ» за последние пять лет.

Отдавая книгу на суд читателю, я искренне благодарю всех, чьи молитвы, советы и поддержка сделали ее написание и издание возможным, и прежде всего — ректора ПСТГУ прот. Владимира Воробьева; коллег по филаретовской группе Г. В. Бежанидзе, Н. Ю. Сухову, А. И. Яковлева; а также А. Н. Паршина, Г. И. Финогенову, В. и Н. Сарайкиных и свою жену Ирину.

¹Чтобы не быть голословным, такой, например, пассаж: «М. М. Сперанский... создал собственное еретическое учение. В нем подвергались пересмотру божественная и человеческая ипостаси (!) Иисуса Христа...» (Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005. С. 28). Или: «Немецкие мистики XIV в., Мейстер, Экгард (sic!), Таулер, Сузо — восставали против формализма в религии...» (Там же. С. 317).

Глава первая

КОНТЕКСТ

Историческая преамбула

Древние хронисты, как известно, любили предпосылать описанию современных им событий краткую историю мира, исчерпывая тем самым проблему контекста. В остальных случаях исследователь должен показать, что его история действительно начинается с той *условной* грани, которую он положил сделать ее *началом*, хотя найти начало того или иного исторического, тем более богословского (философского, культурного), явления не так-то просто.

Но в данном случае указанная грань очевидна: это *начало Синодального периода*. Поскольку же выдвинутый выше тезис о связи богословия с жизнью подразумевает их взаимовлияние¹, постольку надо предварительно сказать нечто об этом времени, сосредоточившись на тех его *духовных* чертах, которые будут важны для дальнейшего². Очевидно, что их зарождение уходит в более отдаленную эпоху и не является простым следствием личной (как бы ее ни оценивать) деятельности императора Петра и его сподвижников³. Правильнее было бы сказать, что в этой деятельнос-

¹ Ход жизни историческая наука восстанавливает по документам либо официального, либо частного происхождения. В этом смысле принято сегодня говорить об «истории декретов» или «социальной истории». Но ниже речь пойдет о документах, донесших до нас *идеи*, одушевлявшие и государственную, и личную жизнь, и именно в этом смысле здесь говорится о связи богословия с жизнью, т. е. о том, как преломились в богословии исторически обусловленные духовные проблемы времени. При этом автор исходит из аксиомы, что религиозное начало (а значит, и мотивация) в человеке древнее, следовательно *глубже*, чем социально-политическое.

² Автор далек от мысли дать на нескольких страницах *исчерпывающую* характеристику этого сложнейшего периода русской истории.

³ Важно, что и само это время воспринимало себя как *начало*: «Идеологии петровской эпохи было свойственно представлять переживаемое Россией в начале XVIII века время как некий исходный пункт, точку отсчета. Все предшествующее объявлялось как бы несуществующим или по крайней мере не имеющим исторического бытия, временем невежества и хаоса...» (Лотман Ю. М., Успенский Б. А.

ти накопившиеся изменения получили выход, но для удобства и кратости изложения мы обозначим теперь, эти изменения как результат реформ XVIII века¹.

В XVII веке взаимоотношения Церкви и государства вполне вписывались в рамки «эпанагоги»², предполагавшей наличие двух личностных центров власти — светской и духовной³, в согласовании действий которых, основанном на единстве цели, суть симфонии и полагалась. Указанное «двоевластие» обеспечивалось тогда в немалой степени обширностью и неотчуждаемостью церковного землевладения, придававшего иерархии независимость или ощущение таковой⁴. Явившись закономерным следствием синодальных реформ, секуляризация церковных владений уничтожила эту формальную преграду между государственными и церковными структурами, включив в известном смысле (прежде всего с административной и экономической точки зрения) последние в первые и открыв возможность для прямого участия государства в делах иерархии⁵.

Однако вследствие секуляризации земельных владений у русской Церкви не только земля буквально «ушла из-под ног»: момент проведения секуляризационных реформ обозначил и определенно выразившуюся к тому времени секуляризацию общественной жизни вообще.

Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 236).

¹ Описание самих церковных реформ не входит в задачу автора, который исходит из того, что, будучи начаты Петром, они завершились в царствование Екатерины II.

² «Эпанагога, по-видимому, не была переведена на русский язык до XVII в., но с определениями ее, касающимися царской и политической власти, русские книжники могли ознакомиться из Синтагмы Властара, следы употребления которой встречаются уже в рукописях XV в., в начале же XVI в. она была переведена целиком; при Алексее же Михайловиче была переведена и Эпанагога. Таким образом, в распоряжении русских мыслителей находились те памятники византийского законодательства, в которых царская власть определяется как ограниченная законом, в которых ставятся над нею обязательные для нее нормы, а рядом с нею — другая власть, имеющая самостоятельные полномочия» (*Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006. С. 53).

³ Мысль о необходимо лежащем в основе симфонии «двоевластии» подсказана автору покойным И. С. Чичуровым.

⁴ Это особенно остро чувствовал сщм. Арсений Мацеевич, претерпевший гонения именно за идею симфонии.

⁵ На уровне бытовом это ярко подтверждается известным эпизодом из жизни святителя Тихона, которому воронежские мужики отказали в лошадях, посчитав его пастырем «только над попами» и обнаружив тем самым свое представление о Церкви как сословном ведомстве» (*Свт. Тихон.* Т. 5. Приложение. С. 24).

Со времен Петра заявленная цель государя и государства — «беспечалие подданных»¹: вместе с нею земные интересы и страсти на законном основании входят в церковную жизнь, способствуя ее *расцерковлению*².

На смену «Москве — третьему Риму» является Рим четвертый (Sankts Peters Burg — град святого Петра), даже не столько католический, сколько языческий³, парадоксальным образом, однако, связавший свою судьбу с православием. Нечто похожее, вероятно, происходило во времена равноапостольного Константина и первых византийских императоров, с той разницей, что вектор развития направлен был тогда в противоположную сторону: от времен гонений Церковь двигалась к временам симфонии и православного царства, здесь же, напротив, от православного царства и симфонии к эпохе гонений.

Немаловажную роль сыграл при этом фактор *быта*, представляющего собой видимую оболочку *церковности* как христианского отношения к жизни. Зарождаясь в богослужебной жизни, церковный быт прорастает глубоко в повседневность, придает ей характер осмысленного существования и освящает (сакрализует) ее⁴. Причем (хотя быт и претерпевал

¹ «...Есть царского сана должество, еже есть сохранятьи, защищати во всяком беспечалии содержатьи, наставляти же и исправляти подданных своих» (Феофан (Прокопович), архиеп. Правда воли монаршей. М., 1722. С. 27).

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

³ Уже одно слово «Сенат» говорит о многом. «Из двух путей — столицы как сосредоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, — Петр избрал второй... В этом контексте наименование новой столицы Градом Святого Петра неизбежно ассоциировалось не только с прославлением небесного покровителя Петра Первого, но и с представлением о Петербурге как Новом Риме» (Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Цит. соч. С. 239).

⁴ По определению, митр. Антония (Храповицкого), весьма интересовавшегося этой темой, быт есть «капитал нравственных привычек и общепринятых правил жизни, которые получили в русском народе более устойчивую мощь, чем принудительные государственные законы, действуя двумя сильнейшими мотивами человеческого общежития: мотивом *убежденного подражания* и *стыда*, которыми и строилась и держалась жизнь народа от времен Ярослава и до 20-го века...» (Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 346). Будучи выражением личного христианского благочестия, быт складывается в силу общественную, в «коллективную волю православного народа» (Там же. С. 347), в свою очередь творчески воздействующую на каждую отдельную личность. Но «богословский» интерес к быту можно проследить на всем протяжении русской традиции, начиная хотя бы с «Вопрошаний Кирика» и аналогичных памятников того времени. Прп. Иосиф Волоцкий пришел к мысли о необходимости уставной регламентации жизни как проекции божественной красоты в мир (см. ниже).

изменения с течением времени), если в допетровскую эпоху границы Церкви и государства совпадали на уровне единства церковно-государственного быта и «пространство» Церкви определялось пространством распространения этого быта, то в результате целенаправленных реформ быта, проведенных Петром¹, пространство Церкви сжалось практически до пространства храма. Более того, если раньше Церковь, «исходя из себя», сакрализовала общественный быт вообще, то теперь светский быт, напротив, «вошел» уже и в пространство храма и в свою очередь десакрализовал его².

Следовательно, если в первые века противоположность языческого быта и христианского храма означала противоположность языческого государства и христианской Церкви, то теперь эта противоположность³ сочеталась, напротив, с теснейшим объединением государства и Церкви: формы быта не определяли более *замкнутых* пределов Церкви ни в отношении противопоставления секулярного и сакрального измерений, ни в отношении *внешнего* — неправославного — мира.

Со времен Петра границы Российской империи становятся абсолютно прозрачными для внешних культурных, и религиозных влияний, ранее сдерживавшихся столь же государственными мерами, сколь и замкнутостью *моноязычного* поля русского богословия⁴.

Раскол — трагедия абсолютизации быта, а корень внутренних противоречий синодальной эпохи во многом таится в ее «двубытности».

¹ Теоретическое обоснование этих реформ дано было в той же «Правде воли монаршей», где сказано, что народ отказался от своей воли в пользу императора «и всю власть над собой отдал ему, и сюды подлежат всяко обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов строение, чины и церемонии в пированиях, свадьбах, погребениях и пр., и пр. ...» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Указ. соч. С. 30).

² Свт. Игнатий: «Западное просвещение так сильно нахлынуло в Россию, что оно вторглось в Церковь, нарушило ее восточный православный характер, хотя нарушило его в предметах, нисколько не касающихся сущности христианства» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений : В 8 т. М., 2007. Т. 4. С. 467).

³ Тот же свт. Игнатий заметил однажды: у нас «жизнь гражданская отделилась от жизни церковной» (Там же. Т. 1. С. 451).

⁴ С. Л. Фирсов в своей статье, посвященной истории церковно-государственных отношений в России, приводит мнение А. Ф. Степуна, считавшего, что незнание латинского языка, с одной стороны, защитило русское православие от соблазнов античной мысли, а с другой — сделало его в результате *незашитенным* от «обмирщенной» мысли нового времени (см. : *Фирсов С. Л.* Основные этапы в истории церковно-государственных отношений в России // Церковь и время. 2008. № 1. С. 184).

Действительно, основой древнерусской богословской традиции являлось единство языковой стихии, где Писание практически «растворяется» в Предании: и Евангелие, и творения отцов суть «божественные книги», обладающие соответственно равной значимостью и авторитетом суждений. Ситуация меняется только в XVII веке, и, кажется, не оценен до сих пор по достоинству тот факт, что первое значительное духовное учебное заведение в Москве названо было не просто «духовной» академией, как это делалось позднее, но академией «славяно-греко-латинской». В этом обнаружилось как заявка на собственное место в оппозиции Восток — Запад (своего рода преобразование греко-латинской оси в славяно-греко-латинский треугольник), так и понимание важности языковой основы богословия, задающей и весь последующий ход мысли. Отныне язык Предания — это латынь, язык Писания — с церковного детства впитанный славянский, во вторую очередь, очевидно, греческий (гораздо более ему — славянскому — близкий, чем латынь), а позднее и древнееврейский. Хотя, судя по цитации и некоторым мемуарам¹, греческий был даже скорее более языком философии, чем языком «отцов»².

Другим следствием того же самого можно считать объективно возникшее подразделение на «школьное» (латиноязычное и замкнутое в себе) и «открытое» (русскоязычное) богословие. Именно последнее обращалось уже ко всей Церкви (в проповедях и написанных по-русски трудах), обеспечивая трансляцию идей школы в жизнь³.

Наконец, ориентировавшийся на тот же быт, традиции уставного благочестия и твердое следование древним епитимийным канонам институт русского духовничества⁴ также оказался перед невозможностью на основе известного опыта указать *современный* образ истинного христианина.

¹ Митрополит Платон, во всяком случае, свои пробелы в греческом языке обнаружил именно в классе философии. (см. : Из глубины воззвях. С. 15).

² О последовательном изучении греческих отцов в оригинале можно говорить только после реформы 1809—1814 годов. (см. : *Корсунский И. Н.* К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской духовной академии // БВ. 1893. Т. 4. № 11. С. 221—259; № 12. С. 447—481).

³ Интересно с этой точки зрения следующее наблюдение Ю. Ф. Самарина: «Феофан Прокопович хорошо писал по латыни, может быть, даже лучше, нежели по-русски. Многие речи его им самим переведены на латинский язык; притом так близко, так слово в слово, так ловко русский текст подходит под латинскую конструкцию, что невольно приходит на мысль, не сочинял ли Феофан своих проповедей на латинском языке и не перекладывал ли он их после того на русский» (*Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. М., 1844. С. 226—227).

⁴ О правах и обязанностях древнерусского духовника см. подробнее : *Смирнов С.* Древнерусский духовник : В 2 ч. М., 1913. Ч. 1. Гл. VI.

В этой ситуации немалым успехом пользовались сочинения западных авторов, широко распространявшиеся, как известно, прежде всего русскими масонами¹ и предлагавшие русскому читателю «внеконфессиональный» мистико-аскетический путь к Богу.

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

Конечно, уже XVII век проходил под знаком ощутимого польского влияния², независимость церковных иерархов от государственной власти по понятным причинам никогда не была абсолютной; начатые, но не завершенные при царе Федоре Алексеевиче реформы двигались в ту же сторону, что и Петровские. И все же именно в XVIII веке, и именно в результате проведенных *тогда* реформ означенные выше *духовные* проблемы: Церковь и расцерковленный быт, Церковь и Запад, Церковь и власть, Церковь и культура, Церковь и мнимые христиане — явились одновременно во всей своей остроте и многообразии, прямо угрожая неповрежденности Церкви.

История их богословского разрешения в конечном счете и составит содержание этой книги.

¹ «Конечно, главная причина появления у нас масонских учений заключалась в той общей с Европой духовной жизни, которою мы стали пользоваться более сознательным и глубоким образом в конце XVIII века» (*Булич Н. Н.* Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX в. СПб., 1902. Т. 1. С. 304). Вообще для подтверждения этого факта вовсе не обязательно приводить данные о тиражах и переводах. «Полиязычие» априори заставляет предположить то же самое.

² См., напр. : *Шляпки И. А.* Святитель Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.

«Реформа» богословия — преосвященный Феофан Прокопович («Theologia Christiana» и другие сочинения)

Петровские времена дают пеструю картину русской духовной жизни. На виду в ней борьба представителей «старокиевской» школы (митрополита Стефана Яворского, архиепископа Феофилакта Лопатинского) с архиепископом Феофаном Прокоповичем. Выраженная Ю. Ф. Самариным в его известной диссертации классическая точка зрения на вопрос: «Феофан Прокопович... сильно восстал против влияния католических преданий, вкравшихся в нашу Церковь, и ревностно трудился над их искоренением»¹ — не бесспорна, но не нуждается в обсуждении на этих страницах. Достаточно признания того, что победа Прокоповича отвечала общей перестройке русской жизни. Именно преосвященный Феофан — своего рода церковный «двойник» Императора Петра — положил *начало* синодальному богословию своими лекциями, читанными им в Киеве в 1711–1715 годы. Правда, их влияние сказалось не сразу, но именно они со второй половины XVIII века становятся основой академического преподавания, как в Киеве, так и в Москве, а позднее и в Петербурге². Весь круг непосредственных учителей и предшественников святителя Филарета учился «по Прокоповичу». Можно даже сказать, что эти лекции носили имперсональный характер, будучи изданы уже после смерти автора по его рукописям и записям учеников с позднейшими дополнениями и правкой, границы и масштабы которой установить теперь не представляется возможным³. Во всяком случае, именно «Theologia Christiana» преосвящен-

¹ Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники М., 1844. С. 122. Существует и такая точка зрения: «...в одном и том же церковном обществе, в одно и то же время, очутились лицом к лицу московские начетчики, киевские схоластики и... петербургский... ученый богослов Феофан» (*Червяковский // ХЧ. 1877. № 7/8. С. 30*).

² См.: *Червяковский // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 34*. Надо заметить, что сам Флоровский при разборе богословских взглядов Прокоповича по большей части, кажется, пересказывает указанную статью.

³ «Феофан не окончил сам всей системы. Он написал или, точнее, составил только следующие трактаты: 1) о Священном Писании, 2) о Боге едином, 3) о Боге троичном, 4) об исхождении Св. Духа, 5) о творении и промышленности, 6) о первобытном состоянии человека, 7) о состоянии человека после падения. Сюда же надо причислить 8) написанный им трактат о благодатном чрез Христа оправдании грешника. Только этот последний трактат несомненно написан Феофаном в том виде, как мы его имеем; что же касается до остальных трактатов, то они составлены по первоначальной рукописи самого Феофана или по запискам его слушателей, с *поправками* — неизвестно какими... окончанием Феофановой сис-

ного Феофана может быть с удобством рассмотрена, для того чтобы дать понятие о возникновении богословского движения, приведшего в конечном счете к синтезу святителя Филарета. Особого внимания заслуживает вступительный трактат — «Пролегомены», — именно постольку, поскольку здесь обосновываются принципы системы.

Два тезиса лежат в основе всего: 1) Священное Писание есть единственный и самодостаточный источник богословия; 2) богословие есть наука и, будучи таковой, должно быть избавлено от «предвзятых» мнений. Точнее даже, существуют два богословия: Божественное — дающееся в Писании, и человеческое — изучающее Писание. Между ними пролегает резкая грань. По определению Феофана, «*Теология есть учение о Боге познаваемом и поклоняемом, данное Богом посредством Его слова для Его славы и нашего спасения*»¹.

Объект теологии, так же как и ее *основная действующая причина*, есть Сам Бог². «*Причина инструментальная, посредством которой Бог сообщил нам это Свое учение, есть слово Его, преподанное иногда сверхъестественным, иногда естественным образом*»³. Под *сверхъестественным образом* в данном случае понимаются различные чрезвычайные откровения (например, сновидения и голоса); *естественным же образом* Бог говорит в Писании⁴. Вот это-то непосредственно божественное по своему происхождению и в то же время существующее как вещественная данность Священное Писание и изучается научным богословием, ни в чем, таким

темы по его плану занимались многие киевские ректоры... Итак, система, известная под именем Феофана, выработана целой школой по *плану и методу* Феофана и по его *почину*» (Там же. С. 35–36). Ср. также у митр. Макария (Булгакова) в его «Истории Киевской академии»: «Одна избранная богословская система, которую отселе начали преподавать в Киевской академии, была система Феофана Прокоповича. Наставники то сокращали ее, то пополняли (ибо Феофаном она не окончена) и обрабатывали почти каждый по собственным соображениям, всегда, впрочем, придерживаясь ее плана. Не раз она издана была в свет сперва в виде некоторых отдельных трактатов в 1770, 72, 73 и 75 годах, потом в виде целой системы Догматическо-полемической (нравственной Феофан не оставил), как издал ее в 1782 г. во всей обширности и с собственными дополнениями митрополит Самуил Миславский, и в 1805 г. издал сокращенно ректор академии Ириной Фальковский» (*Макарий (Булгаков), митр. История Киевской духовной академии. М., 1843. С. 143. Подробнее см. : Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы : В 2 кн. Харьков, 1859. Кн. 2. С. 4–5*).

¹ См. : *ThCh*. Т. 1. Р. 2.

² См. : Там же.

³ Там же.

⁴ См. : Там же. Р. 3.

образом, не отличающимся от других наук¹, ибо всякая наука утверждает-ся на собственных, не требующих дальнейшей отсылки началах: физика — на свидетельстве чувств, метафизика — на свидетельстве разума и т. д. Для богословия такими *началами* являются «изречения Священного Писания или слова Божии, глаголы жизни вечной»².

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

Прежде всего, преосвященный Феофан доказывает, что у теологии не может быть иных оснований, кроме слова Божия. Главный аргумент, из которого вытекают все остальные, следующий: никто сам собой не может познать вещи Божественные, если их ему не откроет сам Бог³, следовательно, только слово Божие может быть *началом* теологии. Даже апостол Петр свое фаворское видение счел нужным подтвердить пророческим словом, и не потому, что пророческое слово было истинней, чем глас, услышанный апостолами на Фаворе, но потому, что Петр, очевидно «более верил свидетельству пророков, чем своим ушам»⁴.

Однако из чего следует, что Писание есть слово Божие? Этот вопрос преосвященный Феофан также решает с точки зрения «научности», стремясь дать доказательства, равно значимые как для верующих, так и для неверующих:

«Мы беремся при помощи сверхъестественного свидетельства самого Бога достаточно основательно доказать, что Священное Писание есть слово Божие, каковое свидетельство полагаем обретающимся преимущественно в следующих четырех пунктах: 1) во вдохновенных пророчествах Писания; 2) в величественных знамениях и чудесах, утверждающих его учение; 3) в могущественном воздействии сего учения; 4) в выразительном подтверждении этого самими его противниками»⁵.

Общим и неслучайным для всех этих доказательств является то, что они основываются на внешних по отношению к жизни Церкви событиях:

¹ К этой мысли Феофан возвращается неоднократно, напр.: «Определение понятно само по себе и, так же как определения других наук или искусств, состоит из объекта, причины действующей и причины финальной» (*ThCh.* Т. 1. Р. 2); «Под именем *начал* здесь, как и в других науках, разумею доказательства, которые служат семенем всех аргументов и посредством которых, когда что-то утверждает-ся — утверждается вполне» (Там же. Р. 11).

² Там же.

³ См. : Там же. Р. 12.

⁴ Там же. Р. 16.

⁵ Там же. Р. 27.

смене языческих царств, указаниях язычников на описанную пророком остановку солнца, успехах апостольской проповеди в языческом мире, признании значимости Евангелия его врагами. П. Червяковский называет этот подход *апологетическим*¹, но, кажется, *научность* сама по себе, вне целей миссии, более занимает здесь автора.

По установлении «объективной» божественности Писания (что есть главная предпосылка для существования научного богословия) устанавливаются и научные методы работы с ним, т. е. правила его толкования. Последнее должно основываться на четырех предварительных условиях, из которых «два — как бы земных» — естественность и научность и «два — небом данных... катехизические основы христианской веры, и основанное на страхе Божиим глубокое представление о Божественности Священного Писания»².

Естественность подразумевает под собой прежде всего определение прямого смысла Писания. Хотя последнее и может быть мистически понимаемо тройко: аллегорически, тропологически и анагогически, что соответствует трем богословским добродетелям: вере, любви, надежде; однако у каждого места Писания есть только один смысл — он-то и должен пониматься как буквальный: «...и там, где есть аллегорический, то есть (как означено) относящийся к верованию, там не будет тропологического, относящегося к нравственности»³.

Научность основывается на «просвещающей разум» диалектике и знании языков: еврейского — для Ветхого и греческого — для Нового Завета⁴.

Катехизическое учение необходимо для того, чтобы на нем, как на оселке, проверять всякое толкование. Недоумение, на первый взгляд, может вызвать отнесение этого учения к вещам, дарованным небом (см. выше). Однако оно разъясняется тем, что катехизис представляет собой *начала слова Божия* (Евр. 5: 12) и, следовательно, вполне содержится в последнем: иными словами, катехизис есть некая «выжимка» из Писания, облегчающая разумение первоисточника в целом⁵.

Страх Божий, поставленный четвертым предварительным условием экзегезы, сводится к убеждению в божественности Писания и опасению привести в истолкование его нечто свое, человеческое, а стало быть, по-

¹ «Учение об авторитете свящ. писания имеет у Феофана *апологетическое* значение» (Червяковский // ХЧ. 1876 № 7/8. С. 146).

² ThCh. Т. 1. Р. 140.

³ Там же. Р. 136.

⁴ См. : Там же. Р. 141.

⁵ См. : Там же. Р. 142.

грешительное («Сюда следует добавить, чтобы к Тому при этом взывали и Того слезно умоляли, Кто отверзает ум разуметь Писания»¹). Важнейшей же отрицательной предпосылкой, без которой и первые четыре не принесут пользы, следует считать отсутствие «предвзятых мнений», на чем бы они ни основывались². Таким образом, убеждение в Божественности Писания и научный подход к нему совпадают в существенной точке: страхе «предвзятых» или, что то же, «человеческих» мнений.

Такой подход преосвященного Феофана к Писанию П. Червяковский не без оснований обозначает как августинизм³. Действительно, если «антропологический минимализм»⁴ есть характерная черта последнего, то у Прокоповича она обнаруживается в полной мере. Теология не содержит в себе знания, которое «подлежит естественным человеческим силам; [здесь] все — небесное, все — таинственное, не только чувствам, но даже и смертному разуму недоступное; что никогда и никакими нашими аргументами не может быть доказано, если Сам Бог не откроет нам этого на священных страницах»⁵. Для восприятия богословия более всего необходимы «нищета души, страх Божий и простота сердца»⁶. Вообще, главное — не противиться «всепобеждающему Писанию, но побежденными и связанными предать себя Христу», не препятствовать предвзятыми мнениями «воздействию слова Божия», не ослушаться «внушений Святого Духа»⁷.

Однако для понимания дальнейшего важно отметить, что избранная преосвященным Феофаном точка зрения приводит не только к резкому противопоставлению «божественного» слова Писания и «немощного» слова человеческого, но одновременно и слова Писания с давшим его Богом. С одной стороны, приведенный выше пример с апостолом Петром наглядно показывает, что даже *сверхъестественное* слово Божие впол-

¹ *ThCh.* Т. 1. Р. 143.

² «...несомненно, когда кто-то себе имеет твердое, хотя ошибочное убеждение о некоторой вещи, или родившись с тем убеждением, или по какой другой причине; тот, если что противное сему встретит в Писании, как бы очевидно оно ни было, не уразумеет того или, скорее, по собственной воле слепым и не разумеющим окажется» (Там же).

³ См. : *Червяковский* // ХЧ. 1876. № 1/ 2. С. 76.

⁴ *Фокин. А.* Блаженный Августин Иппонский // Альфа и Омега. 2000. № 2. С. 387.

⁵ *ThCh.* Т. 1. Praefatio auctoris. б/п. И далее: «Не подобающий свидетель здесь человеческий разум, который, как может свидетельствовать то, что не сам измыслил?» (Там же).

⁶ Там же.

⁷ Там же.

не может почитаться Откровением только тогда, когда «овеществится» в Писании. С другой — слова для преосвященного Феофана суть «знаки мыслей или чувств» (*signa cogitationum seu sensuum*). Однако, становясь словами Писания, эти же знаки становятся уже знаками Откровения, в известном смысле знаками Бога. Как соотносить «вещественность» Писания с Тем, Кто стоит за ним?

При ответе на этот вопрос следует учесть, что «антропологический минимализм» блаженного Августина в данном случае переносится преосвященным Феофаном на восприятие слова Писания, что для самого блж. Августина не столь уже характерно. Вероятно, что такой подход был заимствован Прокоповичем у пиетистов. Однако и у блж. Августина, и у пиетистов существовало еще понятие, отсутствующее у преосвященного Феофана, — понятие *внутреннего слова*. Правда, само оно, по справедливому замечанию Т. А. Нестика, «в христианской литературе... так и не получило однозначного определения»¹, однако можно указать на несколько важных позиций.

Каппадокийцы говорят о Слове ипостасном и слове человеческом, в котором различают слово внутреннее — мысленное и слово внешнее — звучащее². Можно предполагать, что свой отпечаток на их концепцию на-

¹ *Нестик Т. А.* Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления: Августин и Фома Аквинский // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С. 100. Здесь же можно найти и начальную библиографию по этой крайне сложной теме.

² «В трактате «Об определениях», возможно, принадлежащем Афанасию Александрийскому, читаем: «О слове говорят в трех отношениях: во-первых, о слове сущностном, то есть Слове Бога, во-вторых, о слове внутреннем, то есть ангельском или том, которое мы замыслиаем в уме, в-третьих, о слове внешнем, которое мы произносим языком и которое является как бы посланником мысли». У Василия Великого сказано: «Понятие слова двояко: есть слово произносимое голосом, и оно по произношении исчезает в воздухе; есть слово внутреннее, заключенное в сердцах наших, мысленное» (Гомилия 16. *В начале было Слово*). Внутреннее и внешнее слово он связывает традиционно: и отношением эманации, и отношением отображения)...» (*Нестик Т. А.* Понятие внутреннего слова... С. 86.). Впрочем, в той же самой гомилии свт. Василий хотя и замечает действительно, что «сердце наше есть как бы некоторый источник, а произносимое слово — как бы некоторый ручей, текущий из этого источника» (*Василий Великий, свт.* Творения : В 2 т. М., 2008. С. 1015), в то же время подчеркивает, что «наше слово — порождение ума, рождаемое бесстрастно; оно не отсекается, не отделяется, не истекает; но всецелый ум, пребывая в собственном своем составе, производит всецелое и совершенное слово; и происшедшее слово заключает в себе всю силу породившего ума» (Там же. С. 1016). Пр. Иоанн Дамаскин в целом стоял на той же позиции (см. : *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 92).

ложила полемика с Евномием, потребовавшая сделать упор на «тварность» слова, вне соотнесения его с нетварным Словом Божиим.

Однако уже блаженный Августин задумывается над этой проблемой, и хотя мученик Иоанн (Попов) считает, что в августиновском учении о слове можно констатировать «почти полное совпадение во всем существенном между блж. Августином и Григорием Нисским»¹, однако это не совсем так. С одной стороны для блж. Августина слова также прежде всего знаки. Выраженное в звуках или буквах внешнее слово есть знак внутреннего, и скорее этому последнему принадлежит наименование слова, но и оно в свою очередь лишь знак мысли². Однако есть и иное, подлинное внутренне слово, «ни произносимое в звуке, ни мыслимое в подобии звука», которое «предшествует всем знакам, каковыми обозначается»³, и в этом-то слове всякий, «кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом⁴, как бы в том гадании некоторое подобие Того Слова, о Котором сказано «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1. 1)»⁵. Необходимым условием такого понимания является озарение божественным светом⁶.

¹ *Иоанн (Попов), мч.* Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии. Т. 2. Сергиев Посад, 2005. С. 453.

² «Буквы же были придуманы для того, чтобы мы могли общаться с теми, кто отсутствует. Но буквы являются знаками слов, тогда как сами слова в нашей речи являются знаками того, что мы мыслим... Соответственно слово, звучащее извне, есть знак слова, видимого внутри; и скорее последнему подходит имя слова» (*Августин, блж.* О Троице : В 2 ч. М. 2005. Ч. 2. С. 458).

³ Там же. С. 460.

⁴ Блж. Августин имеет здесь в виду слова апостола Павла из послания к Коринфянам.

⁵ *Августин, блж.* О Троице. Ч. 2. С. 201. Ср.: «Человек для Августина — это, по существу, его собственное мышление, его mens. Этот ум априори содержит отраженные и сотворенные копии тех непреложных духовных сущностей, в соответствии с которыми создан он сам и все сущее; и хотя человек может сделать выбор: либо следовать своему низшему разуму — ratio — в своего рода недозволенную и чувственную связь с естественными формами, либо следовать высшему разуму — intelligentia — в созерцании тех копий высших вещей, которые изначально существовали у него в уме (его ум созерцает врожденное и созданное содержание), он не может изменить ни свой ум, ни тем более всего себя, свою душу и тело путем претворения в жизнь своего собственного нетварного духовного источника» (*Шерард Ф.* Греческий Восток и латинский Запад. М., 2006. С. 212).

⁶ «И жизнь была свет человекам, и от этой жизни людям дается озарение. Животным не дается озарение, так как животные не имеют рационального разума (mens rationalis), которым можно созерцать премудрость. Но человек, будучи сотворен по образу Божию, имеет рациональный разум, которым мы можем воспринимать премудрость. Следовательно, та жизнь, через которую все начало

Сказанное относится блж. Августином и к слову Божию как «сверхъестественному»¹, в терминологии преосвященного Феофана (см. выше), так и «естественному»: «Слово Божие Христос, Слово Божие в Законе, Слово в Пророках»², причем это единство «Слова» выражает себя согласно Августину в единстве Церкви³.

быть, эта самая жизнь есть свет и не всяких живых существ, но свет человек... Этим самым светом был озарен Иоанн Креститель; этим самым светом и сам Иоанн Евангелист» (*Aurelius Augustinus. S. In Joannis Evangelium tractatus I // PL. T. 35. Col. 1388*).

¹ «Итак, Ты сказал «и явилось», и создал Ты это словом Твоим. А каким образом Ты сказал? Так ли, как тогда, когда из облака раздался твой голос: «Это Сын Мой возлюбленный»? Этот голос прозвучал и отзвучал; заговорил и умолк. Слоги прозвучали и исчезли: второй после первого, третий после второго, и так по порядку до самого последнего, после которого наступило молчание. Из этого явствует, что их произвело движением своим создание Твое временное, но послужившее вечной воле Твоей, — и эти слова Твои, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному Слову Твоему. И он, сравнив те во времени прозвучавшие слова с вечным Твоим Словом, пребывающим в молчании, сказал: «Это другое, совсем другое, эти слова меньше меня, да их вообще и нет, они бегут и исчезают. Слово же Бога моего надо мною и пребывает вовеки» (*Августин, блж. Исповедь. М., 1991. С. 287*).

² *Aurelius Augustinus. S. Sermo LXXVIII // PL. T. 38. Col. 491. Ср. также: «Но разве пророк был при том, как Бог творил небо и землю? Пророка при том не было, но была Премудрость Божия, чрез которую все сотворено, которая затем вселяется в святые души, наставляет друзей Божиих и пророков, и внутренним образом, без словесного звука, повествует им о делах своих» (*Августин, блж. О граде Божием: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 178*). Или: «Так говорит Он в Евангелии голосом плоти; эти слова прозвучали во внешнем мире для людских ушей, чтобы им поверили, стали бы искать их в сердце своем и нашли в вечной истине, где Он, добрый, единый Учитель, поучает своих учеников» (*Августин, блж. Исповедь. М., 1991. С. 288*).*

³ «Облако, следовательно, осенило всех, и когда, таким образом, сделалась одна куша, прозвучал и голос в облаке, говорящий: *Сей есть Сын Мой возлюбленный*. Там был Моисей, там был и Илия, но не сказал: те сыновья мои возлюбленные. Иное есть, следовательно, Единородный, иное — усыновленные. Тот указывает, от Кого прославляются и Закон и Пророки: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение, Того послушайте*, — ибо и в Пророках Того слушаешь и в Законе Того слушаешь. Се уже является нам в Церкви царство Божие. Здесь Господь, здесь Закон и Пророки; но Господь как Господь, Закон в Моисее, Пророки в Илии; но эти как рабы, как служители. Те как поручители, Тот как источник. Моисей и Пророки говорили и писали, но от Того насыщались, когда слагали речения свои» (*Aurelius Augustinus. S. Sermo LXXVIII // PL. T. 38. Col. 491*). С этой точки зрения заслуживал бы подробного анализа LXXX трактат на Евангелие от Иоанна, где блж. Августин, рассуждая о «слове веры», расширяющем Таинства в Церкви сознательно, очевидно, заменяет в евангельской цитате (Ин 15. 3) *sermonem, quem loquutus sum vobis* на *verbum, quod loquutus sum vobis* (курсив мой. —

Таким образом, блж. Августин устанавливает связь между «истинным» внутренним словом и Словом Божиим, хотя и затрудняется объяснить, как она соотносится с мыслимым словом-знаком¹. Как бы то ни было, его воззрения значительно обогащают классическую античную схему, за пределы которой практически не выходили каппадокийцы².

Более поздняя история представлений о внутреннем слове, собственно, не так важна для дальнейшего и потому, не оспаривая научного мнения о том, что «разрушение аналогии *внутреннее — истинное* в XIV—XV вв. лишило смысла и понятие внутреннего слова, переведя его в разряд второстепенных и устаревших»³, замечу только: новую жизнь и новый смысл дал ему пиетизм⁴. Под внешним словом пиетисты разумели по преимуществу слово Писания⁵, под внутренним — по благодати в акте веры данное переживание его истинного смысла: «...все протестанты... настойчиво соединяли в своем учении о Писании внешнее слово с внутренним, чувствуя, что слово Божие есть не писанная книга, а понятое разумением веры слово истины, начертанное в ней»⁶. В свою очередь, крайности учения об-

Свящ. П. Х.), подчеркивая, очевидно, тем самым связь между *verbum fidei* и *Verbum Dei*. См. : *Aurelius Augustinus. S.* In Joannis Evangelium tractatus LXXX // PL. T. 35. Col. 1839—1840. См. также : *Sermones CXVII—CXX.*

¹ «Что же касается того, что знается таким образом, что никогда не может исчезнуть, поскольку всегда налично и относится к природе самой души (как [например], то, что мы знаем, что мы живем), и что пребывает постоянно, потому что постоянно пребывает сама душа; [так вот], что касается того и тому подобного, в чем, пожалуй, следует усматривать образ Божий, то трудно определить, каким образом, когда слово наше высказывается в мысли, может быть высказано вечное слово о том, что хотя и знается всегда, все же не всегда мыслится» (*Августин блж. О Троице. С. 470*).

² «Выражение: *рече* несколько не указывает на голос и речь Божию, но, означая могущество соприсущее изволению Божескому, представляет с большою доступностью для наших чувств умопостигаемое учение. Поелику все существует по воле Божией; а люди привыкли наперед выражать хотение свое словами, и потом производить действие согласно с хотением; и описание же творения служит для начинающих некоторым введением к богопознанию и могущество Божеского естества представляет в чертах наиболее пригодных для уразумения, а всего легче познание умопостигаемого достигается при помощи чувств: то говоря, что Бог изрек повеление чему-либо произойти, Моисей изображает свободное хотение воли... Он научает, что у Бога мысль предшествует действию...» (*Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия : В 2 т. Краснодар, 2003. Т. 2. С. 356*).

³ *Нестик Т. А.* Понятие внутреннего слова... С. 100.

⁴ Как бы то ни было, проф. Николс говорит об этом учении, что оно стало «пиетическим эквивалентом» научным открытиям XVII века (*Nichols. P. 96—97*).

⁵ См. : *Червяковский // 1876. № 7/8. С. 107—108.*

⁶ Там же. С. 112. Ср. также у Арндта: «О чем Священное Писание и правильные

наруживались либо в обожествлении самих букв и даже диакритических знаков Писания¹, либо в мистическом отождествлении внутреннего слова с самим Ипостасным Словом, вселение Которого делает ненужным слово Писания вообще². Важных отличий от августиновского учения, насколько можно судить, у пиетистов насчитывалось два: отсутствовали «фактор Церкви»³ и *анамнеза*: озарение внутренним словом для пиетистов было актом не столько припоминания, сколько «рождения»⁴.

Наконец, «Theologia Christiana» настаивает на непостижимой человеческим умом Божественности Священного Писания и в этом смысле репродуцирует «пиетический августинизм». В то же время ее автор не пользуется ни августиновскими, ни пиетическими представлениями о внутреннем слове, так или иначе связующими через «свидетельство Духа» Бога и данное Им слово. Причем формально признавая необходимость такого свидетельства (когда призывает, например, студентов «не противиться внушениям Духа»), преосвященный Феофан *ради научности* последовательно отвергает его, как при доказательстве божественного происхождения самого Писания⁵, так и, собственно, в богословской работе, где незаметно подменяет *lux incorporealis* на *lumen naturae*⁶. В результате

изъяснители оного говорят наружно, то долженствует в основании сердца, на самом деле и во истине так обретаться» (*Арндт*. Кн. 3. С. 4).

¹ См. : Червяковский // 1876. № 7/8. С. 109.

² «Внутреннее Слово у мистиков вообще постоянно отождествлялось с Словом Божиим ипостасным, то есть Сыном Божиим, Иисусом Христом» (*Корсунский И.* Святитель Филарет, митрополит Московский. Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям в связи с событиями и обстоятельствами того времени (1821—1867). Харьков, 1894. С. 121). Напомним, что речь идет о внецерковной мистике с ее нецерковными путями к Слову.

³ Именно на возможности непосредственного просвещения через Слово Писания и основывалась впоследствии деятельность Библейского общества, ставившего своей целью распространение Писания *без каких-либо комментариев*.

⁴ См. у Арндта: «Подобно как ветхое рождение плотским образом разнасаждается из Адама, так разнасаждается новое рождение духовным образом из Христа; и сие происходит посредством Слова Божия. Слово Божие есть семя нового рождения» (*Арндт*. Кн. 1. С. 30).

⁵ «Паписты доказывают авторитет Писания из авторитета Церкви — но на чем, если не на Писании, основан последний? Протестанты выдвигают в качестве главного аргумента *внутреннее* свидетельство Духа, но что оно неверному» (*ThCh*. Т. 1. Р. 26.)? Сам Феофан, как помним, указывает здесь на *очевидное для всех* и в то же время «сверхъестественное свидетельство Самого Бога».

⁶ «Итак, вот что определенно и твердо должны знать теологи о теологическом силогизме: *силлогизм теологический* по крайней мере в одной посылке подобает основывать на Священном Писании, в другой же — на свете природного разума (*ex lumine naturae*)» (*ThCh*. Т. 1. Р. 17).

остаётся заключенное в Писании Откровение, как подлежащий научно-му изучению внешний «вещественный» знак скрытого за ним грозного и неприступного Бога.

Конкретные правила построенной на этих основаниях библейской экзегезы суть следующие: определение цели говорящего, учёт контекста, сопоставление параллельных мест, установление возможных смыслов отдельного слова, соотнесение с догматами¹, различение прямого и фигурального смысла, выяснение мнения отцов². Вообще же, «чтобы изрядно изучить и право толковать Священное Писание, потребны врожденные выдающиеся способности, здравый и пронизательный рассудок, долгое занятие Писаниями, продолжительное чтение отцов, разнообразная эрудиция и немалое трудолюбие»³.

Писание также является мерилем истинности Предания⁴. Постановления Соборов свою силу имеют из Писания. Соборы не могут постановить ничего, что не содержалось бы в Писании, если не по букве, то по «силе», и хотя их постановления с точки зрения догматической вполне верны и не содержат в себе ничего ложного, они не ставятся наравне с каноническими книгами Писания⁵. Авторитет Соборов основан на том,

¹ Здесь снова любопытное рассуждение о научности: «Всякое темное место должно быть соотнесено с определенными положениями учения и оценено, исходя из основополагающих: поскольку известный физический принцип, подтвержденный свидетельством чувственного восприятия, говорит нам, что твердые и плотные тела ни согнуть, ни сломать легким перемещением в жидкости нельзя; постольку если видится согнутым или надломленным наполовину погруженное в воду весло, то не станешь же ты думать по этой причине, что так и есть на самом деле, ибо это противоречит принципу и подобает искать другую причину такового явления. Таким образом, у каждой науки есть свои определенные и неизменные начала, а всякие другие положения этой науки должны быть выражены, проверены и изъяснены, исходя из начал; если же они кажутся противоречащими началам, то либо не истинны суть, либо не поняты нами: следовательно, для них должен быть найден другой смысл, согласный с началами. А чтобы это лучше удалось, надо позаботиться о двух вещах: 1) твердо знать сжатое катехизическое изложение веры, о котором мы говорили прежде; 2) хорошо постичь и внимательно изучить все книги Священного Писания и суть их, то есть о чем и ради чего они написаны, пусть при этом и не все суждения твердо нами понимаются; этот способ позволяет нам, зная суть и начальные разделы веры, испытать малопонятные суждения; ибо проще нам будет открыть, что обозначают последние, если сперва познаем, что они обозначать не могут» (*ThCh*. Т. 1. Р. 153–154).

² Там же. Р. 144–161.

³ Там же. Р. 158.

⁴ Критика Феофановых взглядов на то, как соотносятся друг с другом Писание и Предание, не является задачей данной работы.

⁵ «В чем, следовательно, причина того, что послания Петра и Павла призна-

что они, разъясняя Писания, делают это лучше, чем отдельные учителя, «хотя бы те были и числом поболее»¹. Ведь если Христос обетовал быть там, где двое или трое собраны во имя Его, то, конечно, Он благодатно присутствует среди отцов Собора и, если они не погрешают в вере и любви, отверзает им ум к разумению Писаний, подобно тому, как сделал это когда-то Апостолам.

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

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

Прежде всего, по справедливому замечанию П. Червяковского, «в реформе, произведенной Феофаном в богословии, перемена метода изложения соединилась с переменою направления самой богословской доктрины»². В свою очередь перемена метода свелась к тому, что «Пролегомены», посвященные Писанию, как единому источнику богословия, заняли у преосв. Феофана место традиционного³ для католических систем учения о Церкви. Можно думать, что Прокопович опирался здесь на протестантов.

«Поскольку Священное Писание, — говорит цитируемый Червяковским Герхард, — есть единственный и собственный принцип теологии, постольку с него заслуженно полагаем начало... Некоторые из папистов, правда, начинают статью о церкви. Однако это прилично было бы делать лишь в том случае, если бы мы согласились с их гипотезой, ибо они заявляют, что свой относительный авторитет Писание приобретает от церкви, но не так-то это убедительно выглядит, если мы обратимся к самой истине. Ведь только из Писания познается и обретается то, что они с великим

ны каноническим Писанием и словом Божиим; определение же 630 епископов (каковое число собралось на Халкидонский собор) равного авторитета не имеет; при том однако, что и там и здесь речь идет о вечной и непогрешительной истине? Никакая другая, если не та, что определения соборов вес обретают из Писания; и никакого бы не имели, если бы тому не следовали» (*ThCh.* Т. 1. Р. 265). Или так: «Никейским Отцам ариане вменяли в вину некоторые речения, которые теми часто употреблялись, как то *διοούσιος* и т. д., поскольку тех не обретается в Писании; однако отцы тем не отвечали, что в руках своих имеют власть, говорить то, чего нет в Писании, но отвечали, что те речения силу свою заимствуют из Писания» (Там же).

¹ *ThCh.* Т. 1. Р. 267.

² Червяковский // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 37.

³ Так, во всяком случае, утверждает Червяковский (см. : Червяковский // ХЧ. 1876. № 7/8. С. 144).

трудом пытаются утвердить как законное или преимущественное право Церкви»¹.

И даже еще более лаконично и сжато: «ibi Ecclesia, ubi Scriptura»².

Значит ли это, что экклесиологию Феофана можно считать вполне протестантской, притом что справедливости ради следует отметить его стремление — например, как помним, при доказательстве божественного авторитета Писания — сформулировать свою, отличную как от католической, так и от протестантской точку зрения?

Червяковский считает, что, несмотря на внешне протестантский характер Феофанова учения, оно по сути православно, ибо Церковь в нем есть всегда подразумеваемое и незримо присутствующее понятие³. Истинное богословие дается в Писании, но реализуется там, «где учение, содержащее в св. Писании, служит ко спасению людей и ко славе Божией... (а это невозможно без таинств и церкви)»⁴. Все же необходимо выявить учение самого преосвященного Феофана об этом предмете.

Сразу обнаруживается, что оно скудно. В главе «Пролегоменов» о методе, под которым преосвященный Феофан понимает, собственно, систему богословия, про Церковь говорится только, что она есть «субъект призвания, предуставления и искупления, созерцаемый четверою: *до закона, под законом, в благодати, во славе*»⁵. В «Пролегоменах» это прак-

¹ Loci communes Ioh. Gerhardi, Edit Berlin. Locus I. P. 1 (цит. по : Червяковский // ХЧ. 1876. № 7/8. С. 105. Примеч.).

² Где Писание — там Церковь (лат.).

³ Действительно, про большинство духовных писателей XVIII века можно сказать, что мысль о Церкви у них скорее подразумевалась, чем проговаривалась.

⁴ Червяковский // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 68.

⁵ Вся система Феофана выглядит следующим образом:

«Подобает рассуждать о Боге, созерцаемом либо в отношении к Себе самому, либо в отношении к миру.

О Боге в отношении к Себе самому

1) О сущности и существовании Бога, и Его общих свойствах. 2) О Лицах, их отношениях и свойствах.

О Боге в отношении к миру

Вонне созерцается Бог *через Свои собственные действия*, причем должно созерцать 1) основание (decretum) и изволение (consilium) действия вообще, 2) особые действия, коих два: *творение и промысел*.

Творение едино, хотя и должно созерцаться в *двух объектах*: 1) невидимое, 2) видимое.

Промысел двояк. *Один* — общий всему творению, коего *субъектов два*: 1) природа разумная, 2) неразумная. *Другой* промысел — особый, о человеке после грехопадения, который состоит в восставлении или искуплении человека Христом. Здесь должно рассуждать 1) о грехопадении первых людей и в лице их всего человеческого рода, 2) об Исккупителе. *Во Христе Исккупителе* трояко созерцается

тически единственное упоминание о Церкви. Но уже по самой системе можно судить, что в ней наличествует, по крайней мере формальное, разделение Божественного и человеческого аспектов и в восприятии Церкви (к первому именно отнесены Таинства, а ко второму Церковь как субъект их воздействия, т. е. как общество человеческое)¹. Однако поскольку невозможно говорить о Таинствах, не сказав ничего о Церкви, не только для которой, но и в которой они совершаются, постольку отсутствующую прямо у Феофана эkkлесиологию² можно косвенным образом восстановить через его сакраментологию³.

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

1) таинство Воплощения, 2) служение Посредника, 3) Его двоякое состояние. Поскольку Христово искупление всякому предлагается, но не всякому приносит пользу, а только предуказанным, предуказаны же те, о которых предуведает Бог, что они не отступят от призвания своего, как говорит апостол, Рим 8. 29–30, — постольку необходимо будет сказать 1) о призвании, 2) о предуказании и противоположном ему осуждении.

И опять: поскольку призванным и предуказанным тогда приносит пользу искупление, когда они ему приобщаются, постольку сказано будет и о *приобщении*, в котором созерцаются: 1) причина, заключающаяся в благодати; 2) образ или инструмент, который двояк: *со стороны человека* — вера, *со стороны Бога* — таинство; 3) плоды восприятия искупления, каковых четыре: *оправдание, усыновление, освящение и прославление*. Отсюда соответственно говорится о субъекте призвания, предуказания и искупления, сиречь о Церкви Христовой, положение которой также четверояко созерцается: *до закона, под законом, в благодати, во славе»* (*ThCh. T. 1. P. 8–9*).

¹ К тому же выводу приходит и Червяковский: «...у него [у Феофана] учение о благодати, о слове Божиим и таинствах отделено и поставлено впереди учения о церкви, которая есть только «субъект призвания, предопределения и искупления», т. е. в понятии о церкви оставлен только антропологический элемент, а теантропический, божественный — выделен в особый логический объем» (*Червяковский // ХЧ. 1877. № 3/4. С. 325*). Здесь, кстати, возникает и параллель с отношением Феофана к богословию — оно тоже у него Божественное (слово Писания) и человеческое (наука, его изучающая).

² «*Theologia Christiana*» оканчивается трактатом о Таинствах, определяемых в системе преосвященного Феофана как данное Богом средство приобщения к благодати. Следующий, согласно системе, трактат о Церкви не написан.

³ Автору неизвестны специальные исследования на эту тему.

утверждаются»¹. Определение охватывает таинства как Ветхого, так и Нового Завета. Таинства суть не только голые знаки, как думают реформаты, но посредники через которые подаются нам благодеяния Божия: «суть не только знаки $\sigma\mu\alpha\nu\tau\iota\alpha$ то есть указывающие, но именно $\mu\epsilon\tau\alpha\delta\omicron\tau\iota\alpha$ »². Каждое таинство имеет свой знак или «внешний символ»: для *обрезания* это — крайняя плоть, для *Крещения* — вода³. Таинства установлены Христом, но Бог «не привязал силу Свою к таинствам... если когда-то и где-то таинства не могут быть принятыми, Бог по чистой благодати, ради Христа, сверхъестественным образом подает оправдывающую веру»⁴.

¹ *ThCh*. Т. 9. Р. 483–484.

² То есть *сообщающие* (Там же. Р. 484). Или в другом месте: «Необходимо различие между знаками чисто $\sigma\mu\alpha\nu\tau\iota\alpha$, которые только обозначают, но не предъявляют то, чего знаки суть; и $\mu\epsilon\tau\alpha\delta\omicron\tau\iota\alpha$, которые кроме обозначения также предъявляют (exhibeant) то, что обозначают: таковыми их да признаем, а кроме того, да не уклонимся совсем в наименовании знаков от указаний Священного Писания, Быт 17. 11, Рим 4. 11» (Там же. Р. 501). Для дальнейшего любопытно, что в своих лекциях о Таинствах (подробный их разбор см. ниже) святитель Филарет пишет: «...слова Августина: *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma* — можно принять за древнейшее сокращенное определение Таинства, с коим в существе дела сходны нынешние определения оною. То же самое выражают и другие слова Августина: *Sacramentum est sacrae rei (Благодати) signum*. Дамаскин определил и силу сего знака, сказав, что он не есть просто $\sigma\mu\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu$, а $\mu\epsilon\tau\alpha\delta\omicron\tau\iota\omicron\nu$, *προφερόμενῃ*, т. е. благодать Божия» (*Филарет (Дроздов)*, свт. Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах: Из академических лекций. М., 1901. С. 6). Однако автору, к сожалению, не удалось найти у прп. Иоанна Дамаскина соответствующего текста.

³ См. : *ThCh*. Т. 9. Р. 484.

⁴ И далее: «Вступил в рай разбойник покаявшийся, но $\alpha\beta\alpha\lambda\tau\iota\zeta\omicron\varsigma$. Оглашенный, представший перед императором Валентианом и казненный до крещения, провозглашается спасенным. Да и в Ветхом Завете не исключались из спасения необрезанные младенцы, Ин 5. 2, Мф 2. 16, 1 Мак 1. 51. Бог учреждает обрезание, но власть свою к этому общему порядку решительно не привязывает: учреждает, говоря, но при условии возможности совершения: если ребенок день прожил, как на восьмой день может обрезываться? Рассмотрим: не должно, именно, отчаиваться в спасении детей, до восьмого дня умерших: а) так как обетование дано Аврааму: *буду Богом твоим и семени твоего после тебя*. б) Так как те дети не нарушили закон тем, что до времени, установленного божественным законом обрезания, ушли из жизни; но где нет закона, нет и преступления, Рим 4. 15. с) Если все необрезанные дети погибли, то во всяком случае погибли дети, которые до восьмого дня при фараоне в изобилии убиты были; которые в пустыне во время сорокалетнего странствования рождались и умирали; которые Антиохом до принятия обрезания убиты были; которые в окрестностях Вифлеема прислужниками Ирода еще до обрезания были уничтожены, Исх 1. 22, 1 Мак 1. 51, Мф 2. 16. Но никто жестоко не возгласит им по этой причине вечное осуждение» (Там же. Р. 491).

Среди ответов на возможные возражения (например: действительно ли Таинства, совершенные недостойным священнослужителем, насколько необходима вера при совершении Таинств и т. д.) без решительного ответа остается только один вопрос: Воздействие таинств будет природным (*physicus*) или моральным? — иными словами, вопрос об образе совершения Таинств. Безответным он остается в силу того, что согласиться с первым предположением означает признать учение католиков *ex opere operata*, согласиться со вторым — лишить Таинства прямой силы и действительности¹. Вполне твердо, однако, опровергаются те, кто умаляет реальную силу Таинств Ветхого Завета, к которым Феофан относит прежде всего обрезание и пасху. Вообще: «*В равной мере таинства Ветхого и Нового Завета суть действительные посредники, благодать преподающие и сообщающие, только различным образом*»². В отношении Таинств Ветхого Завета это доказывается тем, что «обетование благодати Евангелием простирается не только на времена Нового, но уже и Ветхого Завета, Быт 3. 15, 22. 18, Деян 15. 2, Рим 2. 29, 4. 9, Евр 13. 8, Апок 13. 8»³. В отношении Нового — следующим примечательным образом:

«То, что прилично слову евангельскому вообще, того за таинствами не должно отрицать: а слову евангельскому прилично, что оно суть действительно посредник, через которого благодать Божия, отпущение грехов и вечное спасение человекам предлагаются и верующим сообщаются; следовательно, за таинствами не должно этого отрицать. — *Major*: сие открывается из того, что таинства суть слово видимое [*verbum visibile*]⁴, Евангелия дополнения, даже как бы некоторые сокращения Евангелия. — *Minor*: доказывается из Ис 55. 11, Рим 1. 16, где о Евангелии говорится, что оно есть сила Божия ко спасению всем верующих. Ср.: Гал 3. 2, 1 Тим 4. 16, Евр 4. 12»⁵.

¹ «Отсюда этот бесполезный вопрос об *образе*, которым таинства действуют, в согласии с истиной провозглашаем порожденным гением от схоластиков, и более сложностей и изощренной путаницы, чем пользы приносящим, а посему и вполне заслуживающим молчания» (*ThCh*. Т. 9. Р. 505–506).

² Там же. Р. 499.

³ Там же.

⁴ Важное для последующего место, содержащее, очевидно, скрытую отсылку к блж. Аугустину: «*Вы уже очищены словом, которое Я проповедал вам. Почему не говорит, очищены Крещением, которым омылись, но говорит словом, которое Я проповедал вам, если не потому, что и в воде очищает слово. Отыми слово, и что вода, если не вода? Добавляется слово к стихии, и является Таинство, которое и само как бы видимое слово [tanquam visibile verbum]*» (*Aurelius Augustinus. S. In Joanne Evangelium tractatus LXXX. PL. T. 35. Col. 1840*). Открытым остается вопрос о том, напрямую или через вторичные источники «входил» в русское богословие блж. Аугустин, аллюзии на которого нередки в синодальной традиции.

⁵ *ThCh*. Т. 9. Р. 500.

Наконец, в трактате находится и прямое указание на то, что есть Церковь в отношении к Таинствам:

«Субъектом, которому Бог вверяет *таинства* для должного распоряжения ими, является *Церковь Христова, которой именно Бог вручает право управления. Церковь же... исполнение или осуществление сего вверяет служителям слова Божия, по установленному порядку призванным и рукоположенным. В случае же внешней необходимости, чтобы погибли ради не упустить спасения, любой христианин несомненно может совершить таинство посвящения, то есть крещение. Доказывается: 1) тем, что Церковь есть невеста Христова Ин 3. 19, коей убранство суть таинства; 2) тем, что Церковь есть дом Божий и столп и утверждение истины 1 Тим 3. 14; этот дом хранит сокровища таинств; этот столп сохраняет небесную истину, печать которой, как само собой разумеется, суть таинства...»¹.*

Таким образом, Церковь является земным распорядителем благодати, единственным источником которой является Бог, вольный подавать ее и помимо Таинств (помимо Церкви?). Таинства же суть знаки Церкви, отличающие ее от неверных, памятники благодеяний Христовых, узы благодати и любви, символы, побуждающие нас к добродетельной жизни². Иными словами, про Таинства можно сказать то же, что и про слово Писания: они посредники, но не перекрывающие бездну между Творцом и Его творением³, а только *прикрывающие* ее своими знаками, поставленными всецело на земном берегу. А земной Церкви в свою очередь принадлежит лишь право раздаяния этих земных знаков благодати. Именно поэтому исчезает качественное различие между Таинствами Ветхого и Нового Завета, с одной стороны, а с другой — в богословской системе — связь между Таинствами и Церковью, которые рассматриваются отдельно друг от друга. Впрочем, Червяковский полагает, что разделение это введено было Феофаном только ради научности изложения, «но он нигде не говорит, чтобы эту форму следовало внести *в жизнь*»⁴.

Чтобы проверить и это утверждение, следует рассмотреть, как положения школы преломились в «открытом»⁵ богословии ее основоположника.

¹ *ThCh.* Т. 9. Р. 486–487.

² См.: Там же. Р. 490.

³ Ср.: «[У Прокоповича] основное начало богословия есть Бог, но не столько в момент примирения с Богом, сколько в момент противоположности с Ним... Священное Писание есть постоянно продолжающееся откровение Божие, заключенное в вещественную, каждому доступную форму» (*Червяковский* // ХЧ. 1876. № 7/8. С. 103).

⁴ Там же. С. 37–38.

⁵ См.: «Введение» к настоящему изданию.

Собрание сочинения Феофана 1760–1765 годов включает в себя 57 Слов и речей. «Научно-богословских» проповедей среди них меньшинство. Это прежде всего Слово в день свв. апостолов Петра и Павла¹, где Феофан демонстрирует блестящий пример работы с текстами Священного Писания, по всем правилам научной экзегезы согласуя два, по-видимому, противоречивых текста: *Утаил от мудрых и открыл младенцам* (Мф 11. 25) и *да не бываем ктому младенцы влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения* (Еф 4. 14); Слово о святых праведных Симеоне Богоприимце и пророчице Анне, произнесенное в день тезоименитства императрицы Анны Иоанновны, где приводятся и разбираются пророчества о пришествии Спасителя, не понятые Его современниками и отнесенные Иосифом, Тацитом и Светонием к Веспасиану²; Слово о великом деле Божием³, приводящее уже знакомое нам доказательство божественности Писания из результатов апостольской проповеди⁴. Сюда можно отнести и несколько Слов чисто догматического содержания, например Слово на Рождество Хористово⁵. В остальном это Слова, написанные «на злобу дня». В них можно обратить внимание на следующее.

Прежде всего, библейские, чаще ветхозаветные, тексты прямо соотносятся с событиями современной действительности. О расширившемся Российском царстве уже можно сказать «оное псаломское слово: *простре розги его до моря, и даже до рек отрасли его*»⁶; древнее благословение Израилю (Иис. Нав 8. 18) следует почитать прямо исполнившимся на России, ибо как тогда повелел «Бог Иисусу Навину простерти руку свою и копие на град Гайский, повеле тожде и ныне Всероссийской повелительнице на Гданский град»⁷.

Если эти места можно считать невинными риторическими украшениями, то новозаветные отсылки подобного рода выглядят уже рискованно (например, в похвальном слове о флоте российском, где притча о горчичном зерне прилагается к росту военной мощи России⁸); но особенно двус-

¹ См. : Прокопович. Т. 2. С. 229–256.

² См. : Там же. Т. 3. Р. 53–71. Ср. : *ThCh.* Т. 1. Р. 19.

³ См. : Там же. Т. 2. Р. 21–44.

⁴ «Тако... ко обращению мира, к чему треба было или препретьной мудрости, или великия силы, или обоих сих, Бог употребил и немудрых и несильных простяков, нарочно для того, дабы силу невидимо действующую показал, и мир в познании Божества утвердил, а безбожныя безответны сотворил» (Там же. С. 40–41). Ср. : *ThCh.* Т. 1. Р. 38.

⁵ См. : Там же. С. 121–141.

⁶ См. : Там же. С. 24.

⁷ См. : Там же. Т. 3. С. 234.

⁸ «...Кто же не скажет, что малый ботик против флота есть, аки зерно противу

мысленными они становятся там, где речь идет о государе или государственной власти вообще. Например, в слове в день тезоименитства Анны Иоанновны утверждается, что как подобало Христу сперва пострадати, а затем уже войти в славу Свою, так и российской императрице, родившейся в царской порфире, «Бог узаконил... पहले носити сиротинное и вдвичее вретисше, а потом во славу сию облещися»¹.

Несомненно, Феофан не первый в русской традиции пользовался такими аллегориями. Достаточно сравнить его «Слово на пришествие в Киев Его Царского пресветлого Величества [5 июля 1706]» с приветственным же Словом святителя Димитрия Ростовского² тому же Петру Великому в 1701 году:

Табл. 1

Свт. Димитрий	Пресв. Феофан
Прежде аще сподоблюся (аще сподоблен буду недостойный) в будущем веце видети Христа Господа, Царя небеснаго и о зрении пресвятаго лица Его веселитися: се в нынешнем веце сподобльшися видети пресветлое лице Христа Господня... Царя земнаго... радости исполняюся ³ .	Коею убо трубою на приход Его лучше возгласити приличествует, аще не еюже гласит Псаломник на приход самого Царя славы: <i>Сынове Сиони возрадуются о Царе своем.</i>

древа? А от того зерна возросли сия великая, дивная, крылатая оруженосная древеса» (Прокопович. Т. 2. С. 50).

¹ Прокопович. Т. 3. С. 49. И тот же ход мысли в Слове, обращенном к Петру: «Если бо на давнейшыя и новейшыя напасти на Его Величество бывшыя посмотрим, и прикладов им в Писании поищем, увидим ясно, что от многих и разных претерпенныя беды, сей един претерпел и понес на себе. Было уж на него востание и Каиново на брата, Авессаломово на родителя, и Исмаилово на свободного, и Симеево на Государя, и Иудино на Христа Господня... А из сего что видим? Не видим ли, како высокий промысел Божий разделенныя иным, ему совокупленныя даровал щедроты своя всем оным бывшим искушениям возданныя: а именно, ублажение (аще событием и разное) Авелево, наследие Исааково, спасение Давидово, прославление, не по равенству, но по подобию Христову: и сему бо помазанику своему पहले страдати повелев, благословил внити во славу свою: во славу мир вель исполняющую...» (Там же. Т. 2. С. 90–91).

² Стоит отметить, что и автором службы, составленной в честь полтавской победы, был вовсе не Феофан, а его оппонент, представитель «старой» школы — Феофилакт Лопатинский (см.: *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М., 2008. С. 472).

³ *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения: В 5 т. М., 1827–1833. Т. 1. С. 50.

Все же для христианского мистика святителя Димитрия здесь тайна: «А якоже сам Царь Христианский на земли есть образ и подобие Христа, Царя Небеснаго, еще и маестат Христа Господня имеет таинственное некое подобие к маестату Христа Господа»¹. Но преосвященного Феофана заподозрить в мистицизме нельзя. Тем более что, согласно ему же, каждый текст Писания обладает только одним прямым смыслом и, более того, каждое слово как знак может быть знаком только одной вещи: ...«ибо каким образом познаю вещь, по принадлежащему ей знаку, если тот же обозначает и другую? Так говорит сам разум и диалектика»². Следовательно, кроме пустых риторических украшений, перенесение известного словосочетания или мысли в другой смысловой ряд ничего дать не может. Следовательно, сказанное о Боге не должно быть прямо относимо к царю, но Прокопович делает это не только в риторически-вольных проповедях, но и в подразумевающих научно-богословскую разработку сочинениях, — например, в «Правде воли монаршей», нижеследующий фрагмент откуда заслуживает того, чтобы привести его целиком:

«...уста Царя сохрани и о словесех клятвы Божия не пецися (нетошь являйся в клятве твоей пред Богом о твоём Царю подчинении нареченной) *от лица бо Его поидеши не стани в словеси лукавие: яко вся яже аще восхождет сотворит, якоже царь совладе. И кто речет ему: что твориши* (Еккл 8. 2–4) — явственно дух Святой, научая подданных совершенного Царем своим повиновения, показывает, что власть Царская весьма в повелениях и деяниях своих свободна есть и ничьему истязанию о делах своих не подлежит. И видим зде царя выше достоинства всех прочих человек возведенных: что бо в помянутом Екклезиаста слове глаголется о Царе — *и кто речет ему, что твориши*, — то ни о коем же другом чину в писании не обретается, токмо о едином Бозе: тако о власти и силе Божией рассуждая Иов, между иными рассуждениями глаголет: *Аще изменит, кто возвратит, или кто речет ему, что сотворил еси*, — и Исаия: *еда речет глина скудельнику, что твориши*, — которое слово повторяет и апостол в послании своем к римлянам. И тожде чтем у Даниила пророка о Бозе: *несть иже сопротивится руце Его и речет ему, что сотворил еси*. И не возможно толковати слова екклезиастова, аки бы того ради никтожде речет цареви, *что твориши*, что гнева и силы его боится, могут бо глаголати и глаголют цареви, что твориши, оные злодеи, которые мятеж на царя воздвизают...

¹ Димитрий Ростовский, свт. Указ. соч. Т. 1. С. 52.

² ThCh. Т. 1. Р. 135. И даже еще более определенно: *allegorika testimonia nihil Proband* — аллегории ничего не доказывают (*лат.*) (Там же. Р. 139).

но толикую от Бога данную царем власть показывает, яко никтоже не имеет власти истязати царя о делах его, и вопрошати его, что твориши...»¹

Эти строки заставляют невольно вспомнить «проданное перо» Флоровского².

Что же касается самого учения о Церкви, то при всей его скудости и из него можно вывести нечто заслуживающее внимания. Так, хотя преосвященный Феофан различает между Церковью Новозаветной и Ветхозаветной, однако среди прочих образов Церкви для него «знатнейший есть дом Раавы Иерихонской»³. Напоминая о нем слушателю, Прокопович не жалеет красок для описания иерихонского погрома — не жалеет, судя по всему, только для того, чтобы заметить: «Тое и слыша и видя, что, разумеем, на мысли было у домовником тех Раавиных? Доходил и до них страх великий, но большая была радость сердцу, видя себе одних от всенародной погибели избавленных»⁴, — такова церковь преосвященного Феофана. Иногда он, кажется, отождествляет ее с Россией («еже есть в первых Церковь»⁵), но скорее — с государством Российским: Царствие Божие есть «престестественное Божие действие»⁶, а ответная ему деятельность человека вполне выражает себя в государственном, общественном служении⁷.

Развернутое обоснование этого дается в Слове на текст Мф 22. 21 *Воздадите кесарева кесареви, а Божия Богови*. Хотя по первом рассуждении, сразу заявляет проповедник, должно было бы здесь разъяснить, что подобает нам воздать Богу, а что высшей власти, однако поскольку от Бога мы принимаем все, постольку и воздать Ему ничем иным, кроме как должным употреблением Его дара, не можем. Потому если поймем наши обязанности к высшей государственной власти, то исполнение их и будет лучшей благодарностью Богу, даровавшему нам ее, «и тако узнаем, как

¹ *ThCh*. Т. 1. Р. 22–23.

² «Феофан Прокопович был человек жуткий... Он пишет всегда точно проданным пером» (Пути. С. 89–90).

³ *Прокопович*. Т. 3. С. 312.

⁴ Там же. С. 315.

⁵ Там же. Т. 1. С. 193.

⁶ Там же. Т. 2. С. 207.

⁷ И здесь видим полное единство взглядов преобразователя России и преобразователя Церкви: «Подлинность Петербурга как нового Рима состоит в том, что святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государственная служба превращается в служение отечеству и одновременно ведущее ко спасению души поклонение Богу. Молитва сама по себе, в отрыве от «службы», представляется Петру ханжеством, а государственная служба — единственной подлинной молитвой (*Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Цит. соч. С. 241).

в сем одолжении нашем Кесарева Кесарю, а Божия Богови воздавати»¹. Вообще, царство человеческое устроено, чтобы удовлетворять не только земным, но и благочестивым нуждам, которые состоят в том, чтобы дать Церкви помощь в «обуздании злодейств»². Обеспеченное таким образом земное благополучие не является греховным, лишь бы человек не искал временного прежде вечного, беря пример с Соломона, который некогда испросил у Бога премудрости, «а Бог приложил ему силу, славу, богатство, тихомирие и вся прочая благая земли»³. А поскольку как и власть, так и всякий чин суть от Бога, постольку и для спасения достаточно каждому исполнять обязанности своего чина: «...и то дело спасенное, то дело богоугодное и всякому по чину звания своего первейшее и нужнейшее»⁴.

Из этого государственного служения не исключаются, как «многие мыслят», ни священники, ни монахи, которые и в ветхозаветной Церкви «Царем израильским во всем подчинены были»⁵.

Однако здесь возникает противоречие уже не на уровне методологического «лукавства», но на уровне сути предмета. С одной стороны, за прообраз и образец берется ветхозаветный Израиль с его сакральным бытом, с другой — отрицается сакральность быта вообще, и именно в этой десакрализации жизни видится отличие Нового Завета от Ветхого. Ибо хотя «славен Моисей» в устройении скинии, «похвален Давид» за самое намерение создать храм, «ублажен Соломон» за создание храма, «обрадован Зоровавель» за воздвижение второго, но в Новом Завете священнодей-

¹ Прокопович. Т. 3. С. 148.

² Там же. С. 194.

³ Там же. С. 213.

⁴ Там же. Т. 2. С. 10. А перед этим: «...то самое нам нужнейшее и Богу приятное дело, егоже чин требует, мой мне, твой тебе, и тако о прочих. Царь ли еси? Царствуй убо, наблюдая да в народе будет беспечалие, а во властех правосудие, и како от неприятелей цело сохранити отечество. Сенатор ли еси? весь в том пребый, как полезныя советы и суд немздоприемный, не на лица зрящий, прямой же и правильный произноси. Воин ли еси? Не обязуйся куплями, не обиди своих, во всех воинских уставах обучайся. Пастырь ли духовный еси? Смотри, чесога требует от тебе пастырей начальник Христос: испраздний суеверие, отменяя бабья басни, корми словом Божиим овцы врученя и оберегай от волков кожами овчими одеянных. И так подобе да смотрят родители, что они чадом своим, чада, что родителем, мужие, что женам, жены, что мужем своим должни суть: тако и господие о управлении и награждении рабов, и рабы о угождении господий пешися должествуют (Там же).

⁵ Здесь опять «единым источником богословия» Прокоповичу служит Писание: «Аще же посмотрим на церковь ветхозаветную, нет места сумнению, известно бо, что там все священство и левиты царем израильским во всем подчинены были...» (Прокопович. Т. 1. С. 258).

ствию не прибавляет и не убавляет силы никакое место¹. Храм только напоминает нам о спасении². Также и иконы — только трофеи, памятники «великих дел Бога нашего»³. Это не значит, что сакральное исчезает из жизни вообще, но скорее что оно «отходит» к государству⁴.

Наконец, нельзя не привести определения Церкви, данного Феофаном в «Первом учении отроком», содержащем, очевидно, то самое катехизическое учение, которое он считал необходимым и достаточным для правильного истолкования Писания:

«Церковь же быти исповедую сословие православных христиан, догматы и учения содержащих, яковые апостолы предали нам и соборы пастырей правильнии изъяснили. Исповедую же быти в церкви святей духовное правительство, пастырский сан в епископах и пресвитерах, приемлющих власть и должность вязати и решити грехи именем Господним и тайнодействия совершати и люди учити пути спасения»⁵.

Как видно, здесь также речь идет только о Церкви земной.

Итак, совершенный Прокоповичем «методологический переворот», независимо от его истоков, действительно означил собой переворот доктринальный. В рамках новой доктрины Писание полагается как богоданный объект научного богословия, на которое возложена ответствен-

¹ «...Иное в Ветхом было, а иное есть в Новом Завете священных зданий винословие... понеже [священнодействию] в новой благодати, как не дает, так и не отнимает силы никакое место, когда получили мы от единого учителя нашего Христа наставление, что дух есть Бог, и еже кланяться Ему, духом и истинно достоит кланяться» (Прокопович. Т. 3. С. 245).

² Храм есть просто место, «вещественное, несловесное и нечувственное (т. е. бесчувственное. — Свящ. П. Х.), но аки бы словесное внушает нам спасительные памяти» (Прокопович. Т. 3. С. 247).

³ Прокопович. Т. 1. С. 75. «Что нам являет икона Распятого, аще не великое оное икупления нашего дело? Велит нам в незабвенной имети памяти, како Сын Божий излия за нас кровь свою, и на поносимом древе горчайшую смерть претерпе, да тако дарует нам живот вечный (Там же. С. 76). Здесь, кстати, тоже можно вспомнить прп. Иоанна Дамаскина: «Ибо изображение есть триумф и опубликование и надпись на столбе в воспоминание о победе тех, которые поступили неустрашимо и отличились, и о посрамлении побежденных и низложенных демонов» (Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. ТСЛ, 1993. С. 52), хотя, конечно, подобное представление вовсе не исчерпывает его учения об образе.

⁴ Ср.: «Святость Петербурга — в его государственности. С этой точки зрения и папский Рим (в отличие от Рима императорского), и Москва представляются синонимическими символами ложной «ханжеской» святости» (Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого. С. 241).

⁵ Феофан (Прокопович), архиеп. Первое учение отроком. М., 1872. Л. 56 об.

ность за испытание «предвзятых мнений» или человеческих «преданий». Таким образом, сознательно или невольно открывалось широкое поле для собственно богословской работы в отношении новых проблем церковной жизни¹ — другое дело, что силами одного «научного богословия» здесь обойтись было невозможно, но это стало понятно позднее.

В то же время минимизация Предания сделала уязвимыми многие положения учения Феофана, относящиеся к сопряжению Божественного и тварного в жизни Церкви, что, собственно, всегда переживалось и осознавалось именно на уровне Предания. Это замечено еще современниками, один из которых (кн. Дмитрий Кантемир) писал:

«Идолослужитель есть — сказано в Учении отроком, — когда честь Божию воздаст образу или подобию коей-либо вещи небесной, когда кто покорение души своея некоему образу приносит, бояся его и надеяся на него, яко бы некую в себе невидимую силу имущаго. [Однако] хотя автор, кратости поучаяся, непорочным сие произнес умом и сердцем, обаче может быть сумнительство, яко нечто более в себе заключает, нежели елико от младых отроческих умов могло бы поято быти. Есть сила и в воде и в мире и в хлебе и в воде, елее и в мощах»².

Отсюда двойственность сакраментологии Феофана. Хотя он и заявляет о твердом разграничении своем с протестантами и стоит, как кажется, на позиции прп. Иоанна Дамаскина, хотя признает различие между Церковью ветхо- и новозаветной, однако если обрезание не только прообразует Крещение, но и подает ту же Христову благодать, то Боговоплощение ничего не изменило в сопряжении земного и небесного, вещественного и духовного, тварного и нетварного в жизни Церкви³.

¹ Из письма Феофана к другу, Якову Андреевичу Марковичу: «...все-таки прежде мы еще не так тяжело болели. Ныне все мы, как ты видишь, болеем теологиею. О если бы, по твоему прекрасному примеру, у всех возбудилась жажда знания и изучения, вопреки тиранству предвзятого мнения. Тогда была бы надежда, что из тьмы возсияет истина; но иное, как мы видим, совершается на деле. Все стремятся учить и почти никто не хочет учиться...» (цит. по : *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время : Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН. Т. 4. СПб., 1868. С. 39). Так думал и Червяковский: «Итак, можно думать, что Феофаново учение о Свящ. Предании явилось вследствие осознания потребности в такой постановке православного богословия, при которой оно в состоянии было бы дать возможно удовлетворительный ответ на те вопросы, которые стали фокусом богословского сознания в период после вселенских соборов» (*Червяковский // ХЧ.* 1877. № 7/8 С. 18).

² *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 52.

³ Последнее косвенно свидетельствуется филологическими выкладками самогo преосвященного Феофана. Действительно, он утверждает, с одной стороны, что знамения Таинств не суть знаки *σημαντικᾶ* (указывающие), но *μεταδοτικᾶ* (сообщающие). С другой стороны, желая подкрепить само понятие знамения авторите-

Катехизическое определение, занимающее промежуточное положение между «школьным» и «открытым» богословием, представляет Церковь как земное сообщество, как «сословие» верующих. «Открытое» богословие Феофана говорит о том же. Более того, здесь становится еще заметнее, что Церковь-сословие растворяется у него в многословном государстве, и последнее явно довлеет над нею. Исполнение сословных «должностей» отождествляется с исполнением обязанностей христианина, а «пастыри» представляют собой только один из государственных чинов, имеющих свои специфические государственные обязанности.

Отсылка к ветхозаветному Израилю заставляет поначалу предположить, что экклесиология преосвященного Феофана в основе своей *ветхозаветна*. Действительно, она ориентирована на земную жизнь¹, непреодолимой бездной отделенную от небесной; на непостижимого и грозного *Бога отщепеный*². Принципиальная разница обнаруживается только в том, что из повседневности изымается церковный быт, всецело отнесенный к области *преданий старец* и *заповедей человеческих*, чем разомкнутость земного и небесного на самом деле только подчеркивается. Но ведь именно церковный быт делал Ветхий Израиль *царством священников* и именно церковное, а не государственное начало было первично в нем, тогда как

том Писания, ссылается на Быт 17. 11 и Рим 4. 11. Но: 1) в обеих цитатах говорится о знамении (σημεῖον). *Ветхого* Завета (обрезания); 2) σημεῖον и σημαστικῆς суть однокоренные слова. Таким образом, употребление термина μεταδοτικῆς необходимо именно для подчеркивания грани между Таинствами ветхо- и новозаветными. У Прокоповича же, напротив, грань эта стерта. Он на Новый Завет смотрит с точки зрения Ветхого.

¹ Не зря критики «Первого учения отроком» «обвиняли автора, что «во всем оном катехизисе нигдеже о кресте не воспоминается» (*Архангельский А.* Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883. С. 50).

² Кажется, что страх вечных мук был если не единственным, то преобладающим в духовном опыте преосвященного Феофана: «Когда слышим о каких Рыцарях славных или премудрых древних Философах, како те воевали и весь свет покорили, а тии как много издали книг премудрых, абие приходит на ум некая жалость, когда они, бывше язычники пошли во ад и вечно погибли. Какая же жалость и скорбь будет (ей, чтоб она не была самой вещию, примем теперь в доброе рассуждение!) что глаголю будет за скорбь, когда кто и в православии на вечную казнь осудится? О горе мне! Горе!» (*Прокопович*. Т. 3. С. 317). Вообще, обращают на себя внимание несколько его слов, связанных с темою вечных мук. Ср. : Слово на новый 1733 год, Слово в неделю богатого, Слово о множестве осужденных. Снова бездна, снова *Бог отщепеный*...

преосвященный Феофан, по-видимому обращаясь к Священной истории, по сути десакрализует ее¹.

Таким образом, как в школьной «Theologia Christiana», так и в авторском приложении ее к жизни логика Феофановых построений существенно та же: поскольку Божественные истины заключены в вещественной данности текста Писаний, постольку необходимо научное богословие, «непредвзято» изучающее этот текст; поскольку благодать подается вещественными знаками, постольку установлена земная иерархия для правильного распоряжения ими; поскольку Церковь «влита» в земное государство, постольку для спасения достаточно исполнять свои государственные обязанности.

Впрочем, в области «открытого» богословия основные усилия преосвященного Феофана были направлены не столько на экклесиологические разработки, сколько на обоснование новых реалий церковно-государственных отношений. При этом, с одной стороны, пострадала чистота принципов научного богословия, с другой — некоторые положения, важные для будущей богословской работы, — в частности, замечания о ветхозаветном прообразе соотношения государственной и церковных властей в «новой» России обесценились политическим заказом «четвертого Рима».

Наконец, стремление Феофана освободить богословие от «предвзятых мнений», приведшее к представлению о разомкнутости, открытости, незавершенности Предания (*ubi traditio?*), тем самым вольно или невольно поставило возбужденный тогда *внешними* переменами жизни *екклесиологический* вопрос (*ubi ecclesia?*) как насущный *внутренний* вопрос *самого богословия*.

Посмотрим теперь, как реализовались идеи Theologia Christiana у следующего поколения школы, предшествовавшего непосредственно эпохе свт. Филарета.

¹ См. в «Духовном регламенте» про *Церковный коллегийум*: «...таковы были Церковный Синедрион в ветхозаветной Церкви в Иерусалиме и гражданский суд (! — *Свяц. П. Х.*) Ареопагов в Афинах» (Духовный регламент. Киев, 1823. С. 14). Не правда ли, выразительная параллель? — а она не единственная у преосвященного Феофана. Быть может, это связано с тем, что преосвященному Феофану вообще не хватало *чувства истории*. По замечанию архиепископа Филарета (Гумилевского), хотя «он занимался и историей, но был историком очень посредственным» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы : В 2 кн. Харьков, 1859. Кн. 2. С. 10).

Авторы школы

Святитель Георгий Конисский. «В 1751 г. Георгий Конисский в Киеве» стал читать «догматическое богословие по системе Феофана, с некоторыми, впрочем, изменениями...»¹ Недавно прославленный святитель Георгий (1717—1795) — выдающийся деятель русской Церкви, на выход в свет посмертного собрания сочинений которого откликнулся Пушкин, — был человеком искреннего благочестия и глубокой веры. Возглавляя Могилевскую епархию, до первого раздела Польши находившуюся на территории Речи Посполитой, он немало сделал для защиты и возрождения православия в крае. Известно, что не один раз на жизнь его совершались покушения. Известно также, что в XIX веке дважды вскрывалась его гробница и оба раза было засвидетельствовано нетление его мощей. Тем важнее проследить рецепцию Феофанова научного богословия в его творениях.

В 1751 году он составил для Киево-Могилянской академии «систематический курс богословия *Christiana orthodoxa Theologia...* присоединив к нему в качестве вводной части герменевтику и библиологию»². Труд остался неизданным, опубликован только конспект его — вполне согласный с Феофановой системой³. Однако и не прибегая к нему, возможно реконструировать богословские воззрения свт. Георгия, рассмотрев, какие всходы дала у него система Феофана на поле «открытого» богословия⁴.

Согласно, свт. Георгию, Слово Божие есть послание Бога к человеку и уже этого одного достаточно, чтобы внимать ему со вниманием и трепетом⁵. Кроме того только через него можно познать живущего во свете

¹ Червяковский // ХЧ. 1876. № 7/8. С. 34.

² Дышкевич В. Н., Сомов С. Э., Теплова В. А. Свт. Георгий Конисский // ПЭ. Т. 10. С. 664.

³ «Только Георгий Конисский, читавший Богословие с 51 по 55, один из всех преподавателей этой науки до 1759 года предложил ее в систематическом порядке, хотя и его план не есть план оригинальный, но особенно в частных пунктах весьма похожий на план уроков Феофана Прокоповича» (*Макарий (Булгаков), митр.* История Киевской духовной академии. М., 1843. С. 138). Латинский конспект Конисского см. на С. 141—142.

⁴ Для работы автор пользовался не вполне исчерпывающим, но достаточно репрезентативным собранием Слов и речей святителя, изданным в 1892 году в Могилеве. Более подробно об изданиях проповедей свт. Георгия см. : *Георгиевский А. И.* Проповеди Георгия Конисского // ТКДА. 1893. № 1. С. 133—143.

⁵ Ср. у Прокоповича: «Авторитет писаний основывается на авторе, который если велик, то много, если убог — мало цены и веса прибавляет писаниям своим. Так, на послания простолудинов смотрим снисходительно, царские — благоговейно почитаем. Следовательно, весь авторитет Священного Писания на том

неприступном и в то же время сосредотачивающего в себе добро и жизнь Бога¹. То, что оно есть именно слово Божие, свидетельствуется содержащимися в нем пророчествами, чудесами апостолов и пророков², но вообще его собственное внутреннее свидетельство выше всякого чуда и ему подобает верить более, чем даже чьему-нибудь воскресению из мертвых³. Задача сводится только к тому, чтобы основательно вникнуть в смысл Писания, для чего необходимо в том числе и знание языков⁴. Всякое же слово человеческое «никакого уважения, разве когда о вещи важной, не заслуживает»⁵. Под определение «человеческого слова» попадают даже и писания святых мужей, что явствует хотя бы из того, что они неоднократно переделывали их, тогда как слово Божие написано прямо под водительством Святого Духа⁶.

Почитая своей первой задачей учительство, святитель предупреждает своих слушателей, что будет говорить не от себя, но то, что услышит от Моисея и пророков, от Христа и апостолов, которые будут через него беседовать с ними⁷. Однако это посредничество в передаче слушателям слова Божия само по себе ничего не дает, ибо проповедник говорит «только к уху», а надо еще, чтобы «Слово Отчее» отверзло сердца и само глаголало в них⁸. Писание, следовательно, является только формальным носителем знания о Боге, Который должен еще послать Свое *внутреннее* слово в сердце человека, чтобы знание это действительно приблизило нас к *Богопоз-*

основан, что оно есть слово Божие и как бы послание Бога, написанное людям» (*ThCh.* Т. 1. С. 25).

¹ «Живот вечный, оное высочайшее и совершенное добро, всегда при Бозе есть, паче же в Самом Бозе; а Бог наш, как апостол говорит, *во свете живет неприступном* (1 Тим 6. 16). Посему Бога знать — без Бога никак невозможно: а кто знает Его, знает не иначе как по откровению Его Самого, и знает в такой мере, в какой Сам Бог благоволит Себе открыти... Убо живот вечный, поелику в Бозе есть, не может быть никою знаем иначе как только по откровению Божию; а сие то откровение и есть святое слово Его» (*Святитель Георгий.* С. 61).

² См. : Там же. С. 452.

³ См. : Там же. С. 64.

⁴ «...Но жалко, что переводы и греческий и наш из греческаго темны суть. Много же вразумительнее и приятнее чтения на еврейском оригинале...» (Там же. С. 196).

⁵ Там же. С. 364.

⁶ См. : Там же. С. 452.

⁷ «...Я не от себе буду говорить, но еже услышу от Моисея и пророков, от Христа и Апостолов Его. Размыслите убо что чрез мои грешные уста будут беседовать с вами Моисей и Пророки, Сам Иисус Христос и Апостолы...» (Там же. С. 65).

⁸ «Ты же, Слово Отчее... отверзи сердца людей сих внимати глаголам Твоим. Я только к уху их буду глаголати: Ты же Сам глаголи в сердце их» (Там же).

нению. Значит ли это, что одного внутреннего слова может быть достаточно для последнего? Вопрос остается без прямого ответа, но, во всяком случае, научное богословие не является необходимым посредником для этого: Бог познаётся не «многими рассказами и долговременным ума томлением, как прочие вещи познаются, но долгим искусом и за обыкновением в святом и целомудренном житии... *А се то и причина есть, для чего многие, богословия неучившиеся, но свято и честно живущие, изрядно Бога познают...*» (курсив мой. — Свящ. П. Х.)¹. Так восстанавливается отвергнутый Прокоповичем аргумент о внутреннем свидетельстве Писания. Область научного богословия сужается, главной его задачей остается испытание «человеческих» преданий.

Последние оцениваются святителем Георгием достаточно строго. Весьма характерные примеры здесь — Слова на Покров и на память Нерукотворного Образа. В них противопоставляется ненадежное Предание и несомнительное Писание. Трудно сказать, рассуждает святитель, действительно ли такова была история Нерукотворного Образа Спасителя, как она сохранилась в Предании, но есть и иной Нерукотворный Образ Божий, о котором недвусмысленно сообщает слово Божие: человек, — и знание о нем необходимо нам гораздо более². Впрочем, если в указанном Слове святитель хотя и не подтверждает, но и не опровергает предания, то в Словах на Покров прямо укоряет думающих, будто покров Богородицы может защитить грешников, на которых гневается Сын Божий³, поскольку омофор на руках Богородицы не иное что, как Божественная благодать Ее Сына⁴. Он и есть истинный Покров, данный нам прежде века. Если мы не прибегнем к Нему до дня суда с покаянием, то нас не спасет и покров Богородицы⁵. Здесь святитель Георгий подвергает сомнению уже не просто непросвещенное суеверие, но традицию, представ-

¹ Святитель Георгий. С. 108.

² «Сия история [история Нерукотворного образа] есть только церковная, преданием утверждаемая, а не Евангелием, но я вам слышатели, другой образ теперь представлю к видению, также нерукотворенный, от несомнительного слова Божия, о коем сам Бог сказал: *сотворим человека по образу и по подобию нашему...*» (Там же. С. 201).

³ «Обманывается тот, кто думает, чтобы Препоблагословенная Богоматерь была других мыслей и воли от мыслей и воли Сына Своего Богочеловека, например, чтобы Богочеловек, Сын Ея гневался на грешника и уже определил его от жизни истребити и в муки вечныя послать, а Матерь Его, сия Пренепорочная Дева, молила Его праведное определение превратить на милость» (Там же. С. 347–348).

⁴ Там же. С. 223.

⁵ Там же. С. 220–221.

ленную именем хотя бы уже прославленного к тому времени святителя Димитрия Ростовского¹.

Однако чем более существующее предание объявляется только «человеческим» и чем более, стало быть, сужается область его необходимого применения, тем более, очевидно, возникает потребность в том, что могло бы заменить его в повседневности, ведь и научное богословие, само будучи «человеческим», способно выполнить только критическую, но не созидательную работу. Святитель Георгий решает эту задачу путем прямого соотнесения библейских текстов с современностью². Введение жизни в библейский контекст совершается у него по трем основным направлениям.

Отношение к власти. Цари суть помазанники³, пастыри⁴ и кормители Церкви (все термины взяты из Писания⁵). Источник почитания царей — страх Божий⁶. Впрочем, Писание применяется последовательно святителем Георгием не только для того, чтобы обосновать почитание власти, но

¹ Ср. у свт. Димитрия в Слове на Покров: «...но паче стена нам есть Преплагаго Бога Преплага Мати. Ибо небеснаго Давида праведный гнев, за нечеловеческое наше на ны движимый по вся дни утоляет, и от смерти нас не точию временныя, но и вечныя избавляет. Покрывает ны Она крылома милости Своя от казни Божия, якоже кокош птенцы своя от пазноктей орля. Сокрывает от лютаго прещения Господня, якоже мати чадо свое под ризу Свою от некоего страха, покрывает от праведнаго суда Божия и от мести Омофором заступления Своего» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения : В 5 т. Т. 3. С. 311–312).

² За что даже и заслуживает — не обоснованный с указанной точки зрения — упрек от позднейших исследователей (см. : *Дышкевич В. Н., Сомов С. Э., Теплова В. А.* Свт. Георгий Конисский. С. 664).

³ *Святитель Георгий.* С. 214–215.

⁴ Там же. С. 165.

⁵ Слово в день свв. равноапостольных Константина и Елены на текст: *И будут царие пестуны твои и царицы кормилицы твои* (Ис 49. 23). «Собылося сие и на Ветхозаветней церкви, когда оную, плененную Навуходоносором, Кир император освободил... Собылося то же и на церкви Нового Завета и даже доньше собывается, и как начало события сего в христианстве сделалось в царствование Великаго Константина и матере его Елены... то и прилично нам повести беседу исторически... Были же и по Константине царие и по Елене царицы, коим свойственно было назваться пестунами и кормилицами Божия церкви, как то: с Греческих царей: Феодосий Великий и Феодосий юнейший, Грациан и Иустиниан, Пульхерия, Евдокия, Ирина и Феодора, а с Российских великих князей: Владимир Равноапостол с Ольгою, бабкою своею, Ярослав Владимирович и Изяслав Ярославович, Владимир Мономах, Андрей Боголюбский, Александр Невский и прочие... сим однако дражайшим бриллианством паче прочих возблестал Петр Великий...» (Там же. С. 155, 156, 159).

⁶ Там же. С. 328.

и для указания на ее относительность и преходящность (каковые рассуждения просто немыслимы у Феофана¹): данная Богом, она однажды будет и упразднена Им, причем «не только тиранская и строптивая, но и благая и кроткая; а вместо того *будет Бог всяческая во всех*. Он избранным Своим будет и царь и князь, и градоначальник, и военачальник, и отец и матери, и брат и сестра»². Поскольку же власти суть первейшие учителя добру и злу, постольку суть и «первейшие боляре» на небе или в аду.

Отношение к истории. Историческая проповедь у святителя Георгия обязательно предваряется «библейским зачином», задающим определенный угол зрения. Таково его уже упоминавшееся Слово в день равноапостольных Константина и Елены или Слово в день памяти св. блгв. князя Александра Невского. Писание устанавливает здесь не достоверность событий, но их масштаб и смысл. Отсюда, очевидно, потребность приложения того же мерила к событиям современности. Такова его речь 1773 года по случаю первого раздела Польши, вернувшего Могилевскую епархию в состав России:

«Находясь я ныне между сим народом, нахожусь, кажется, между Израилем от Египта исходящим, между пленом Сионским от Вавилона возвращающимся, между христианами времен Константиновых. И сей народ ныне, то совокупясь в радостные собрания, друг друга приветствует: *поим Господеви, славно до прославися* (Исх 15. 1); то хваляся соседям своим, псалом оный гласит: *возвеличил есть Господь сотворити с нами: быхом веселящееся. Сеявше некогда слезами радостию ныне жнем* (Пс 125. 3, 5); то воздевая руки к Небу, восклицает новозаветную песнь: *Благословен Господь Бог Израилев, яко посети и сотвори избавление людем Своим; посетил есть нас восток свыше* (Лк 1. 68, 78)! Не влагаю я во уста сим людям таковыя песни по свободе риторов: вложили оныя, паче же и родила и во устах и в сердцах их самая причина торжества...»³

Отношение к христианской жизни. Определенней всего обнаруживаются библейские связи на уровне нравственном, где прежде всего и сказались разрушение традиционных форм церковности. Эти параллели ес-

¹ Мест, подобных приведенному ниже, у свт. Георгия не так много: «Исходиши, милосердая монархиня, яко жених от чертога своего... от края моря Балтийскаго до края Евксинскаго шествие Твое... Хотя же мы и покоимся Твоим безпокойствием, и не негорькими хождениями твоими *сидим сладко всяк под виноградом своим и под смоковницею своею*, якоже Израиль во дни Соломона: однако солневному цветцу подобясь, туда и очи и сердца наши обращаем, аможе течение Твое» (Святитель Георгий. С. 242). Обратим внимание на цитату из 3-й кн. Царств, которую встретим и у других авторов.

² Там же. С. 207.

³ Там же. С. 101.

тественно продолжают тему истории: «Приди же в чувство и размотри себе, о тые народе, новаго Израиля имя на себе носящий! Не тыя ж ли беззакония и в тебе царствуют, которья царствовали в древнем Израиле во времена пророческие?»¹ Или: «...не наш ли город подобен сему Иерусалиму, смутившемуся о Рождестве Христовом?»² Очевидно, святитель вполне серьезно относился к своему утверждению о том, что через него будут беседовать со слушателями сами библейские пророки. «Жестокое» пророческое слово он, не обвиняясь, адресует своему граду, подобно древнему Иерусалиму, наполненному «великими болярами, просвещенными законоучителями, брюхатыми фарисеями»³.

Святитель настаивает на необходимости прежде всего сердечной веры⁴. Обретший ее и живущий по правде Божией человек не страшится ни земной власти, ни вечности. Он и в халупе помнит, «что сам есть храм Бога, живущаго в нем, и что Бог вместе с ним в той бедной халупке живет»⁵, что явленная в этом мире «капля славы Фаворской» однажды прольется целым морем и что вкус царствия Божия, как бы «эссенция грядущаго века», ощутим уже здесь «в правде и мире, и радости о Дусе Святе»⁶.

¹ *Святитель Георгий*. С. 172 и далее: «...град наш сей, хотя прежде был во утеснении за веру, хотя не был столько благолепен строениями, щедрый деньгами, наполненный развезжающими каретами, веселый пирами и плясками, однако при все том был целомудреннейший: теперь можем о городе нашем говорить тое, что Исаяя об иудейских городах...» (Там же. С. 173).

² Там же. С. 126. Или даже еще резче: «Глас и в наших городах и селах, как древле в Раме, слышится, плач и рыдание и вопль мног. Рахиль, нация наша, плачешся чад своих, от глада, от притеснения и нужды тысящами умирающих, и не хочет утешиться, яко не суть. <...> ждите ироды, червей, уготованных вам... ждите фарисеи... топора, при корени древа вашего бесплоднаго давно уже лежащаго» (Там же. С. 235). Или: «Делается то же самое и ныне во христианех, что прежде было в иудеях: народ простой и от пристрастия мирскаго столько, сколько и от роскоши удаленный, несумненно исповедует Начальника жизни, воскресившаго Лазаря... но болярам и роскошникам мира сего помнити и заключати от воскресения Лазарева и самага Христа Сына Божия собственное свое будущее воскресение и твердо вносити Христа убо Судию, а себе судитися имущих совсем не под нос (Там же. С. 143).

³ Там же. С. 125.

⁴ «...Ибо святое крещение есть токмо дверь, вводящая в Веру; а имя Христианское и хождение в церковь составляют внешние виды Веры. Прямая же и истинная вера есть дело самага сердца, чтобы все глаголы слова Божия так держати сердцем, как слышим оныя ушами» (Там же. С. 68).

⁵ Там же. С. 199.

⁶ Там же. С. 381.

Следует отметить еще, что в античных реминисценциях место Феофановых Помпеев и Сципионов у святителя Георгия занимают Сократ и Платон, как учителя именно сердечного очищения¹, и это достаточно важный момент для будущего развития русской мысли. Но о Церкви в своих проповедях святитель не говорит ничего, хотя сама святая жизнь свидетельствует, что *интуиция* Церкви несомненно присутствовала у него во всей необходимой полноте.

Итак, святитель Георгий основывается на заложенных Феофаном принципах школы: слово Писания является основополагающим источником его богословия. Представлением о необходимости «внутреннего слова» он стремится заполнить разрыв при переходе от божественного богословия к человеческому, почерпнув самый термин (в данном его значении), скорей всего, у пиетистов². В то же время он ограничивает роль научного богословия как единственного источника богопознания. Осваивая открытое Феофаном поле богословия, святитель Георгий сосредоточен прежде всего на прямом соотношении библейского Слова с различными сторонами церковной жизни, с одной стороны, и осознании необходимости личного, «внутреннего» христианства — с другой. Не всегда просто определить, насколько далеко его библейские параллели выходят за рамки риторики, но два момента у него очевидны: историзм мышления и стремление подвести под него библейское основание. Собственно эклесиология остается у него неразвитой.

Святитель Тихон Задонский. Осознание необходимости *личного* христианства как христианства *истинного* еще более, чем у святителя Георгия, заметно у другого выдающегося церковного писателя XVIII столетия, святителя Тихона Задонского, и, хотя он мало повлиял на святителя Филарета³, его учение нельзя здесь обойти стороной.

Предварительно стоит заметить, что святитель Тихон был вполне человеком «нового времени»⁴, пожалуй, даже более чем святитель Георгий,

¹ «Сократ философ, изъясняя некоему ученику Существо Божие, когда видел крайнее его непонятие, а при том примел любострастное и скверное житие, «поди», сказал, «исправи и очисти сердце твое, тогда уразумеешь естество Божие» (*Святитель Георгий*. С. 104–105).

² См. выше.

³ Последний высоко чтит его личный подвиг, более осторожно высказываясь о его писаниях. «Советую более и более читать и познавать С. Писание, а по нем с. отцов, а из наших особенно могу одобрить для Вас Тихона Воронежского: в этой хотя не глубокой реке есть золотой песок» (Письма. 1882. С. 225).

⁴ «Тихон Задонский по своему душевному складу был человеком уже этой новой после-Петровской эпохи» (Пути. С. 123).

что явствует уже из его происхождения: сын нищего дьячка из-под Валдая¹. За ним не стоит устойчивая академическая традиция (как за святителем Георгием — Киевская). Он вполне сформирован временем, и если однажды с этим временем не ужился, то в силу особенностей именно своего пути².

Слово Писания, безусловно, является начальным пунктом его богословия³.

Две книги «Истинного христианства» («Приготовление к мудрости христианской» и, собственно, «Об истинном христианстве») открываются разделами: первая — «О слове Божием», вторая — «О Евангелии». При этом вторая книга не столько продолжает первую, сколько развивает заданные ранее посылки. Можно было бы думать, что такой подход воспроизводит древнецерковное соотношение огласительных и тайноводственных бесед, из которых первые, как известно, предшествуют крещению, т. е. вступлению в Церковь, а вторые последуют ему. Быть может, замысел сочинения приоткрывает также 82-е письмо из числа Келейных, где сопоставляется покаянная проповедь Иоанна Крестителя и проповедь Спасителя, и этот исходящий из слова Божия план вполне естествен для святителя. Но просматривается и еще одно обоснование структуры святительского труда, также вытекающее из Писания. На него указывает наличие эсхатологических разделов в конце каждой из книг «Истинного христианства». В первом из них говорится о вечных мучениях грешников, во втором описывается торжество праведников⁴. А поскольку, согласно святителю, для восприятия евангельской благодати и веры сперва надо ощутить «страх суда Божия от закона»⁵, постольку и основные части труда

¹ Новое время дало и новую иерархию. Восхождение по иерархическим ступеням определялось теперь не происхождением, но — образованием, а стало быть, прежде всего филологическими способностями. Плюсы и минусы этого положения обсуждать здесь нет необходимости.

² Ввиду известности не нуждается, очевидно, в изложении житие святителя.

³ «Писание бо святое есть как послание небеснаго Царя к подданным Своим рабам, нам недостойным, которое через верных Своих рабов Духом Своим Святым умудренных благоволил послать, и волю Свою святую и милостивое Свое благоволение открыть. Откуда дивную некую и божественную силу и действие в себе имеет, так, что в малом времени, как видим в проповеди апостольской, не чрез многих, но чрез дванадцать человек, не мудрых, но простых и безкнижных, во всю вселенную пронеслося» (*Святитель Тихон*. Т. 2. С. 1—2. Ср. : *ThCh*. Т. 1. Р. 38).

⁴ «...Яко бо во время весны исходит трава из недр земных и одевается благовыми различными цветами, тако телеса благочестивых из гробов, в которых, мразом смерти сокрушены, крылись... изыдут одушевленны, и в новый прекрасный безсмертия и вечныя славы вид облекутся» (*Святитель Тихон*. Т. 3. С. 418).

⁵ Там же. С. 6.

соотносятся таким образом как слово о Законе и слово о Благодати, т. е. как слово Ветхого и Нового Завета вообще. Если это так, то работа святителя представляет собой уникальную попытку построения богословской системы, в самой своей структуре исходящей из структуры Писания.

В принципе это вполне возможно, ибо слово Писания истинно было для него *внутренним* словом и мыслью и прямо управляло его жизнью. Однажды он отправил келейника для раздачи милостыни на свою родину, напутствував следующими примечательными словами:

«В Деяниях апостольских написано, что в Антиохии первенствующие христиане собрали милостыню и послали в Иерусалим к бедным христианам; то и я хочу послать тебя в Короцк к брату моему Евфимию с деньгами, ибо тамо в нашей стране очень бедные люди живут»¹.

Известно также, что он знал многое из Писания наизусть (в частности, Псалтырь), а в посвященном *молитве* разделе «Истинного христианства» дал последовательные примеры составления молитв на разные случаи жизни непосредственно из текстов Священного Писания.

Таким образом, на первый взгляд святитель Тихон предстает как совершенный ученик «Theologia Christiana». Можно было бы даже сказать, что «Истинное христианство» восполняет собой вторую (ненаписанную) половину Феофановой теологии, в которой, согласно замыслу автора, должна была идти речь о христианском делании². Во всяком случае, принадлежащая святителю «Инструкция христианская», описывающая «взаимные должности» начальников и подчиненных, пастырей и пасомых, мужей и жен, родителей и детей, господ и рабов и т. д., прямо воспроизводит заданный Прокоповичем план³.

Однако здесь же обнаруживаются и расхождения.

Согласно преосвященному Феофану, вторая часть теологи подразделяется в свою очередь на *две* части: о любви (заповедях) по отношению к Богу и любви (заповедях) по отношению к ближним⁴, причем за осно-

¹ *Святитель Тихон*. Т. 5. Приложение. С. 49.

² «Подразделение теологии делается очевидным из ее определения: поскольку, стало быть, теология есть учение о Боге познаваемом и поклоняемом, постольку и должна учить о вере, которая есть Бога познание, и о добрых делах, в которых заключается поклонение и служение Богу. Вся, следовательно, теология подразделяется на две части. В *первой* из них необходимо будет рассмотреть то, что касается верования, а во *второй* — делания» (*ThCh*. Т. 1. Р. 5).

³ Ср. у Феофана: «И так подобе да смотрят родители, что они чадом своим, чада, что родителем, мужие, что женам, жены, что мужем своим должны суть: тако и господие о управлении и награждении рабов, и рабы о угождении господий пещися должныствуют» (*Прокопович*. Т. 2. С. 10).

⁴ «Должно сказать о добрых делах в общем; поскольку всякие добрые дела в

ву берется Декалог. Свт. Тихон же говорит о *троякого* рода «должностях» христиан: к Богу, ближним и самому себе¹. Последнее является принципиально важным для него, ибо очевидный пафос его труда и есть, как мы увидим, пафос личного, *внутреннего* христианства². Плоды, приносимые чтением или слышанием Евангелия, суть плоды веры, которая освобождает от греха, клятвы, смерти, ада и делает человека духовно свободным независимо от его положения в обществе, ибо и рабы благочестивые «все духовно свободны суть»³. Поскольку же Евангелие обращено ко всем, а стало быть, и к каждому лично, постольку важнейшее свойство истинной веры есть признавать Бога *своим* Богом, Царем и Спасителем. Вера не сводится к знанию догматов⁴. Живущим беззаконно Евангелие «ничего не пользует»⁵. Без внутреннего перерождения вообще бесполезны внешние дела благочестия, ибо «Дух ничем не благоугождается, как только духовною жертвою»⁶. В принесении этих духовных жертв и состоит всеобщее священство христиан, которые «сами иереи, сами храм, сами жертвенник, сами с душами и телесами жертва, внутрь огонь носят и меч глагола Божия»⁷.

Уже в этом изложении просвечивает взгляд на христианскую жизнь как не опосредованную, очевидно, контекстом конкретных церковно-государственных отношений, что, конечно, прямо противоречит мысли и позиции Феофана. Пространство Церкви сжимается здесь даже уже не до размеров храма, но до размеров сердца и истинно *внутри есть*.

Однако еще более разительное несогласие обнаружится, если мы внимательней присмотримся к общему учению святителя Тихона о власти и государстве, хотя в своих трудах он уделил этому сравнительно мало места.

Писанию обозначаются именем любви, любовь же обращена к двум: к Богу и к ближнему, как подразделил сам Христос, — постольку речь пойдет 1) о богослужении, которое есть любовь к Богу, 2) о благочестии [*de justitia*], которое состоит в любви к ближнему» (*ThCh*. Т. 1. Р. 10).

¹ Примечательно, что в Слове на день тезоименитства имп. Екатерины, хотя принцип этот и заявляется, но речь, как и у преосв. Феофана, идет только об обязанностях к Богу и ближним, и лишь в «Истинном христианстве» появляется действительно развернутый раздел о должностях христианина к самому себе (см. ниже).

² Тогда как для Прокоповича важно исполнение *внешних* обязанностей — своего рода тоже «земных знаков» спасения.

³ *Святитель Тихон*. Т. 3. С. 13.

⁴ «Иное бо есть знание и исповедание веры, иное есть вера во Христа» (Там же. Т. 3. С. 20).

⁵ Там же. С. 6.

⁶ Там же. Т. 2. С. 354.

⁷ Там же. Т. 3. С. 77.

В Воронеже он произносит Слово в день тезоименитства его императорского величества Екатерины II на текст Рим 13. 7: *Воздадите всем должная*. Этот, по словам святителя, на «скрижалях сердца написанный закон» подразумевает те самые *должность к Богу, должность к самому себе, должность к ближнему*, о которых говорилось выше. Но в этом Слове нет ни похвалы монархии, ни хотя бы более или менее подробного раскрытия учения о царской власти. Единственное упоминание о последней содержится в толковании 5-й заповеди декалога, где замечается, что под именем отца должно разуметь не только отца естественного, но и всякую духовную и светскую власть¹.

В «Истинном христианстве» этой теме уделено две также сравнительно небольших главы: «О власти христианской вообще и подвластных» и «О должности благочестивых монархов и подданных их».

Святитель исходит из данности того, что в христианском обществе существует двоякая власть: гражданская и церковная:

«Гражданская власть управляет внешние дела; духовная власть называет то, что касается до внутреннего, душевного состояния. Гражданская законами гражданскими управляет; духовная словом Божиим исправляет... Обеих властей, гражданской и духовной, конец должен быть не иной, как благое состояние подвластных и слава имени Божия»².

На первый взгляд речь идет о классической симфонии царства и священства, но это не совсем так: речь идет о *всякой* власти, ибо всякая власть, «великая или малая, от Бога есть»³, всякая власть в подчиненном ей «обществе» подобна главе тела, всякий властелин «избирается и поставляется не ради его самого, но ради подчиненных пользы», всякий благочестивый властелин — все равно, гражданский или духовный, — «должен быть отцом своим подчиненным»⁴, если же заботится при этом только о своей корысти, то из благодетеля «делается... врагом» общества⁵. В свою очередь, всякой власти следует повиноваться *ради Господа*, но только

¹ «...Как-то: монархи, пастыри, проповедники, градоначальники, судии и прочии о публичном деле пекущиеся» (*Святитель Тихон*. Т. 1. С. 57). Ср. у Феофана в «Первом учении отроком»: «Первый чин отеческий суть власти предержавши, на управление народа от бога установленные, яковая в первых есть высочайшая власть царская... Второй чин отечества, суть общи под Царем народа управители, а именно: пастыри духовнии, сенаторы, судии и прочии... Третий чин отечества, суть естественны родители (*Феофан (Прокопович)*, преосв. Первое учение отроком. Л. 20 об., 21 об.).

² *Святитель Тихон*. Т. 3. С. 342.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 343.

⁵ Там же.

до тех пор, пока она повелевает «не противное закону Божию», как это делали святые мученики:

«...повелевали им нечестивые власти землю копать, копали; камене носить, носили; в темницу и ссылку итить, шли; под меч главы подклонять, подклоняли; имения у них отнимали, отдавали, — и прочее закону Божию не противное делать приказывали, делали. Повелевали отречься Христа и прочее богопротивное делать, не слушали. Так ты поступай. Велит тебе твой господин всякую работу отправлять, отправляй: велит неправду делать, обидеть, украсть, солгать, и прочая, не слушай. <...> Лишает живота не противься: пожирай живот за правду, да в грядущем веке обрящешь его»¹.

И хотя монарх не имеет над собою «обладателя» на земле, а только на небе, он должен помнить, что как Сам Христос, Царь царей, не стыдился *нарицати нас братиею*, так тем более и ему, как человеку, подобных себе людей следует почитать братьями. Корона, украшенная добродетелями, прославится более, «чем победная над врагами внешними»².

В христианском обществе власть монарха ничем принципиально не отличается от всякой другой³.

В христианском обществе нет существенной разницы между господами и рабами, ибо все в нем зовутся христиানে, и в этом имени — благородство, «которое все чести, все титулы, высокие ранги мира сего превосходит»⁴.

В христианском обществе нет разницы между мирянами и монахами, ибо подвиг и брань против плоти «всем належит».

Таким образом, возникает парадокс: прямое следование методу Феофана приводит к противоположным ему содержательным выводам. Однако противоречие таится не в методе, но в его софистическом применении самим Феофаном. Святитель же вполне последовательно пользуется экзегетическими правилами школы, а если опираться именно на «естес-

¹ *Святитель Тихон*. Т. 3. С. 345.

² См. : Там же. С. 348. При этом достойно упоминания, что параграф, посвященный обязанностям *монарха*, занимает шесть с половиной столбцов сплошного текста, тогда как трактующий об обязанностях *подданных* — менее одного.

³ Строго говоря, в предложенную святителем схему может быть подставлена любая, даже и не помазанная на царство государственная власть, хотя было бы и преувеличением считать, что он сознательно предусматривал такую возможность.

⁴ И далее: «...без сего имени всякое благородство есть подлость, богатство — нищета; честь — бесчестье, слава — ничтоже. С сим именем и нищий есть богач, безславный славен, безчестный честен, смиренный высок, безсчастлив счастлив» (Там же. Т. 1. С. 27).

твенный» и прямой смысл Писания, то из новозаветных текстов действительно можно извлечь в этом смысле лишь общее отношение к «принципу власти», а ветхозаветные позволительно соотносить с нынешним днем лишь в качестве поучительных нравственных примеров. Вообще, конкретные формы жизни оказываются неважными относительно того, что совершается в сердце «истинного христианина».

Впрочем, этот неизменный акцент на внутренней жизни у святителя Тихона есть не только итог следования принципам школы: вполне определенный отпечаток на предложенную им концепцию христианской жизни наложил труд лютеранского теолога Иоганна Арндта¹ «Von wahren Christentum» («Об истинном христианстве»).

Книга Арндта была не только хорошо известна святителю Тихону, но и ценима им.

«Вам... — пишет он некоему молодому дворянину в Петербург, — нет удобнейшего места, яко место уединенное, куда вам советую преселиться и начать сначала святую Библию читать, с разсуждением разных Божиих дел, которые она тебе представит; и всегда, поутру и ноцию, в ней поучаться, и Арндта прочитывать (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), а в прочия книги как в гости прогуливаться, и острить ум и волю во благая, и ждаты звания Божия, куда и когда Бог позовет, и тако будьте покойны»².

Первое полное издание «Von wahren Christentum» появилось в 1609 году и имело необычайный успех, сравнимый разве с «Подражанием Христу» Фомы Кемпийского. Книга выдержала множество изданий и была переведена почти на все европейские языки.

¹ Более подробно об этом: *Хондзинский П., свящ.* Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона // Тихон Задонский, свт. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2004. С. 12–48.

² *Святитель Тихон.* Т. 5. С. 331. Об Иоганне Арндте известно, что он родился в 1555 г., учился в Хельмштадте, Виттенберге, Страсбурге и Базеле. Между прочим, собиравшись быть медиком, но, смертельно заболев, дал обет в случае исцеления заняться изучением Писания, и таким-то образом стал на путь своего последующего служения. Смерть еще раз угрожала ему, когда он чуть было не утонул, купаясь в Рейне, но был спасен своим юным воспитанником. С 1583 г. был пастором в Падеборне, в 1590 г., однако, отстранен от должности за отказ исполнить распоряжение кальвинистского князя Иоганна Георга об упразднении священных изображений и экзорцизмов. С 1599 г. он проповедник в церкви св. Мартина в Брауншвейге, где подвизается с успехом вплоть до выхода в свет в 1605 г. первой книги «Vom wahren Christentum», навлекшей на него обвинения в ереси (об этом ниже). В 1608 г. он приглашен в Эйслебен, а в 1611 г. в Целле на должность придворного проповедника и генерал-суперинтенданта. Умер там же в 1621 г. Последние слова его были: «Теперь я победил» (см. : *Арндт.* Кн. 1. С. XV).

Ардт исходит из того, что в каждом христианине уживаются два человека: ветхий (плотский) и новый (духовный). Один по рождению от Адама, другой — от Христа. Рождение от Христа совершается верою через слово Божие¹. Из Ветхого Завета человек познает свой грех и гнев Божий на грешника, от чего приходит в страх и раскаяние. Из Евангелия познает благодать и милость Божию в прощении грехов. Покаяние есть не только избавление от грубых пороков, но очищение сердца и начало новой внутренней жизни во Христе. Поскольку Дух Святой есть Дух Утешитель, постольку Он сходит только в сокрушенное сердце, и хотя слово Божие и Таинства суть средства, установленные для нашего спасения, они нисколько не помогают тем, кто не живет хриstopодражательной жизнью. Чтобы обрести спасение, нужно сперва почувствовать себя погибающим. Если сказано, что Христос умер за грешников, то, значит, и за тебя, ибо и ты грешник². Христа ищут двумя способами: внешним, через упражнение в христианских делах, и внутренним, «когда человек страдательным образом во всем внешнем и внутреннем допускает поступать с собою, как то Богу угодно: ...чтобы он был беден или богат, радостен или печален, утешен в духе или безутешен...»³ Несмотря на то что упражнения в добродетелях необходимо, все добродетели мертвы без любви, существо которой и состоит в полном предании себя воле Божией, так что и во аде, если бы Богу угодно было свергнуть тебя в него, ты «покоился бы в воле Божией, которая никого не может погубить»⁴. Обновившие сердце внутренним покаянием и живою деятельною верою посредством ее совершенно туне получают все потребное ко спасению⁵. И как неверующему не приносят пользы ни священник, ни Святое Причастие, так и верующему не вредит, если он умирает среди магометан или в пучине моря, «ибо он имеет Христа, истинного Священника и царствие Божие в себе»⁶.

Итак, истинная вера, а стало быть, и истинное христианство сказываются в страдательном последовании Христу, в подражании кресту Его, чем достигается очищение от привязанности к миру и страстей. Тогда душу озаряет благодатный свет, «тогда все, делаемое человеком не есть уже его, но Божие дело в нас»⁷.

¹ «Слово Божие есть семя нового рождения» (Ардт. Кн. 1. С. 71).

² «...Все Святое Писание имеет прямою целью человека и каждого из нас» (Там же. С. 30).

³ Там же. Кн. 3. С. 38.

⁴ Там же. С. 105.

⁵ «...И в этом не препятствуют им ни время, ни место, ни закон, ни заповедь, ни обряды» (Там же. Кн. 2. С. 68).

⁶ Там же. С. 452.

⁷ Там же. Кн. 3. С. 81.

Невзирая на широкую известность Арндта в России в XVIII — первой половине XIX века, на русском языке не существует ни одного серьезного исследования о нем (или уж хотя бы о его влиянии на русскую традицию). Напротив того, на Западе «по Арндту» написаны сотни работ и считается твердо установленным, что «четыре книги Истинного христианства во многом представляют из себя компиляцию»¹ из сочинений Таулера, Фомы Кемпийского, Валентина Вайгеля и итальянской монахини Анжелы де Фолиньо². Тот факт, что двое из упомянутых авторов являются католиками, еще при жизни Арндта послужил поводом к его обвинению в *напизме*. Кроме того, он был также обвинен в *синергизме* и *майоризме*³, и эти два пункта с точки зрения православной свидетельствуют скорее в пользу Арндта, чем против него. Сам же его труд на Западе сегодня считают реакцией на выдвинутый «твердыми» лютеранами в полемике с гуманистами⁴ тезис о «едино-действовании» (*Alleinwirksamkeit*) Божества, когда «Лютер был понят так, что целью спасающего действия Бога является от Него Одного зависящее оправдание, что оправдание сущностно состоит в прощении грехов, что вера есть по преимуществу вера в милующего Бога и что Божественная сила Слова и Таинств есть единственное Богом избранное средство для личного прощения, которое совершается без человеческого участия»⁵. От мирян это учение требовало, собственно, только правоверия, что вполне устраивало их. Вера и благочестие невольно утратили необходимую внутреннюю связь друг с другом, и упадок народной нравственности стал неизбежностью в условиях, когда «все этические призывы, звучащие с церковных кафедр, или направленные в эту сторону усилия

¹ *Schneider H.* Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-Symposium über das Böse. Hrsg. v. W. Strothmann. Wiesbaden, 1983. S. 200.

² На самом деле установленных авторов для цитат, которые Арндт дает чаще всего даже без кавычек, гораздо больше — тот же Шнайдер со ссылкой на известного исследователя Арндта, Вильгельма Кёппа, приводит обширный список, в котором встречаются имена как Платона и Спинозы, так Златоуста и Бонавентуры (см. : *Schneider. Johann Arndt und die makarianischen Homilien*. Примеч. 103. S. 203).

³ *Синергизм* — как известно, важнейший пункт православного учения о спасении, согласно которому ищущий спасения должен содействовать в этом дарующему спасение Богу. *Майоризм* — учение, получившее название по имени его основателя, лютеранского теолога Георга Майора († 25.11.1574), разошедшегося с ортодоксальными лютеранами в понимании учения *solo fide*.

⁴ «...Чтобы исключить всякие гуманистические черты из сотериологии» (*Stoeffler F. Ernest.* Johann Arndt // *Gestalten der Kirchengeschichte*. Т. 7. Stuttgart, 1982. S. 43).

⁵ *Ibid.* S. 43.

духовников оспаривались и объявлялись еретическими»¹. Арндт одним из первых в традиции осознал, что «чистое учение» есть лишь средство к богоугодной жизни, в которой раскрывается образ Божий так, как он явлен человеку Иисусом Христом.

В свою очередь, сопоставление работ свт. Тихона и Арндта выявляет немало общего между ними. Истинность христианства у обоих авторов полагается в нравственном и духовном возрождении, без которого правые истины вероучения «ничего не пользуют». «Ложность» христианства определяют следственно не столько ложные истины, сколько ложные христиане. В противовес им *истинный* христианин принимает сердцем Христа как именно *своего* Бога и Спасителя, лично за *него* страдавшего, лично *его* искупившего².

Но почему именно к Арндту, а не к собственной — столь глубоко разработанной монашеством — аскетической традиции обратился святитель? Затруднение разрешает, как кажется, святитель Игнатий (Брянчанинов), подчеркивающий полезность сочинений святителя Тихона именно для мирян, которым «достойные уважения старцы» советовали «руководствоваться в жизни... теми святыми отцами, которые написали наставления вообще для христиан, как сделал то святой Тихон Задонский»³. Действительно, если любимым святителем Тихоном преподобный Макарий Великий пишет для *ушедших от мира*, то Арндт⁴ и святитель Тихон — для *живущих в миру*. Ведь монашеский быт — самая, пожалуй, устойчивая разновидность церковного быта вообще и самое совершенное выражение церковной общественности⁵ — снимает здесь многие проблемы, неизбежно возникающие в условиях быта расцерковленного. Несомненно, что принципиально отвергший не только монашеский, но и вообще всякий освященный быт протестантизм волей-неволей вынужден был сосредоточиться на вопросах личного спасения в миру — такими потребностями было обусловлено появление книги Арндта; но подобными же — хотя и вызванными иной исторической ситуацией — появление тру-

¹ Ibid. S. 43.

² Ср.: «Скажи мне, за кого умер Христос? За грешников. Итак, если Он умер за грешников, то умер и за тебя, потому что и ты грешник» (Арндт. Кн. 2. С. 22).

³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений : В 8 т. М., 2007. Т. 1. С. 459.

⁴ Существует, кстати, известное письмо Арндта к его ученику Иоганну Герхарду, где он именует авторов, с его точки зрения писавших «в духе», среди которых также встречается имя прп. Макария (см. : Die Klassiker der Religion. Т. 2. Johann Arndt. Berlin, 1912. S. 60).

⁵ Под *церковной общественностью* здесь и далее понимаются те формы общественной жизни, в которые отливается земное бытие Церкви.

да святителя Тихона. Вообще, сама возможность приложения принципов монашеской жизни к жизни в миру была осознана синодальной традицией далеко не сразу.

Несомненно при этом, что, как и святителю Георгию, святителю Тихону присуща была живая интуиция Церкви, однако его определение Церкви не сильно отличается от определения преосвященного Феофана (Церковь есть «собрание верных, по всему миру живущих, в Бога и Христа Сына Божия право и истинно верующих, проповедью слова Божия просвещаемых, и Тайны святые право содержащих»¹), и, обрабатывая Арндта, он вовсе не озабочен тем, чтобы дать в противовес тому развернутое учение о Церкви. Его определение Таинства, пожалуй, даже еще более кратко и неопределенно, чем у Прокоповича: «Тайна есть служение, которое под неким видом зримым приносит в душу верного незримую благодать Божию»². В разделе о Церкви³ он, собственно, только приводит евангельские *образы* Церкви, не давая к ним никакого комментария, и подчеркивает необходимость вводящего в Церковь крещения для спасения. Это позволяет говорить, с одной стороны, о безусловно истинно-православном переживании тайны Церкви им самим, с другой — о том, что экклесиологические проблемы времени прошли мимо него.

Как бы то ни было, свт. Тихон, исходя из принципиальных посылок школы, существенно обогатил их. В известном смысле он уравновесил рационализм «слишком земных» экклесиологических тезисов «*Theologia christiana*» последовательным представлением о необходимости *личного* мистического последования Христу. С этой точки зрения он дополнил школу, однако не создал единое учение о таинственной жизни Церкви в миру. По сути, более всего его занимал вопрос о том, как «внешнее» слово Божие становится «внутренним», определяющим жизнь христианина, хотя термин «внутреннее слово» он, кажется, нигде не употреблял. Наконец, стоит заметить, что сама свободная богословская работа с западным источником стала, очевидно, возможной, так же как следствие введенной Феофаном критической методологии «научного богословия».

Архиепископ Анастасий (Братановский). В письме отцу от 23 января 1803 г. будущий святитель Филарет, тогда учитель Троицкой семинарии, сообщает о покупке сочинений преосвященного Анастасия Братанов-

¹ *Святитель Тихон*. Т. 3. С. 24.

² Там же. Т. 1. С. 1.

³ Отсутствующем в первой книге «Истинного христианства» и помещенном во второй *после* раздела о Евангелии.

ского (1761–1806)¹. Можно предполагать, что покупка была скорее следствием уже состоявшегося знакомства с проповедями Братановского, чем поводом к тому. О влиянии Братановского на святителя Филарета упоминает также Флоровский, ограничиваясь, впрочем, этим и не уделяя более ни строчки творчеству «русского Массильона».

Братановский мог бы оставить гораздо более значительный след в истории русской Церкви, если бы не его ранняя смерть от наследственной чахотки².

По происхождению³ и образованию⁴ он, подобно святителю Георгию (Конисскому), принадлежит к южнорусской традиции, наложившей на его писания свой узнаваемый отпечаток. Как и было принято в то время, по окончании семинарии он учительствовал в разных местах, продвигаясь постепенно в то же время и по лестнице монашеских званий. Замеченный митрополитом Гавриилом (Петровым), однажды он был вызван в Петербург, где «в скором времени на публичном испытании умел... отличиться пред другими и сие отличие доставило ему риторический класс. Кроме сего он обучал еще математике, истории и географии. Здесь успел он во французском языке, с которого находится много его переводов»⁵. Как проповедник, Братановский скоро становится известным при дворе, и по сообщению анонимного биографа некоторые его проповеди даже прочитываемы были Екатерине повторно в ее кабинете. В 1794 г. Российская академия избирает его своим членом. Он архимандритствует в Сергиевой пустыни под Петербургом, той самой, где позднее настоятелем был святитель Игнатий Брянчанинов. В 1796 г. переводится в Москву в Новоспасский монастырь, в 1797 г. поставлен на Могилевскую епархию. В 1801 г., при коронации Александра I, пожалован в архиепископы

¹ См. : Письма. 1882. С. 31.

² В этом смысле он, быть может, предвосхитил судьбу еп. Михаила Грибановского.

³ Родился 16 октября 1761 г. в Малороссии, в местечке Барышевке, где родитель его Симеон Кондратьевич был того же местечка церкви Рождества Богоматери протоиерей и духовного тамошнего правления председатель (см. : *Братановский*. Т. 4. С. II).

⁴ «Как в тогдашнее время нигде не можно было, особливо в Малороссии, лучшего получить воспитания и просвещения как в духовных училищах, то и отдан он был родителем в Переяславскую семинарию для образования в науках» (Там же).

⁵ *Братановский*. Т. 4. С. VII. Из его переводов изданы следующие : Предохранение от безверия и нечестия (СПб., 1794); Плач Иеремии пророка (СПб., 1797); Истинный Мессия, или Доказательство о Божественном пришествии в мир Иисуса Христа и о Его Божестве. (М., 1801); Опыт о совершенстве из Фермея. (СПб., 1805) (См. : Там же. С. XXX).

и вызван в Петербург для заседаний в Синоде. По поручению Александра он составил проект преобразования духовных учреждений и всего за два дня до смерти, 7 декабря 1806 года, был пожалован в члены Святейшего Синода.

Открытость иным культурам, как характерная черта времени, была свойственна и ему. Будучи одно время преподавателем Вологодской семинарии, он писал оттуда другу:

«Вологда наша жатвою многою, а семинария делателями многими похвалиться может, паче же в преподавании иностранных языков. Ибо учится она и у священного еврея, и у премудрого грека, и у вежливого француза, и у думного немца. Правда, что к греческому языку все на перерыв побежали. Бегу и я...»¹

Можно сказать, что его творчество являет собой окончательную победу «Theologia Christiana»: значение слова Божия как единого источника богословия подразумевается в его сочинениях по умолчанию, и, не считая нужным более останавливаться на этом специально, он всецело сосредоточивается на нравственной проблематике. «...И бессмертие блаженное предоставлено для одной добродетели: в чем убеждают разум и вера, — пишет он в «Мыслях», приложенных к четвертому тому «Творений». — Итак, о человек, живи по закону разума и веры, живи свято, добродетельно»². Из приведенной цитаты видно, что школой сделан следующий шаг. Противопоставление Божественного и человеческого богословия, столь характерное для преосвященного Феофана, сходит на нет и заменяется тезисом о согласовании естественного разума и сверхъестественного Откровения³. Впрочем, поскольку у архиепископа Анастасия, как правило, речь идет о согласовании не философских и догматических истин, а совести и евангельского закона, постольку согласование и выглядит чаще всего достаточно убедительно: «Твоя совесть что? Она не предрассудок воспитания. Се естественная книга, по которой... Бог и не имущих закона вопрошит в день, егда судит тайная человеком»⁴.

Вообще, обращенность внутрь — характернейшая для Братановского черта. И если святитель Георгий из библейского макрокосмоса выходил в повседневную реальность жизни, то преосвященный Анастасий спешит

¹ Братановский. Т. 4. С. V.

² Там же. С. 111.

³ Возможность для такого шага, впрочем, была заложена в Феофановом богословии, ибо, по его словам, «силлогизм теологический по крайней мере в одной послылке подобает основывать на Священном Писании, в другой же — на свете природного разума [ex lumine naturae]» (*ThCh*. Т. 1. Р. 17).

⁴ Братановский. Т. 1. С. 108.

углубиться в нравственный микрокосмос души, и на этом построено абсолютное большинство его проповедей. *Побеждающий*, которому Господь в апокалипсисе дает обетование сесть на Его престоле, есть, по Братановскому, прежде всего «побеждаяй самого себя»¹, созидателям храма внешнего должно озаботиться созиданием храма собственной души², и наоборот: от внутреннего примирения человека с Богом напрямую зависит и мир человека с природой³.

В его рассуждениях просвечивает своеобразный «христианский стоицизм», который, пожалуй, и следует признать устойчивой характеристикой воззрений архиепископа Анастасия. Таков он в своих ранних проповедях («Я бессмертен, рассуждает мыслящий человек, и для того не попускает, чтобы страсти и желания его были порабощены чувственностью, брением и плотию»⁴), таков и в дневниковых поздних «Мыслях» («...весна, а мы стареем. Орел обновляется. Нашей души обновление: мысль, совесть, добродетель, вера, вечность»⁵). Но в тех же «Мыслях» (и некоторых проповедях) видно, что исполнение добродетелей было для него все же не самоцелью, но путем к мистическому соединению с Богом, хотя и высказывался он на эту тему довольно осторожно⁶.

¹ «*Побеждающему дам сести со мною на престоле моем. — Радуйся воин Христов! Божественное обещание сие принадлежит тебе. Престол Божий есть величество и блаженство его. Твои победы возвеличатся в странах небесных; бессмертное блаженство увенчает главу твою. Ты возляжеси в царствии превечного, и слава Господня воссияет на тебе... Кто сей великий победитель? Побеждаяй самого себя»* (Братановский. Т. 1. С. 59–60).

² «Вы соорудили сей храм священный: потщитесь быти и сами нерукотворенным храмом Божиим. Покоряйтесь во все Богу и Его святейшим судьбам: се ваша будет сыновняя Богу преданность! Приносите в сем храме в жертву Богу дух сокрушен и смиренное сердце: се ваша будет молитва к Господу!» (Братановский. Т. 3. С. 181). Или еще: «Так, изображая на себе знамение крестное, приникнем видети в самих себе, изображен ли внутрь нас Христос распятый на кресте? Сие изображение не рукою художника начертывается; образ Христов, есть возобновленный образ и подобие Божие» (Там же. Т. 1. С. 17).

³ «Если, по евангельскому проречению, солнце померкнет, луна не даст света, небо свиется яко риза, спадут звезды, яко листвие: то, по тому же речению, тогда, когда в нравственном мире помрачится свет закона Господня, померкнет луч добродетели, иссякнет святая любовь, оскудеет вера, забудут Бога, презрят все священное, и на месте святе поставят мерзость запустения» (Там же. С. 157).

⁴ Там же. С. 173.

⁵ Там же. Т. 4. С. 114.

⁶ «Умозрительную или тайноводственную жизнь почитают суеверием, а углубление в математическое учение, какая есть жизнь, если не умозрительная? Почему же математиков не почитают суеверами? Потому что математики Бога весьма отвлеченным для познания своего имеют предметом; а благочестивые некоторые

Что касается до оригинальных акцентов его «открытого» богословия, то наиболее выпукло они предстают в рассуждениях о царстве земном. Правда, и здесь интерес Братановского сосредоточивается прежде всего на личном, точнее, на личности царя. И хотя подходы его не лишены крайностей, он, во всяком случае, стремится перейти от риторических аллегорий к действительному богословскому дискурсу.

Помазание на царство означает избрание Богом на то, чтобы быть Его земным видимым преемником и осуществителем промысла Его¹. Помазание восполняет царское служение служением пророческим, ибо «сердце царево в руце Божией», и первосвященническим, понимаемым как жертва любви к своим подданным, в свою очередь обязанным пожертвовать царю и жизнью. В этом сакральном служении сама политика становится чуть ли не богослужением, ибо богослужение не в том, чтобы «стоять у жертвенника», но в том, чтобы с Богопознанием «соображать свои мысли, желания, свою жизнь и дела»². Вообще:

«Власть Царева всемогуща, ибо образ есть всемогущества Божия. Милость царева преобладающа, ибо силу изображает законодавца Бога. Глас царев действует на всех умы и сердца, ибо он есть отзыв гласа глаголющего громами Бога. Мановние царя всеповелительно, ибо оно есть мание ока, мещущего молнии Бога... Соединим же суд с милосердием, величие с кротостию, самоправление с благостынею, силу с долготерпением, наказание с любовию, победы с миром, недремленность с промыслом преблагословенным. Из всех сих добродетелей Бог образует царя: и кто же он если не богоподобен?»³

Иными словами, государь есть во всех отношениях видимый образ Божий на земле⁴. «Бог, каковым хочет быть к людям, являет Себя в Царе их;

желают, сколько можно, ближе к сердцу и духу иметь Бога, который хочет, чтоб всяк был его обителью, не наемничею, но сыновнею, дружескою...» (*Братановский*. Т. 4. С. 125). Ср.: «Мы не имеем никаких исторических сведений о каких бы то ни было его сношениях и беседах с тогдашними мистиками, которые могли бы вдохнуть ему идеи мистицизма... созерцательное направление лежало в основе его природы» (*Покровский Н.* Проповедническая деятельность Анастасия Братановского // *Странник*. 1876. Ч. 1. № 2. С. 184).

¹ «Господь нарек Израильский народ наследием Своим; не явственно ли показал, что Помазанный на Царство людем, иже во Израили, удостоен быть наследником, быть преемником Божия видимого Царствования в них» (*Братановский*. Т. 2. С. 173).

² Там же. Т. 3. С. 187.

³ Там же. С. 165–166.

⁴ «Бог живой в живом образе являет паче Себе. Сей живой образ власти и могущества Его есть Царь земной: *Бога бойтесь, царя чтите*» (Там же. Т. 2. С. 152).

и каковыми люди должны быть пред Богом, являет в себе их Государь»¹, — так преобразуется у Братановского мысль Прокоповича о самодостаточности исполнения государственных обязанностей. Государь столько же осуществляет Промысел Божий о благоденствии народов, сколько и приклоняет к милости праведный гнев Творца на людей.

Это явное христоподобие, обожествляющее Царя, невольно проецируется на государство, которое в известном смысле становится телом его². Причем если святитель Тихон описывал возникающую между властителем и подвластными связь, по образу главы и управляемого ею тела, подразумевая прежде всего принцип отцовства, то Братановский последовательно идет дальше: государь и государство прямо «сливаются» у него в единое целое, как душа и тело, и потому, любя государя, *должно любить государство*³. Отсюда, по связи с государем, государство становится выше Церкви⁴. Здесь, как у Прокоповича, односторонне понятый ветхозаветный элемент преобладает над евангельским, и земное благоденствие затмевает блаженство небесное, когда ищущим *не своих си* обещается, что они поживут «якоже во дни Соломона Израиль, кийждо под смоковницею своих благословенных трудов, кийждо под виноградом удовольствия, каковое получает сердце, творящее другому добро»⁵.

При этом экклесиология у Братановского, как и у святителя Тихона, крайне не развита⁶. Церковь не одушевляет государство невидимо (это де-

¹ Братановский. Т. 3. С. 76.

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

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

⁴ По общему рассуждению Братановского, если частные нужды одного приводят его к зависимости от другого, то из этого соподчинения и «составляется то согласие, на коем зиждется и утверждается благоденствие людей, домов, градов, Церкви, Отечества, Государства» (Там же. С. 126–127).

⁵ Там же. С. 129.

⁶ Вот, пожалуй, единственный более или менее развернутый фрагмент: «Вси уклонишася в стропотные пути свих мыслей, сердец, страстей, вожделений. Уклонишася от Бога, правды и святыхни. Но глас милосердия Божия никогда не преставал и не престанет созывать сих бедных рассеянцев к единому Богопознанию, к единому закону, к единому избранному собранию, т. е. к единой Церкви, ее же глава Иисус Христос, основавший и стяжавый ю пречистою кровию своею. И глас

лает государь), но скорее невидимо растворяется в нем, из чего и следует, что христианская жизнь есть частное дело каждого, откуда в свою очередь возникает преимущественная необходимость личной нравственной проповеди. Круг смыкается.

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

Митрополит Платон (Левшин). Непосредственным учителем святителя Филарета был митрополит Платон (1737—1812). Среди своих современников он наиболее универсален, и это сближает его с его великим учеником¹. В своих сочинениях он затронул все богословские проблемы эпохи, хотя и было замечено, что он скорее проповедник, чем богослов². Его сочинения представляют двойной интерес: они являются безусловным богословским итогом XVIII века; именно через них будущий святитель Филарет воспринял наследие предшественников.

Если воспользоваться термином светской науки, то митрополит Платон может быть назван деятелем «предвозрождения». Именно с этой точки зрения требует уточнения характеристика, данная в том числе и ему

сего милосердия Божия не тщетен был и есть. От юга и востока, запада и севера разные народы и языки притекли стопами веры ко кресту Христову и, водрузив оный в сердца своих, составили Церковь, хотя в рассеянии, но избранную, едину, святую» (*Братановский*. Т. 4. С. 2—3).

¹ Вообще, параллели между митрополитом Платоном и святителем Филаретом традиционны для русской церковной историографии. «Платон и Филарет — учитель и ученик, это как бы два великих солнца, пред которыми все другие деятели церковной истории нового времени только лишь звезды... Куда бы вы ни обратили свой взор в современном строе русской церковной жизни, всюду и везде вы встретитесь с делом жизни Платона или Филарета или обоих вместе... дело Платона и Филарета лежит всюду краеугольным камнем» (*Виноградов В. П.* Платон и Филарет, митрополиты Московские: Сравнительная характеристика их нравственного облика // БВ. 1913. Т. 1. № 1. С. 14; см. также, напр. : *Беляев А. А.* Платон и Филарет // ДЧ. 1894. Ч. 3. № 12. С. 515—525).

² Говорили и другое: «Plus philosophe que prêtre (Более философ, чем пастырь)» (Пути. С. 109).

Флоровским¹: не эпигон западного просвещения, но предвестник тех плодов, которые русская богословская мысль принесет в скором будущем. Ранее всего он обнаруживает это во вкусе к языкам². Он не просто пользуется латынью или греческим, для того чтобы получить доступ к недоступным иначе знаниям, но внутренне вживается в язык, его красоту и стройность³. Вообще, путь к русскому переводу Писания, к русскому евангельскому языку, а значит, и к русскому богословию шел именно через эту пробужденную тогда системой преосвященного Феофана любовь к филологии⁴. Впрочем, стиль самого Платона еще неорганичен: язык его проповедей исследователь справедливо назвал «славяно-греко-латинской тканью»⁵. Но он «предуготовил» пути синтеза. Великий учитель великого ученика, Платон, быть может, велик именно тем, что указал своему воспитаннику дорогу, по которой тот ушел так далеко вперед.

Нет никаких сомнений в том, что он принадлежит школе «Theologia Christiana». И у него вера утверждается «на едином слове Божиим, как на неподвижном основании»⁶; и у него, кроме слова Божия, «нет таких книг, в которых бы самоначально катехизические члены находились»⁷; и у него предание — только прямо не указанные в Писании «некоторые определения или в церкви принятые обряды»⁸.

Главным свидетельством богооткровенности Писаний он, как и святитель Георгий, считает отвергнутое Феофаном внутреннее свидетельство Духа⁹. «Внешне» о том же свидетельствуют исполнение пророчеств, святость заповедей и успех апостольской проповеди. Акценты, как видим, смещены, Феофанова аргументация отступает на второй план, а вслед за свидетельством Духа важное место, как и у Братановского, занимает со-

¹ См. : Пути. С. 97.

² Ср. с Братановским.

³ «А к лучшему знанию в латинском языке много ему послужила книжка Цицерона «Об обязанностях», которую мать, ходя по площади и сама не зная, для него купила; а другая — «История» Курциева, которую он выпросил у товарища для прочтения... и казалось ему, что язык, которым говорил Курций, есть яко выше человеческого, поелику подобной сладости и остроты, и умных переворотов ни в каком российском писателе найти ему не случилось...» (Из глубины воззвх. С. 17).

⁴ Свт. Тихон также выдвинулся благодаря языкам.

⁵ *Зубов В. П.* Русские проповедники. М., 2001. С. 33.

⁶ Назидательные слова. Т. 8. С. 121.

⁷ Там же. С. 46.

⁸ Там же. С. 122.

⁹ «Что Писание есть слово Божие, в том истинный христианин уверяется от внутреннего действия, какое в самом себе чувствует, читая или слушая высокое учение в оном содержимое» (Назидательные слова. Т. 7. С. 46—48).

гласование выводов естественного разума с истинами Откровения¹. Это обнаруживается с очевидностью в «Христианской богословии»², составившейся из уроков с наследником престола и замечательной тем, что она явилась первой богословской системой, изложенной на русском языке, а значит, и одним из первых прямых выходов школы в жизнь.

Все вопросы, связанные с бытием Бога и Его свойствами (за исключением, конечно, Троического догмата), рассматриваются только в первой ее части («О Богопознании естественном, руководствующем к вере Евангельской») — во второй же («О вере евангельской»)³ даются просто отсылки к ней. Кроме того, в первой части оказывается учение о творении мира из ничего⁴, о создании человека по образу Божию, о его поврежденном состоянии. Настоятельная нужда в Откровении возникает лишь тогда, когда автор приходит к невозможности для человеческого разума изобрести «средства к умилостивлению Бога и к восстановлению нашего естества», а потому и к необходимости утвердить следующую часть на слове Божиим, «хотя ко изъяснению того ж и естественные понятия служить могут»⁵. Впрочем, и во второй части заявляется, что «вера здравому разуму противна быть не может»⁶.

Быть может, именно от этой искренне исповедуемой митрополитом веры в свет «здроваго разума» одним из самых часто употребляемых им

¹ Так, первый раздел «Христианской богословии» начинается у него с необходимости познания самого себя, из какого самопознания человек и приходит к тому, что сам себя создать не может.

² «Источниками платоновской теологии были Феофан Прокопович и Иоганн Андреас Квенстед, чья *Theologia didactico-polemica, sive Systema theologiae* [«Дидактико-полемическая теология, или Система теологии»] (Wittenberg, 1685) написана в лютеранско-схоластическом стиле. Несмотря на схоластический подход использованных им источников, Платон не разрабатывал схоластическую систему, частью потому, что многие из его богословских лекций и речей были написаны как уроки для царевича Павла, а частью потому, что он искал живую теологию для использования в повседневной жизни» (*Nichols*. P. 34). Что же касается философских источников Платонова богословия, то одним из первых должен быть назван ученик Лейбница Вольф. Вольф стремился согласовать естественный разум с Откровением и даже спасение означало для него «не новое творение, но завершение естественного» (*Gerike W. Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin, 1989. S. 76).

³ Третья часть — «О законе Божиим» — излагает заповеди. Ср. с планом «Истинного христианства» свт. Тихона.

⁴ «Оный великий Бог создал мир сей и все содержимые в нем вещи. А создал из ничего. Не по нужде, но по единому Своему хотению, рабы благодати Своей сделать его причастных» (Назидательные слова. Т. 7. С. 14).

⁵ Там же. С. 40.

⁶ Там же. С. 73.

понятий оказывается «просвещение» — в легкомысленный «век просвещения» он стремился вложить в это слово евангельский смысл. Бог есть свет и творец света, а потому просвещение есть действие Бога в нас: так святитель Алексий стремился «осветить мысль свою и сердце лучею света несозданного»¹. Однако в этих словах тщетно было бы искать отголосок учения о нетварном свете. Божественный свет в разумении митрополита Платона — это и свет разума, и благодать, и евангельская премудрость, и нравственная добродетель — вообще у него нет законченной согласованности определений. Скорее, сами слова «свет», «просвещение» были для него мостиками, позволяющими связать философию и богословие, совесть и слово Божие, естественный разум и Откровение². Связь, таким образом, устанавливалась не по содержательному, но по формальному признаку; не богословски и даже не философски, но скорее риторически («более проповедник, чем богослов»): не через понятие, но через слово, и не через мистику слова, но через формальный акт употребления известного слова в разных смысловых рядах: ведь само слово было для митрополита, как и для Прокоповича, не более чем знаком³ и даже «завесой»,

¹ Назидательные слова. Т. 3. С. 127–128).

² «[Просвещение] всему предшествует. Сего точно требует образ Божий, который в душе нашей напечатлен. Ибо Бог ничего не делает, не будучи предшествуем светом премудрости Своей. Тем же путем идти и нам благоизволил. Таковое просвещение почерпается из двух источников, проистекающих от престола Его, из совести непорочной и слова Божия» (Там же. Т. 2. С. 338). «Ибо чем более совершенство вещи признается, тем более к ней возможна любовь. Свет просвещения огонь любви производит» (Там же. Т. 3. С. 120). «Разум есть сознание истины; просвещение есть разумение закона; мудрость есть знание своего истинного благополучия» (Там же. Т. 4. С. 80). «Без твердого основания вера быть не может. Сие основание есть просвещение мысли и добродетель души» (Там же. С. 188). «Просвещение разума есть руководство к добродетели. Чем прямее понимаем мы истины вещей, тем больше сердце наше красотою их уловляется, а потому и избрание добра тем менее бывает погрешительно» (Там же. Т. 10. С. 291). «Так вот и открывается нам два мира: один видимый, который состоит в одной поверхности тел: другой невидимый, который заключает в себе не только духов наших и душу, но и Самые тела по их внутреннему составу и существу... Свет, которым освещается сей мир невидимый, должен быть несравненно превосходнее света солнечного» (Там же. Т. 12. С. 260). «Таковый свет, во-первых, есть Сам Бог» (Там же. С. 261). «Сей свет есть источник всякого и солнечного и другого света.... Он рек: сотворим человека по образу нашему и подобию. И с сим всемогущим гласом воссиял в человеке свет разума. Вот второй свет: ...ибо свет разума есть свет по образу Божию...» (Там же. С. 263). «[Свет Божественный] не токмо сияет сам собою; но сияет и для нас. <...> Сие сияние света Божия, к нам относимое называется благодатию Божиею (Там же. С. 264).

³ «Что суть сами собою наши слова? Суть одни знаки внутренних души понятий» (Там же. Т. 13. С. 289). Здесь снова есть повод вспомнить блаженного Августина

скрывающей суть вещей¹. Он не синтезирует, он *примиряет*: разум с Откровением, земную пользу с небесным блаженством, хождение в храм Божий с устройением внутреннего храма души, обязанности гражданские с христианскими, при этом действительные связи вещей остаются непродуманными. И хотя митрополита Платона упрекали не только в мистицизме, но и в рационализме, рационалистом (как и мистиком) он не был: рационализм предполагает последовательный понятийный дискурс, а его у митрополита обнаружить трудно.

Преосвященный Феофан, как известно, настаивал, во всяком случае в теории: один знак (слово) — одна вещь²; правда, сам он, когда этого требовала другая, политическая «диалектика», с легкостью отступал от заявленного научного подхода. Для митрополита Платона «транспозиция» слова — устоявшийся принцип, во всяком случае, «зона» многоуровневого употребления слова-знака им, сравнительно с преосвященным Феофаном, значительно расширена.

Встречаются у него и библейско-исторические параллели, также заметно чаще, чем у Прокоповича и даже святителя Георгия Конисского³.

тина с его «*nomen notet notamen*» — слово есть знак (*лат.*) (*Августин, блж.* Творения. М., 1997. Кн. 1. С. 114).

¹ «Известно все, что имена суть наподобие ковчега, который ежели откроется, то золотые в себе покажет одежды и премножество удивительных вещей; или... имена суть и наподобие завесы, которая как возметса, так в наши глаза светлая ударится луча, и все вещи изрядно свою окажут доброту» (Назидательные слова. Т. 8. С. 366). Это рассуждение, между прочим, косвенным образом подтверждает сделанный выше вывод о «земной» экклесиологии преосвященного Феофана.

² «...Ибо каким образом познаю вещь, по принадлежащему ей знаку, если тот же обозначает и другую?» (*ThCh.* Т. 1. Р. 135).

³ «...Господь поборствовал по нас, и Днестр почти то же стал агарянину, что древле египтянину было Черное море» (Назидательные слова. Т. 2. 249); «...сбылось на нас самым делом оное Божие слово Израилю своему: един из вас поженет тысящу, и два тьмы (Втор 32. 30)» (Там же. Т. 3. С. 78). «Израильяне входящего Христа в Иерусалим встречали с ветвями в руках, постилали под Него одежды свои и приветственными воплями оглашали воздух. Мы *новый Израиль*, какое бы угоднейшее для Него могли бы сделать стечение?» (Там же. Т. 12. С. 32). «Сион был столицей благочестия [ныне же] и сии древни останки древнего Сиона во ободрение своего духа песнь поют не о царе Сиона, но об царе благочестивой России. В ней сияет истинное благочестие. Благодать евангельская, просветившая все концы вселенной, напоследок по неисследимым судьбам многие из них оставила и обрела себе спокойное и твердое пребывание в благословенном отечестве нашем. Сколь ни пространна есть России держава... везде сынове нового Сиона поют песни духовные, благословляя Господа и радостию радуясь о Царе своем» (Там же. С. 282–283). «[Во дни смуты бывшие в унынии россияне] «только в горести духа и в потоках слез вопияли пред Управляющим светом: Боже, приидоша языки

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

«О тогда-то и царство земное будет блаженно, когда оно вкупе удостоится быть и царством Христовым. Блаженно сугубо: на земли будет все мирно благоустроено, во всем благоуспешно, ибо все будет основано на благочестии и добродетели. Но сие же самое на земли благополучное царство в свое время преселено будет на небеса и составит царство вечное небесное: и церковь, окончив подвиг свой воинствующий, туда же преидет и составит уже церковь бесконечно на небесах торжествующую»¹.

Но все же не этот текст из Слова в день памяти св. мч. царевича Димитрия 1797 г. должно почитать итогом размышлений святителя на темы взаимоотношений государства и Церкви. Его «Краткая церковная история», вышедшая первым изданием спустя восемь лет, представляет митрополита Платона, быть может, более глубоким мыслителем, чем его блестящие проповеди.

Здесь также в основу положена мысль о единстве церковно-государственной истории²: собственно, именно забвение этой истины в новейшие времена³ и побуждает престарелого митрополита взяться за перо. Его ис-

в достояние Твое, оскверниша Иерусалим... (Пс 78. 1–5)» (Там же. Т. 3. С. 111). Наконец, вот фрагмент один из самых выразительных: «Мы можем приложить к России и те слова, какие сказаны о доме Давидовом и Сауловом: дом Давидов возвышашеся и укрепляшеся, дом же Саулов идяше и изнемогаше (2 Цар 3. 1). Кто сей есть дом Саулов? Соседняя нам страна, которая не только радовалась о несчастьи нашем, вопия с иноплеменниками: истощайте, истощайте до основания его, но и все козни злохитрые измышляла... И тем и дивнее, что сбилось на них то, что слово истины приписывает Богу мстящему правосудно отцем на чадах до третьего и четвертого рода (Исх 20. 5)» (Там же. Т. 16. С. 249).

¹ Там же. Т. 18. С. 210–212).

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

³ «Новейшие же историки от сего времени, а особливо от осмнадцатого века, хотя и продолжили до нас свои повести, но единственно о делах гражданских, а о церковных или ничего или весьма мало, и то случайно... довольно приметно, что сия материя по новому обращению вещей была им неприятна и со вкусом нового мудрования мысли их и сердца несродственна» (Там же. С. 55). Или еще в другом месте: «Да и вообще с кончины царя Иоанна Васильевича, а после мятежей и еще меньше в древних летописцах о церковных делах и произведениях найти можно. Все умолкли, а особливо новейшие и совсем почти не упоминают или по нерадению, или по неуважению церковных дел. А святая и благогразимая древность и о церковных делах входила во всякие подробности, почитая, что церковные дела с государственными соединены нераздельным союзом» (Там же. С. 229).

тория в известном смысле может быть уподоблена библейским Книгам Царств — и по лаконизму изложения, и по видимому присутствию Промысла Божия в описываемых событиях, в силу чего государственная и церковная жизнь России предстают в свете дрящей Священной истории¹.

При этом хотя при изложении, например, княжеских междоусобий² митрополит и смотрит на крещение Руси с «просвещенной» точки зрения, однако в конечном счете оказывается, что его собственный *век просвещения*, на видимое прославление которого он потратил немало усилий в проповедях, мил ему гораздо менее седой благочестивой древности. Оказывается, он вовсе не обнаруживает в современности ни библейского церковно-общественного единства, ни просвещения, ни благочестия. Этот на первый взгляд церковный «прогрессист» и враг суеверий, этот «более философ, чем пастырь», этот поборник просвещения в конце жизни прямо пишет в защиту древнерусского благочестия и отдает между строк угадываемое предпочтение патриаршеству перед Синодом.

Нравы своего времени ничтоже сумняшеся он уподобляет нравам самозванца, поступки и обычаи которого были «совсем на россиянина не похожие»³; реформам Петра предпочитает неоконченные реформы царя Федора Алексеевича⁴; защищает степенные книги, в которых везде «виден дух благочестивый»⁵; и с твердостью, далеко не всегда сопутствовавшей ему, утверждает, что российские патриархи были «пастыри благочестивые, о пользе церкви попечительные и отечества и его благосостояния любители ревностные»⁶.

И напротив, в своем веке, не говоря уже про наступивший XIX, митрополит явно чувствует себя чужим:

«Оснадцатый век начало свое в России восприял тем, что отменею числить новый год с 1-го сентября и особое празднество, бывшее в тот день оставлено, а повелено числить с 1-го января, что по Божиим со-

¹ Вообще, у митр. Платона, в отличие от преосв. Феофана, *было* чувство истории. Он и учеников своих заставлял читать летописи (см. : *Nichols*. P. 41).

² Входя в объяснения того, «почему христианская вера в князьях российских... мало действовала, ибо все они были христиане, а веры христианской свойство есть мир любовь, смирение и бескорыстие» (*Платон (Левшин)*, митр. Цит. соч. Т. 1. С. 125–126).

³ Там же. Т. 2. С. 174.

⁴ ...Ибо от сего «благоразумного Государя все просвещение и поправление происходило не вдруг, но помалу и с соображением свойств народа» (Там же. С. 266).

⁵ Там же. С. 53–54.

⁶ Там же. С. 275.

кровенным судьбам было как бы некоторым предзнаменованием, что в осмнадцатом веке, течение всяких в России дел и вещей воспримет вид новый. Почему и сначала сего нового века течение и церковных дел (оставаясь яко старик при старых делах) предоставляю описывать другому, из новых...»¹

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

Его первоначальная и в известном смысле крайняя точка зрения на предмет обнаруживается в «Большом катехизисе», составленном по огласительным беседам, читанным им во время преподавания в Московской духовной академии. Необходимость существования Церкви обуславливается там славой Божией, а сама Церковь определяется как «собрание в единого Бога верующих и Ему угождающих»² или «повсюдное благочестивое собрание православных христиан, во Христа истинно верующих, словом и духом Его управляемых, и по учению Его живущих, с надеждою живота Вечного»³. В этих дефинициях бросается в глаза отсутствие упоминания о Таинствах. Впрочем, раскрывая учение о единстве Церкви, митр. Платон касается и этой стороны вопроса, замечая, что единство Церкви познается в том числе и через единство Таинств⁴.

Знамение или «видимое» Таинства для того и необходимо, чтобы обозначить единство верных и быть «вспомогательством веры»⁵. Знамение устанавливается по признаку внешнего сходства и не имеет существенной связи с невидимым действием. Так, в Крещении вода установлена Спасителем как вещество Таинства ради «некоторого сходства и подобия с вещью означаемого»⁶. Однако внешнее крещение водою не есть «самое грехов омовение», так как от грехов нас может очистить только Кровь

¹ Платон (Левшин), митр. Цит. соч. Т. 2. С. 276.

² Назидательные слова. Т. 8. С. 26.

³ Там же. Т. 9. С. 187.

⁴ См. : Там же. С. 188. Или так: «Там церковь, где истинная вера: тот не соединяется с Церковью, кто от Евангелия разделяется, из правильного употребления Таин, из жития евангельского...» (Там же. С. 195).

⁵ Там же. С. 238. Или так: «— На какой конец тайны определены? — Чтоб были знаки завета и воли Божией к нам... Чтоб были внешние приметы, по которым народ Божий от прочих людей отличается... тайны бо суть как бы некоторое учение... Суть напоследок тайны союзы взаимного любления» (Там же. С. 239—240).

⁶ Там же. С. 260.

Христовая, но омовение водой, очищающее нечистоту телесную, служит образом таинственного духовного очищения души кровью Христовой¹.

Это очевидное сходство с сакраментологией Феофана дополняется отсутствием принципиальной разницы между Таинствами Нового и Ветхого Завета, ибо Таинствами и там и там «означаются, обещаются и подаются» отпущение грехов и благодать Святого Духа². И даже апостолы перекрещивали приходивших от Иоанна лишь для того, чтобы показать, «что Иоанн сам чрез себя Духа Святаго не подавал, хотя невидимая благодать чрез Христа и в Его крещении подавалась»³.

(Замечу кстати, что хотя эти воззрения видимо благоприятствовали внецерковному мистицизму, имплицитно предполагая возможность достижения внутренних благодатных даров помимо внешних знаков, т. е. безотносительно к участию в церковных Таинствах⁴, парадокс состоит в том, что они были вызваны скорее страхом приписать *мистическое* значение чувственным вещам и таким образом впасть в суеверие.)

Если «Краткая христианская богословия» не добавляет, собственно, ничего нового к сказанному⁵, то общий обзор гомелитического наследия свидетельствует о несомненном отходе митрополита Платона по меньшей мере от некоторых крайних воззрений молодости.

¹ «Христос уставил внешнее водоомовение с сим обещанием, что я так Его кровию и духом от скверн душевных, т. е. от всех моих грехов омываюся; как водою отвне омылся, которою скверны телесные омываюся» (Назидательные слова. Т. 9. С. 258). Если же у апостола Павла Крещение и именуется *водною банею отрождения*, то «...называется так по обыкновенному и много употребляемому в Св. Писании образцу, т. е. когда знамение принимает на себя имя вещей, означаемых ради некоторого подобия: напр., обрезание есть завет Божий» (Там же. С. 263).

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

³ Там же. С. 269.

⁴ «Знак не может быть без вещи означаемой, но вещь означенная может быть и без знака. Посему если мы столько будем счастливы, что получим самую вещь означаемую, то в знаках и нужды иметь не будем» (Там же. Т. 13. С. 251—252).

⁵ Например: «О таинствах. Иисус Христос в Церкви Своей установил Таинства или священные обряды, в которых под чувственным видом верующим подается невидимая Божия благодать. <... > [Поскольку] Церковь есть общество в свете видимое, то попечитель оный о спасении нашем Господь благоволил установить видимые обряды... дабы мы их отправлением и свою веру пред всеми засвидетельствовали и... чрез то церковь от всякого другого общества явственно отличалась бы. Такие обряды церковь называет таинствами и то потому, что в них иное видим, иное веруем... таинства иные суть Ветхого, иные Нового Завета. Ветхого суть два: Обрезание и Пасха» (Там же. Т. 7. С. 132).

Во-первых, это касается взгляда на ветхозаветные Таинства, которые он позднее твердо отличает от новозаветных¹.

Во-вторых, несомненную эволюцию претерпевают взгляды на сами новозаветные Таинства, хотя и здесь двойственность, а скорее невыведенность взглядов митрополита выступает очевидно. От предположения о том, что нравственная жизнь не знающему Христа может вмениться в крещение², он восходит, правда, к значительной параллели между водами, при сотворении мира производившими живые существа, и водами крещения, рождающими в жизнь вечную³, однако в других проповедях снова отступает в сторону привычных воззрений, где антиномия нетварного и тварного не находит себе разрешения в сути Таинств⁴.

В-третьих, и в отношении к *слову* встречаются начатки мыслей, впоследствии глубоко развитых святителем Филаретом, однако у самого митрополита Платона оставшихся только начатками и прозрениями, если не риторическими фигурами:

«Не то же ли самое слово мы возглашаем, какое произносил и св. Петр в день сей? <...> Не тот же ли есть Дух Святой и тогда и ныне действующий во всех? Не та же ли есть сила слова Божия, которая не может прейти, хотя бы прешло небо и земля? О мои проповедывания слова Божия сотруди-

¹ Так, при сравнении обрезания и крещения он приходит к следующим выводам: «Тамо явное и потому обращалось в один обряд, здесь сокровенное и потому истинную составляет тайну; тамо действием человеческим, здесь действием Духа Божия» (Назидательные слова. Т. 19. С. 108–109). Подобным образом и крещение Иоанново «только покаянием предуготовляло ко крещению Христову, для нас Им установленному, но само собою не имело силы совершать и освящать крещаемого» (Там же. Т. 20. С. 158).

² «...Ежели неверный, не знающий закона ни иудейского, ни христианского, по единому совести закону творит дела благая, не причтется ли ему сие так, как если б он был обрезан или крещен?» (Там же. Т. 13. С. 148).

³ «Ежели скажем, что воды производят роды душ живых и рыб не сами по себе, но силою Божию: то zde мы и о духовном в крещении рождении скажем, что оно производит не вода сама собою, но Дух Божий, одушевляющий воду таинственным и Ему единому свойственным способом» (Там же. Т. 18. С. 15–16).

⁴ «Воды сам чрез себя суть чисты и никакова порока в себе не заключают. Они точно таковы, каково их естество устроил Творец. К чему же их более освящать и над ними молитвы читать? Сие творится в отношении к нам, к нашим душам, что как вода омывает и очищает тело, так бы мы благими делами и покаянием очищали души... и... испрашивали бы того молитвами от вседействующего Бога» (Там же. Т. 20. С. 168). «Не подумайте, чтоб вода сама собою могла очищать наши грехи. Никак! Вода есть вещественна, а грехи суть невещественны. <...> Но вода есть только знамение Духа Божия, могущего очистить грехи наши» (Там же. С. 169–170).

ки! Слово наше растворено есть глаголом Божиим: сила его сама по себе есть та же: действие Святого Духа никаким образом неограниченно»¹.

В-четвертых, можно констатировать развитие у него на основе характерного «многоуровневого» употребления слова-знака очень важной экклесиологической темы, до него ни у кого из представителей школы не представленной. Эта тема естественно возникает в словах на освящение храмов. Мир и Церковь суть два храма невместимого Бога², причем второй из них, как из драгоценных камней, складывается из праведных душ³. Бог устраивает Себе дом на земле не потому, что мог бы где-нибудь вместиться, но чтобы исполнилось пророчество о том, что Он «с человеки поживет»⁴. Храм назначен для богослужения, а Церковь и есть собор человеков, богослужение совершающих. Церковь основал и устроил Бог, а храмы устраивают благочестивые человеки⁵. Храм, где Церковь совершает свои Таинства, есть второй Иерусалим, во всем превосходящий первый⁶. Храм нужен, чтобы рассеянную в миру Церковь собрать воедино.

Параллельно немалое число текстов посвящается также теме внутреннего храма, который каждый христианин должен устроить у себя в душе. Видимо, последнее и послужило поводом к явному недоразумению, благодаря которому в конце XIX в. митрополит окончательно был записан в мистики⁷. Между тем у него речь идет прежде всего о нравственной аллегории:

«Внешнее благолепие храма увещевает тебя христианин! Чтоб ты духа и тела твоего благочинием служил Господеву... Твердое основание храма

¹ Назидательные слова. Т. 12. С. 77. Впрочем, из последующего выясняется, что «силу и действие» слову проповедника дают прежде всего «добрая совесть, честность нравов и сердце благочестия исполненное» (Там же. С. 59). Или так: «Глаголы, яже аз глаголах дух суть и живот суть. К сему правилу должны мы относиться все богослужение и внешний обряд церковный» (Там же. Т. 20. С. 167).

² См.: Там же. Т. 1. С. 329.

³ См.: Там же. Т. 3. С. 7.

⁴ Там же. Т. 5. С. 45.

⁵ См.: Там же. Т. 10. С. 142.

⁶ «Почитаем ли его за место великоименными домами исполненное и высокими стенами огражденное. Но церковь есть училище самого Бога, украшенное святостию праведных душ и огражденное благодатию Духа Святаго. Почитаем ли за израильягн потомков великого Авраама, которые то место населяли. Но Церковь состоит из истинных Израильягн, которые суть прямо оно благословенное семя Аврааму обетованное» (Там же. Т. 12. С. 242).

⁷ См., напр., у Дубровина (автора работы о А. Ф. Лабзине) и даже у Корсунского!

учит нас, чтоб полагать добрые дела на основании истинной веры, и тогда б думать, что мы тверды, когда истина укреплена исполнением закона»¹.

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

Собственно, *интуиция* этого вопроса, оставленного митрополитом для разрешения наступившему XIX столетию, и стала главным достижением Платонова богословия. В том самом 1805 г., когда в свет вышло первое издание «Краткой церковной истории», в слове на Рождество Христово он говорит:

«Внутреннее богослужение с внешним суть совокупны. Конечно, одно другого превосходнее, но одно без другого быть не может, доколе мы в сем теле. Внешнее тела богослужение без внутреннего есть лицемерие; а одно внутреннее со отвержением наружного есть мечтание²... К чему сия внешняя? Не можно ли было одним духом без воды возродиться и одним духом Тела и Крови Господней без хлеба и вина причащаться? На сие ответствовать не могу, имея все благоговение к премудрости Учредителя... Опасаюсь, дабы и самому не впасть в заблуждение и других в оное не привлечь. Опасаюсь: ибо я ведаю, что ежели служение Богу утверждать на единой внутренности, на едином духе, то может из того выйти столько мудрований, сколько у кого духов или умов»³.

В этом смиренном немотствовании перед тайной Таинств обнаруживается конечная устремленность в будущее богословских прозрений пре-

¹ Из глубины возвах. С. 288. В этом же слове, сказанном при основании Исакиевского собора в Петербурге, проясняется и понимание митрополитом Платоном смысла церковного обряда: «Дух наш с телом соединен столь тесным союзом, что чем больше есть чувств ударение, тем сильнее воображение мыслей. На сем основании все в свете законы были окружены известными обрядами, коими человеческие чувства привлекаемы были; а чрез то мысль к большему святыни почтению была восхищаема» (Там же). Или в другой проповеди: «Знак, коли он есть прямой знак, всегда должен что-нибудь означать. А без того он ниже знаком почитаться может. Священные видимые обряды должны означать внутреннее души нашей доброе расположение» (Назидательные слова. Т. 12. С. 38). Это вполне «антимистическое» воззрение митр. Платона на церковную символику в свою очередь подкрепляется и его отрицательным отношением к Арндту. См. в том же издании его письма к преосв. Амвросию Подобедову (Из глубины возвах. С. 91–93).

² Назидательные слова. Т. 20. С. 365.

³ Там же. С. 367.

старелого митрополита¹, сумевшего правильно обозначить узел проблем и интуитивно во многом предвосхитившего его разрешение.

Начав как верный ученик «Theologia Christiana», в конечном счете он оказывается в некотором тупике. Трудности, в частности, возникают из-за того, что если слово — только произвольный внешний знак вещи, то перенос его в другие смысловые ряды либо некорректен вообще (нарушается принцип: одна вещь — один знак), либо необязателен (устанавливаемая связь случайна, как случаен сам знак)². Но он коснулся всех вопросов, поставленных перед школой временем, он пришел к выводу о недостаточности методов школы для их разрешения, он вплотную приблизился к их разрешению, или, по точному замечанию исследователя, «создал формы»³, которые следовало теперь заполнить содержанием. Но совершится это уже в новом веке, к которому он никак не хотел причислять себя, прозвнеся в то же время свой суд над веком минувшим.

«Мирское» богословие

И. В. Лопухин. Если сказанного достаточно, для того чтобы показать, какие плоды школа преосвященного Феофана принесла в богословии русских святителей второй половины XVIII века, то необходимо заметить, что косвенным и, очевидно, непредусмотренным следствием реализации ее принципов в жизнь стало активное развитие *мирского* богословия. При чем именно здесь особенно остро сказалась неразрешенность богословами школы экклесиологических проблем времени.

Ардт произвел сильное впечатление не только на святителя Тихона: «Первые же книги, родившие во мне охоту к чтению духовных, были: известная «О заблуждении и истине»⁴ и Ардта «О истинном христианстве»⁵, — писал в своих «Записках...» известный русский масон Иван Владимирович Лопухин, по-своему решавший проблему истинного христи-

¹ Тем самым подтверждается данная ему в начале характеристика деятеля «предвозрождения».

² Отсюда прямое отношение к сегодняшней жизни и твердую связь с нею имеют только нравственные заповеди. И морализаторский уклон века, предвосхищающий в известном смысле «нравственный монизм» митр. Антония, возможно, возник именно отсюда.

³ *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный. М., 2007. С. 378.

⁴ Сочинение Сен-Мартена. Луи Клод Сен-Мартен (1743–1803) — французский философ-мистик.

⁵ *Лопухин И. В.* Записки сенатора Лопухина. Лондон, 1860. С. 20.

анства и истинной Церкви. Его сочинение «Некоторые черты о внутренней церкви...», без сомнения, было известно святителю Филарету.

Лопухин происходил из знатного рода, образование имел домашнее и, как сам признавался позднее, скверное — это легко обнаруживается в его корявом и часто неудобовразумительном стиле.

«На 17-м году моего возраста, — вспоминает он, — кончилось мое воспитание и учение языков, которых ни одного, как и своего природного, не знаю и по сие время грамматических правил: хотя на последнем я очень много писал, и даже сочинял книги. Одним словом, если я что знаю, то подлинно самоучкою»¹.

Уже это признание показывает, что Лопухин неудобств от своей необразованности вовсе не испытывал и, как видно из некоторых его замечаний, покрывал ее тем, что сочинял «в духе», — во всяком случае, сам был убежден в этом. В «Записках...» он подчеркивает, что важнейшие сочинения были написаны им внезапно и за кратчайший срок. Так было с «Внутренней церковью», так с «Катехизисом истинного масона», так со стихотворным переложением Давидовых псалмов². Это важно помнить, читая Лопухина.

В Записках он предстает перед читателем как щедрый и бескорыстный борец за справедливость³. Однако современники — и, кажется, не без

¹ Лопухин И. В. Записки сенатора Лопухина. С. 4

² «Нашел было на меня дух поэзии — и я, совсем не зная ее правил и никогда не писав стихов, переложил шесть псалмов... Если б нечто не отвлекло меня тогда — от чего пиитический дух этот во мне скрылся, то бы, думаю, переложил я всю псалтырь в несколько дней, так сильно он действовал. После же не мог я написать ни одного стиха» (Там же. С. 64). Совсем анекдотически выглядит история с написанием Лопухиным пьесы «Торжество правосудия», которую его биограф передает следующим образом: «В предисловии к своей «драме» автор высказывает наивный взгляд, что всякое сочинение, и хорошее и дурное, может занять какое-нибудь место в истории литературы; затем тут же рассказывает о приятельском споре с одним «славным драматическим писателем». Во время спора Лопухин заявил, что если он захочет, то напишет «сносную пьесу театральную», хотя «никогда не занимался театральными сочинениями и с самой своей молодости до театра охотник не был». Слово свое Лопухин сдержал, употребив на труд восемь дней... Комедия Лопухина написана по образцу комедий того времени на тему: добродетель рано или поздно должна восторжествовать над пороком. Напрасно мы стали бы искать в ней художественных достоинств; в пьесе нет действия; развязка наступает неожиданно, и зритель недоумевает, как могло случиться, что злой, упрямый и самолюбивый человек сразу «просветлел» и почувствовал всю мерзость своих поступков» (Суровцев А. Г. Иван Владимирович Лопухин. Его масонская и государственная деятельность. СПб., 1901. С. 66–67).

³ Его любовь к справедливости, особенно проявившаяся в его деятельности в Московской уголовной палате, впрочем, не случайна, кажется, а находит себе

оснований — упрекали его в том, что, заботясь о счастье одних, других он делал несчастными во всяком случае, долгов по смерти его осталось немало.

Разочаровавшись в вольтерьянстве, он искренно искал внутреннего преобразования души¹ и путь к нему не менее искренне обрел, увы, в масонстве. В нем парадоксально уживалось естественно-благочестивое отношение к церковным Таинствам (см., например, в его «Записках...» рассказ об исцелении от неведомой болезни через покаяние и Причастие) со столь же естественным — барским? — пренебрежением к людям Церкви. После известной размолвки императора Павла с митрополитом Платоном из-за нежелания последнего быть награжденным светским орденом, Лопухин, будучи спрошен о том Государем, отвечал ему буквально следующее:

«Истинной церкви христианской такие похести, самолюбие питающие, конечно неприличны. Но, приемля правление Церкви ныне больше учреждением политическим, не бесполезно, по мнению моему, могут употребляться такие отличия для награды и поощрения одного членов, коих весьма не можно в прямом смысле почитать истинно духовными»².

Однако, если церковная иерархия не может почитаться «истинно духовной», то это ставит под вопрос и истинность возглавляемой такой иерархией Церкви³. Отсюда мысль не только о возможности, но и о прямой необходимости существования истинных христиан вне и помимо Церкви, а следовательно, и о необязательности существования исторической Церкви вообще, и экклесиология Лопухина вполне подтверждает это. Но прежде чем перейти к ней, надо еще описать черты внутреннего или истинного христианина (он же и истинный масон), каковым тот предстает в писаниях Лопухина.

обоснование в любимом им Сен-Мартене: «Ежели вникнем в самих себя, то легко почувствуем, что главнейший закон всеобщего Правосудия есть тот, чтобы свойство наказания было всегда в точном отношении с самым свойством преступления» (*Сен-Мартен Л. К. О заблуждениях и истине. М., 1785. С. 29–30*).

¹ «На первых порах усердный читатель Вольтера и Руссо, Лопухин, подобно Новикову, Фонвизину и другим мыслящим русским людям XVIII века, не мог не почувствовать вскоре «затруднительности своего культурного положения». Служивший русскому образованному человеку образцом строй понятий, чувств, общественных отношений был, по выражению Ключевского, осужден как неразумный. С целью найти выход из неловкого положения русский человек должен был обратиться к самому себе, сосредоточить работу на своей личности, на своем личном и нравственном усовершенствовании» (*Суворцев А. Г. Цит. соч. С. 12*).

² *Лопухин И. В. Записки... С. 75.*

³ Даже в скудном Феофановом определении Церкви, как необходимый элемент последней, присутствует «духовное правительство».

На первый взгляд Лопухин вполне близок здесь святителю Тихону: согласно ему, *единое* есть на потребу, и это единое заключается в чистой любви к Богу и ближним, «которая есть единственный источник совершенной добродетели»¹. В свою очередь, желая это *единое* обрести, человек должен морально переродиться, чтобы евангельская нравственность стала ему «природна». Моральное перерождение, благодаря которому человек начинает истинно жить по образу и подобию Божию, есть, конечно, действие Божественной силы, но и без содействия воли человеческой невозможно. Познавая Творца и творение, человек познает свою связь с ними, цель своего создания, а стало быть, самого себя. Следствием этого является память о вседеприсутствии Божиим и проистекающий из нее страх Божий, «который есть соль истинной добродетели» и который в свою очередь должен привести к любви, побуждающей «вести жизнь, угодную Богу, не из страха наказаний от Него, а из любви к Нему»².

Однако близость между Лопухиным и святителем Тихоном была столь же неполна в существенных своих пунктах, сколь неполна была близость самого святителя Тихона и Арндта, только пункты эти различались: если у свт. Тихона учение Арндта восполняется переживанием церковности, то у Лопухина ее подменяет собой масонское братство.

Было бы неверно представлять русских масонов злодеями³. Типография Лопухина печатала не одних мистиков и масонов, но и святых отцов; широко была филантропическая деятельность ордена: за свой счет общество дало серьезное образование более чем 50 семинаристам⁴. Прав-

¹ Лопухин И. В. Записки... С. 21.

² Там же. С. 23.

³ Иногда малые подробности говорят больше, чем исторические панорамы. Вот запись из дневника Л. А. Симанского, активного члена масонской ложи Трех Светил: «Февраль 21. Да поможет мне Господь Бог начать пост сей в духе молитвы, покаяния, воздержания, в труде, любви, уединении, согласии, мире, радости и верности, да поможет мне таковым образом встретить неделю поста, приуготовления говения и Светлого праздника...» (см. : Соколовская Т. Материалы по истории русского масонства XVIII–XIX вв. М., 2000. С. 123). Здесь же находим любопытное известие о рукописи, в которой изложены «правила учреждения тайной ложи исключительно для русских дворян православного вероисповедания». Это известие, по замечанию автора публикации, «является особенно ценным еще и потому, что носит ярко национальный характер, вообще масонству не свойственный и появившийся в России в конце 1780-х гг. в виде протеста против тяжелых условий беспрекословного повиновения, коим русские масоны обязаны были иноземной масонской власти» (Там же. С. 133).

⁴ «Цель сего общества была издавать книги духовные и наставляющие в нравственности истинно Евангельской, перевода глубочайших о сем писателей на иностранных языках, и содействовать хорошему воспитанию, помогая особливо

да, филантропия впоследствии окупилась с лихвой: воспитанники ма-сонов, став иерархами, всячески поддерживали бывших благодетелей. А. Суворцев предполагает, что должность великого провинциального мас-тера в капитуле 8-й провинции не случайно так долго оставалась вакант-ной: ...«очень возможно, что ее приберегали для наследника престола вел. кн. Павла Петровича»¹. Скорее всего, масонство стремилось занять место одушевляющей государственное тело Церкви, но если даже и нет, будучи внешне лояльно к Церкви, масонство внутренне ощущало свою независи-мость и превосходство над ней. В очевидной форме это проговаривалось для своих, в скрытой — для внешних. С этой точки зрения поучительно со-поставить два таких сочинения Лопухина, как уже упоминавшиеся выше «Некоторые черты о внутренней Церкви»² и «Духовный рыцарь».

Последнее было написано раньше, но издано анонимно на француз-ском языке в Париже, первое явилось на русском языке и в России. В нем можно выделить несколько интересных для нас разделов.

Первый говорит о внутренней Церкви в истории. Она берет свое нача-ло от «первого вздоха покаяния Адамова». В нее входили за сим патриархи, праведники. Вочеловечением Иисуса Христа утверждается «воссоздание» церкви. Он не только воскрешал мертвых, не только победил смерть и раз-решил связанных адскими узами, но и «растворил тот состав духовной тел-есности», из которого родятся однажды «новое небо и новая земля»³.

готовящимся на проповедь слова Божия, чрез удобнейшие средства приобретать знания и качества, нужные к оному званию; для чего и воспитывались у нас боль-ше пятидесяти семинаристов, которые отданы были от самих епархиальных архи-ереев с великой признательностью» (*Лопухин И. В. Записки... С. 21*).

¹ *Суворцев А. Г.* Цит. соч. С. 23.

² Стоит обратить внимание на существенный переход от «внутреннего» хрис-тианства к «внутренней» церкви.

³ Это темное выражение, каких вообще немало у Ивана Владимировича, мож-ет быть, по его плохому знанию родного языка, а может быть, по осторожному нежеланию ясно формулировать учение вообще, — это выражение, кажется, хотя бы отчасти может проясниться фразой другого известного масона, князя Репни-на: «По соединению Его [Спасителя] с плотию чистою от персти нетления, от жи-вого семени вещественности, можно разуметь, как сия чистота может излиться и на всю вещественность, если оное Начало возрождения в ней воздействует» (СВ. 1817. Ч. 4. С. 308). Иными словами, воплощение Спасителя кладет начало проник-новению духовного в вещественное вообще. Кажется, для масонов это было важ-но еще и потому, что через вещественное (через познание природы, если не прямо через алхимию) они искали выхода к духовному. Впрочем, может быть, это и не так, но важно вот что: восстановление связи духовного и вещественного соверша-ется во Христе, но «изливается» не в Церковь, но в природу.

Второй раздел дает уже не историю внутренней церкви, но ее вне-временный, иерархический план, переданный через образ храма Соломонова, во внутреннем святилище которого пребывает «малый едемский Собор избранных»¹. Здесь говорится нечто определенное и о том, как церковь внутренняя соотносится с церковью «исторической». Последней Лопухиным отводится роль почтенная, но второстепенная: готовить к правильному устройению «духовных упражнений внутреннего Богослужения»². «Внешняя религия» не более чем средство для достижения «внутреннего христианства». Она «отторглась от своего источника, и правление света, учредившего ее, сокрылось от нее»³.

За сим следует раздел о «церкви антихристовой», и далее несколько глав, посвященных уже непосредственно описанию истинного «внутреннего христианина» и его внутреннего пути. Эти главы наименее самостоятельны и почти полностью сводятся к пересказу тезисов Арндта или Фенелона, с первым из которых читатель уже знаком, а со вторым познакомится подробнее ниже.

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

Ответ обретается в упомянутом выше «Духовном рыцаре». В большей своей части «Рыцарь» посвящен описанию масонских ритуалов, но есть в нем раздел, озаглавленный «О влиянии истинного каменщичества в церковь Христову и о внутренней церкви вообще». При ближайшем рассмотрении оказывается, что целые фрагменты этого раздела дословно перенесены в «Некоторые черты...», причем их первоначальный контекст выразительно договаривает все то, что в позднейшем тексте кажется неясным или просто не обращает на себя специального внимания.

Табл. 2

«Духовный рыцарь»	«Некоторые черты...»
Собор стяжателей таинственной философии от начала был и есть самое любимое деяние Божией Премудрости. Троиный Всемогущий сообщил ему план начала всего Творения, продолжения его и окончания в постоянную натуру вечности.	

¹ Некоторые черты. С. 12.

² Там же. С. 17–18.

³ Там же. С. 18–19.

«Духовный рыцарь»	«Некоторые черты...»
<p>Высокопросвещенным собором сим управляемый Орден, в постепенном распределении его можно назвать Академиею Божественного просвещения.</p> <p>Но Беспредельный не ограничивает действия своего местами и образами. Подобно как в круге мирского просвещения не одни только в училищах воспитываемые отличаются в нравах и познаниях, но и совсем в них не учившиеся бывают редкими светилами в натуральных знаниях и добродетелях; так равно и в круге просвещения Божественного, Премудрость Божия ведомым неиспытными ее путями может и вне ордена открывать Свет, преимущественно Храм его освещающий.</p> <p>Но кто по определению своему и по приемности удостоен бывает явления Света сего, тот самым его стяжанием входит уже в существенный союз истинного Свободного Каменщичества и становится сочленом достойных братьев и сынов Премудрости, составляющих истинный орден, который сверх того, что превечный Зиждитель имеет великие, тайные о нем намерения, отличается еще тем, что сокровенное искусство его содержит в себе чувственные, осязательные, на всю натуру простирающиеся доказательства таких таинств, которые вне оногo сущие могут зреть только очами Веры. <...></p> <p>Впрочем, дары благодати и вне ордена истинного Каменщичества даруются и не одним его посредством распространяется внутренне Царство Божие на земли.</p>	

«Духовный рыцарь»	«Некоторые черты...»
<p>Кроме особых Друзей и строителей Божиих и принадлежащих к тайному их Училищу Премудрости были всегда благочестивые души, жившие в страхе Господнем, верою в них рожденном. Сии последние по духу едины были с первыми, составляя все вкупе единую Церковь, в которой Бог творит <i>великое дело обновления.</i></p> <p>Церковь сия наипаче укрепились, возвысилась, распространилась, новый свет и дух прияла вочеловечением Христа Бога нашего. Бог, Слово, Им же вся быша; плоть бысть и вселися в ны. Сей Бог и человек, Глава и Учредитель истинных Каменщицких работ, воплощением своим, жизнью, страданием и смертью выработал возможность и отверз путь всем человекам, кои верою и любовью объемлют Его, паки чадами Божиими быти; и быти таковыми ни от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родившись.</p> <p>Он совершил великое дело сие на кресте, таинственно окропив все души драгою своею кровию, яко тинктурою к Божественному Превращению.</p> <p>Преданные повествованием Евангельским явные деяния творил Иисус для общего назидания Церкви своей; для всего, можно сказать, мира христианского вообще. Но неужели Он, изливав благодать Святаго Духа на Учеников своих и Апостолов, явно Ему последовавших, не распространил воплощением своим большего Света в тайном Училище сокровенныя Премудрости, Им же, вся сотворшею Премудростью учрежденном от начала века; в Училище, коему сообщил Он чертеж Таинств Царства Божия, способствовавший Стыжателям</p>	<p>Церковь святая, Божественная наипаче укрепились, возвысилась, распространилась, новый свет и дух прияла вочеловечением Христа Бога нашего. Бог Слово, имже вся быша, плоть бысть и вселися в ны.</p> <p>Сей Бог и человек воплощением своим, и жизнью, страданием и смертью сотворил возможность и отверз путь всем человекам, кои верою и любовью объемлют Его, паки чадами Божиими быти; быти таковыми ни от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родившись.</p> <p>Он совершил великое сие дело на кресте, таинственно окропив все души драгою своею кровию, яко тинктурою к Божественному превращению.</p> <p>Во внутреннейшем Святилище при райских источниках спасения блаженствуют Священники Храма обновления всеобщего, дарами благодати и природы преизобилующие и сияющие в полноте света истины и живота.</p>

«Духовный рыцарь»	«Некоторые черты...»
<p><i>зерцала</i> сего, в числе которых были и святые пророки, предвидеть спасительное Его пришествие на землю?</p> <p>Так, конечно распространил. И ежели бы прежде от Него сообщенное <i>зерцало</i> сие содержало и весь План Экономии Божией в Творении с начала до конца, то всегда были бы тайные Хранители онаго <i>зерцала</i>, сии отличные, так сказать, любимцы и орудия Божии для произведения в действие особо вверенного им в Плане том, должны были получить новую силу и сугубое могущество от воплощения Иисусова.</p> <p>Сказавый ученикам своим: <i>се Аз есмь с вами до скончания века</i>, от начала пребывал с оными Священниками Храма премудрости, являясь им в откровении света ее: по совершении же дела воплощения своего, яко Богочеловек пребывает и пребудет с ними до скончания века.</p> <p>Итак, братия! Сей Царь, Глава и Учитель их, по воскресении явивыйся Ученикам своим дверем затворенным и мир глаголавый, ядший с ними от части рыбы печени и от пчел сот равным образом может быть всегда является малому Едемскому Собору избранных, благословляет их, вкушающих от трапезы райския, и ходит с ними, учащее их творити особо вверенное им Дело Обновления.</p>	<p>Сказавый ученикам своим <i>Се Аз с вами до скончания века</i>, по воскресении явивыйся им дверем затворенным, и им глаголавый, ядший с ними от части рыбы печени и от пчел сот, может быть и всегда является сему малому Едемскому собору избранных, благословляет их и ходит с ними, учащее их творити особо вверенное им дело обновления¹.</p>

¹ Некоторые черты. С. 7, 12.

«Духовный рыцарь»	«Некоторые черты...»
<p>Так братья! И самый древний собор Богомудрых Блюстителей Таинницы Дел Божиих, учредивый истинное Каменщичество, конечно, новый приял свет и чистоту вочеловечением Главы и Учителя своего. Преимущественно в Соборе сем живущий Дух его, паче воссарствовал, возвысилась хранимая во Святителище онаго соль, ею же подобает всему осолитися в <i>тварь нову</i>¹.</p>	

Аналогичным образом сходятся и «Нравоучительный катехизис истинного франкмасона» с приложенным к «Некоторым чертам...» «Кратким изображением качеств и должностей истинного христианина, почерпнутому из слова Божия».

На этом описание основных черт лопухинской экклесиологии можно считать исчерпанным². Она не имеет никакого отношения ни к «Theologia Christiana», ни к научному богословию. Хотя косвенным образом ее все же можно связать с реформой Феофана: она по-своему *восполняет* «эклесиологическую недостаточность» учения школы.

Судя даже по обилию скрытых цитат, Писание, безусловно, признается Лопухиным за богооткровенный источник, однако прочитывается глазами «мистиков»³. Вследствие этого учение церковных писателей о внутреннем христианстве членов Церкви преобразуется у Лопухина в учение

¹ Лопухин И. В. Масонские труды. М., 1997.

² Д. И. Попов в своих воспоминаниях о И. В. Лопухине утверждает, что именно против «Некоторых черт о внутренней Церкви» была произнесена проповедь митрополита Платона, в которой он рассуждает о внутреннем и внешнем богослужении («К чему сия внешняя?»), и приводит ответное письмо Лопухина, не без ехидства заметившего митрополиту, что «глубоким знаниям Вашего Высокопреосвященства в теологии, конечно, оное, т. е. «к чему-то» должно быть ясно открыто» (см. : Попов Д. И. Воспоминания о Иване Владимировиче Лопухине // Гаврюшин Н. К. Юнгов остров. М., 2001. Приложение. С. 81).

³ Автор вступительной статьи к его изданию «Духовного рыцаря» 1913 года В. Ф. Садовник справедливо пишет, что это сочинение «представляет собой оригинальное сочетание христианского вероучения с мистическими идеями Сен-Мартена, Якова Беме и даже Парацельса и по своему настроению очень характерно для тех стремлений к духовному самоуглублению, которые являются одной из важнейших черт весьма значительной части тогдашнего масонства» (цит. по : Масонские труды. М., 1997. С. 11–12).

о внутренней Церкви, под которой понимается даже не «невидимая церковь» протестантов, но масонский орден.

Церковные Таинства с этой точки зрения рассматриваются исключительно как вспомогательные средства на пути к «внутреннему христианству» (=масонству), которое может обойтись уже и без них. Важным анти-тезисом по отношению к сакраментологии школы с ее «теорией знака» является представление о «духовной телесности», начало которой положено воплощением Спасителя. Однако это представление в трактовке Лопухина (и русских масонов вообще) носит явно пантеистический характер и подразумевает возможность приобщения этой духовной телесности очевидно помимо Таинств, т. е. помимо Церкви¹.

Гр. Сковорода. «Богословская панорама» второй половины XVIII столетия не полна без упоминания еще одной значительной фигуры — южно-русского философа Григория Сковороды, хотя следы его даже косвенного влияния на богословие святителя Филарета обнаружить затруднительно. В целом можно вполне согласиться с характеристикой, данной ему Флоровским², добавив к ней следующее.

¹ Сегодня можно услышать мнение о том, что именно Лопухин и именно в «Некоторых чертах...» чуть ли не решил экклесиологические проблемы времени, причем о сходстве с откровенно масонским «Духовным рыцарем» лукаво умалчивается (см. : *Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров).

² По словам последнего, «мир Сковороды воспринимает и толкует в категориях платонизирующего символизма... 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 всем Библия», — замечает Ковалинский). Но Библия есть для него именно книга философических притч, символов и эмблем, некий гиероглиф бытия: «Мир символический, сиречь Библия», — говорит сам Сковорода. Об историческом понимании Библии он отзывается резко... Странничество Сковороды в известном смысле было именно его уходом из Церкви, из церковной истории...» (Пути. С. 120–121). Диссонансом этим словам звучит, правда, замечание прот. Василия Зеньковского, утверждающего, что «о его [Сковороды] чувстве к Церкви говорят решительно все его сочинения, мышление Сковороды никогда не отрывалось от Библии» (*Зеньковский В., прот.* История русской философии. М., 2001. С. 69), но в том-то все и дело, что Библия не была для Сковороды книгой Церкви. Гораздо точнее кажется следующая мысль Зеньковского: «Вместе с тем в лице Сковороды мы стоим перед беспспорным фактом внутрицерковной секуляризации мысли» (Там же. С. 80). Архиеп. Филарет (Гумилевский) считал, что на Сковороду сильное влияние оказал Беме (см. : *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы : В 2 кн. Харьков, 1859. Кн. 2. С. 72).

Своеобразие Сковороды состоит в том, что он, будучи воспитанником школы, примыкает к авторам «мирского» богословия, обнаруживая в себе характерные черты того и другого направления.

Библия для него даже более чем единый чистый источник вероучения. «Царь и судия израильский, а христианский Бог есть Библия»¹, — прямо заявляет он и действительно переносит на Библию черты Божества, хотя скорее тоже ветхозаветные, чем евангельские. Как неосторожное приближение к Богу грозило в Ветхом Завете смертью, так и неосторожное соприкосновение с Библией губительно для непосвященного, ибо «вся Библия преисполнена пропастей и соблазнов... Библия есть еврейский сфинкс, и не думай, будто об ином чем, а не о ней написано: *Как лев, рыкая, ходит, ища, кого поглотить*»². Как Прокопович всегда чувствует бездну между человеком и Богом³, так и Сковорода чувствует бездну между человеческим и божественным «берегами» Библии⁴. И хотя он признает необходимость для толкования Библии обращаться к посланникам «от совета Божия»⁵, но — также вполне в согласии со школой — главным экзегетическим приемом почитает толкование библейского текста путем внутреннего согласования различных библейских изречений. Впрочем, именно в этом пункте его расхождение со школой — при всех ее возможных недостатках все-таки школой церковной — выступает наиболее отчетливо. Соотнося друг с другом различные ветхо- и новозаветные тексты, он ищет в них не прямого смысла, но — *ключа*⁶. Ключевое слово⁷ связывает воедино не свя-

¹ Сковорода Г. Сочинения : В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 9.

² Там же. Т. 1. С. 38–39.

³ Вспомним у Прокоповича «основное начало богословия есть Бог, но не столько в моменте примирения с человеком, сколько в моменте противоположности с ним» (*Червяковский* // ХЧ. 1876. № 7–8. С. 104).

⁴ «Наш берег и беден и голоден, заморский же есть Доброй Надежды гавань, лоно, или залив Авраама, место злачное, где весь Израиль пасется, оставив на голодной стороне содомлян» (*Сковорода Г.* Сочинения. Т. 2. С. 41).

⁵ «Таковы суть: Василий Великий, Иоанн Златоустый, Григорий Назианзин, Амвросий, Иероним, Августин. Папа Григорий Великий и сим подобные» (Там же. С. 37).

⁶ Тут он вполне подпадает под Феофанову же язвительную критику толкователей, «которые все понимают только фигурально, и во всех словах не то что вполне очевидно, но другое нечто, будто бы заключающееся в них, обнаружить желают» (*ThCh.* Т. 1. Р. 154).

⁷ «Наконец, Моисей при подаении заповедей Господних перестал прибавлять сие слово, которое вместо ключа служит, — «внемли себе» (*Сковорода Г.* Сочинения. Т. 1. С. 188). Правда, нередко эти поиски ключа приводят его просто к упреждениям в игре словами. Напр.: «...— Так выпутайся же ты мне из сего узла: для чего мне нельзя найти человека?.. — Фу, для того что не знаешь, что то есть

занные между собой прямо речения и открывает их тайный смысл¹, недоступный научному богословию школы².

В то же время, будучи ключом к высоким Божественным тайнам, сами по себе слова Библии лишь грубые обозначения, человеческой «подлой... околичности»³. Слово-ключ не перестает быть словом-знаком. Представление о *сакральности* языка чуждо Сковороде. Может быть, отсюда характерная особенность его стиля, в котором библейские или заимствованные из богослужебного обихода обороты перемещаются в заведомо чуждые им контексты, не столько «возвышая» их собой, сколько «десакрализуясь» в них сами⁴. Но и в этом он недалек от школы, которая, рассматривая Писание как объект *научной* работы, невольно делала шаг к его десакрализации. Своеобразными у Сковороды были только приемы, помноженные на презрение к историческому «внешнему» христианству (а значит, и Церкви) вообще⁵. Идеи школы в известном смысле доведены у него до абсурда — до

человек... Ну! Найди мне, если скажу, что в домике твоём есть *амбра*. — А Бог её знает, *амбра* или умбра. — Э! Не умбра, но амбра. — Амбра твоя что значит, не знаю. Сии города мне совсем не знакомы, а человека знаю, перевидал я их один, другой 1 000 000. — Видал и зевал, но не увидел и не знаешь. — Я и тебя вижу и знаю. — От рождения ты не видал и не знаешь меня. — Или шутишь, или ты впал в обморок. — Что-то запахло тебе обмороком? — И мою голову поразил ты мраком твоим....» (Сковорода Г. Сочинения. Т. 1. С. 275).

¹ Напр.: «И в сию-то цель, думаю, попадал Иов, вот: «Положил ты ногу мою в запрещение, сохранил же дела мои все, в корени же ног моих пришел». О сем корне и Исаия: «Корень их как персть будет». А что он корнем сердца называет, так послушай его ж: «Посмотри, как пепел сердце их, и прельщаются». Приметь: там корень называется перстью, а тут сердце пеплом. Сердце есть корень. В нем-то живет самая твоя нога, а наружный прах есть башмак ее» (Там же. С. 221).

² «Куда высоко многие возносятся в мудрствовании Божия Писания! Возносятся по знанию историческому, географическому, математическому, да все плотскому. Скажем же со Исаиею, что все сие высокий есть гроб» (Там же. С. 185).

³ Там же. С. 219.

⁴ Напр.: «Что может обескуражить и потопить сладкотеплый огонь Параклитов, если не она змиина, сиренская блевотина? Отсюда-то в душе мразь и скрежет, косность и уныние в обретении царствия Божия. Отсюда ни тепл ты, ни холоден, я должен тебя изbleвать... О гряди, Господи Иисусе! Ей, гряду скоро, аминь...» (Там же. С. 257). Или так: «Дядя сестринцу своему не советовал ехать в глубокую осень возком, но верхом на свадьбу. Афонька решил ехать возком — сам себе господин и кучер. В поле, среди брода, лошак отпрягся, оставив колесницегонителя в потоке вод многих...» (Там же. С. 267).

⁵ «...Уповаем на плоть и кровь святых, надеемся на тлень и клятву; обожаем вещество в ладане, в свечах, в живописи, в образах и церемониях, забыв, что, кроме Бога, ничто не благо и что всякая внешность есть тлень и клятва» (Там же. Т. 2. С. 38).

той точки, где он решительно расходится со школой, однако причислить его на этом основании к авторам круга Лопухина — Лабзина тоже не так просто.

Действительно, хотя, при всем преклонении перед Библией, и он требует не заключать «боговедения в тесноте палестинской»¹, и он полагает, что истинный философ и истинный пророк суть одно², и он утверждает, что единой науке — науке самопознания — учили мудрые язычники и христианские учителя³, и он любит рассуждать о иероглифах — «тайно образующих вечность»⁴ фигурах и изображениях древних, — но, как ни странно, его разделяет с русскими масонами, кажется, то же, что и со школой, — полное отсутствие мысли о Церкви в каком бы то ни было виде вообще. Если авторы масонского круга противопоставляли Церковь «внутреннюю» и историческую, то делали это в конечном счете в поисках церкви истинной, пусть и заблуждаясь в своих поисках и выводах. Сковорода антицерковен по преимуществу. Библия не есть для него книга Церкви и не имеет никакой связи с ее историческим бытием и бытием вообще⁵. Библия дана каждому в отдельности, и обладающий ею подобен отшельнику, живущему в ужасной пещере, на одной из стен которой скрыта завесою чудная картина⁶. Видимо, поэтому XIX век с его библейским ощущением *истории*, когда не только богословы «видели волю Бога на всех событиях в нашем отечестве»⁷, остался в целом равнодушен к нему.

¹ «Доходят к Богу и волхвы, сиречь философы. Единый Бог иудеев и язычников, единая и премудрость. Не весь Израиль мудр. Не все и язычники тьма. Познал Господь сущих Его» (Сковорода Г. Сочинения. Т. 1. С. 293).

² См. : Там же. С. 277.

³ См., напр. : Там же. С. 329.

⁴ Там же. С. 374. Ср. ниже у Лабзина.

⁵ «Но обительный мир касается тварей. Мы в нем, а он в нас обитает. Моисейский же, символический, тайнообразный мир есть книга. Она ни в чем не трогает обительного мира, а только следами собранных от него тварей путеводствует нас к присносущному началу единственно как магнитная стрела, взирая на вечную твердь его» (Там же. Т. 2. С. 19).

⁶ «Библия подобна ужасной пещере, в которой жил пустынный, братом своим посещенный. «Скажи, братец, что тебя держит в сем угрюмом обиталище?» После сих слов отворил пустынный всящую на стене завесу... «Ах, Боже мой!» — закричал гость, узрев великолепие, всякий ум человеческий превосходящее. «Вот, братец, что меня забавляет», — отвечал уединенный» (Там же. Т. 1. С. 224). Еще раз вспомним митр. Платона: «...имена суть и наподобие завесы, которая как возмется, так в наши глаза светлая ударится луча, и все вещи изрядно свою окажут доброту (Назидательные слова. Т. 8. С. 366).

⁷ Гоголь Н. В. Собрание сочинений: В 7 т. М., 1978. Т. 6. С. 224.

Известно, что последние годы своей жизни Сковорода много странствовал, не задерживаясь нигде надолго; умирать же пришел в усадьбу своего ученика, помещика Михаила Ковалинского, оставившего нам его «Житие». Ковалинский предложил ему позвать священника, на что Сковорода, «как Павел-апостол, почитая обряды обрезания ненужными для истинно верующих, отвечал, подобно как Павел же иудеям обрядствующим. Но, представляя себе совесть слабых, немощь верующих и любовь христианскую, исполнил все по уставу обрядному и скончался октября 29 числа, поутру на рассвете, 1794 года»¹.

А. Ф. Лабзин. На Лопухине и Сковороде следовало бы остановиться в обзоре XVIII века, но ход дальнейшего изложения понуждает сказать еще несколько слов об А. Ф. Лабзине (1766–1825), чтобы не отвлекаться на общее описание его взглядов, когда потребуется непосредственно соотнести их с воззрениями свт. Филарета.

Алексей Федорович Лабзин — младший современник и друг Лопухина, издатель «Сионского вестника», масон, личность крупная, угловатая — был по Петербургу знакомцем святителя Филарета, и последний, видя все его заблуждения, уже в конце жизни отзывался о нем вполне благосклонно: «Лабзин был добрый человек...»² С уважением относился к святителю и сам Лабзин³. Но прежде всего следует отметить некоторые черты его личности, особенно характерно выступающие в сравнении с Лопухиным. Лабзин уже образован, и, если можно так сказать, «сознательно» — та же страсть к учению, что одушевляла будущего митрополита Платона или архиепископа Анастасия владела им⁴. В отличие от Лопухина, у Лабзина был осязаемый вкус к филологии и философии. Познания он черпал из двух источников (впрочем, связанных друг с другом): Московского университета и масонского кружка.

¹ Сковорода Г. Сочинения. Т. 2. С. 412.

² Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 522.

³ См., например, в Сионском вестнике за апрель 1817 г. объявление об издании двух книг («Записок на книгу Бытия» и «Начертания церковно-библейской истории») «знаменитого нашего проповедника, Санкт-Петербургской духовной академии ректора, отца Филарета» (СВ. 1817. Ч. 4. С. 135).

⁴ Лабзин был сын бедной дворянской семьи, имевшей всего четыре души дворовых людей. Он родился в Москве 28 апреля 1766 года и с самых ранних лет обнаружил большую любознательности охоту к наукам (см. : Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты: А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // РС. 1894. № 11. С. 58).

«Десяти лет Алексей Федорович поступил в гимназию при Московском университете, основательно изучил латинский язык и через два года переведен был в университет... Занятия новейшею литературою и тогдашняя мода привели его к изучению Вольтера и к некоторому колебанию в религиозных убеждениях. Но явился, говорит Лабзин, как ангел благовестник, покойный профессор Шварц и как солнце расточил туман вольнодумства и неверия»¹.

Замечательна характеристика Лабзиным московского образованного общества, относящаяся практически к году появления на свет будущего святителя Филарета:

«Библию тогда если кто и не презирал вовсе — по крайней мере почитал книгою, для церкви только потребною, для попов только годною, а если кто и читал, то разве историческую только ее часть для любопытства... число читающей публики было тогда так мало, и число самих предметов чтения так ограничено, что библиотеку каждого, кто имел оную, легко было перечесть всю наизусть. В целой Москве существовала одна только университетская типография, и та стояла почти без дела... новая книга была тогда редкостью, и наконец весь запас чтения состоял из одних романов и нескольких исторических книжек, так что предприятие печатания книг духовного содержания не только не представляло никаких выгод, но еще вело к явным убыткам...»²

Именно в этой Москве явился «как ангел благовестник» профессор Шварц, на лекциях которого слушатели учились сравнивать и оценивать различные философские направления. Кроме того, в университете Лабзин получил серьезную филологическую подготовку: такую, что не только полюбил позднее читать классиков и среди них одним из первых Цицерона, будучи поражен «его чистыми понятиями о нравствен-

¹ Дубровин Н. Ф. Цит. соч. С. 59.

² Св. 1818. Ч. 7. С. 223–225. Еще характерное замечание: «...в пример искусства тогдашних переводчиков приведу я одно то, что титул Римского сената, *Rates conscripti*, переводим был тогда: *Отцы сонписанные*» (Там же. С. 226) — это, между прочим, в адрес, надо думать, первого поколения масонов и Лопухина в том числе. Наконец, заключая приведенные воспоминания, Лабзин оценивает и происшедшие перемены: «Какая поразительная перемена произошла от того в 30 лет! Вместо одной академической типографии здесь и Университетской в Москве, сколько теперь имеем мы типографий и в других городах и сколько появилось книжных лавок! Вместо того что святая Библия считалась за книгу, которую читать опасно и которую только в церквах для формы предлагать можно, ныне всякому стараются доставить ее в руки по ценам самым дешевым или даже даром, так что в пословицу вошло говорить, что *теперь нет ничего дешевого, кроме Библии*» (Там же. С. 228).

ности»¹, но даже отважился на самостоятельный перевод одного из посланий ап. Павла. Отваги ему было вообще не занимать. Современники отмечали его резкий, неуживчивый характер, послуживший в конечном счете причиной его опалы и ссылки². Впрочем, они же подчеркивали, что с низшими себя Лабзин, напротив, обращался преувеличенно вежливо и ласково. В отличие от Лопухина, он обладал также очевидным даром красноречия³ и чувством стиля⁴.

В 1783 году, еще совсем юношей, он вступил в масонскую ложу, а спустя почти четверть века главным делом его жизни, которому он отдался самоотверженно и бескорыстно, усматривая в нем необходимость для отечества, стал «Сионский вестник». Этот первый русский духовный журнал⁵ выходил с большим перерывом в 1806 и 1817–1818 годах. Как правило, Лабзин сам писал для него все статьи. Хотя «Сионский вестник» и стал заметным событием в русской жизни⁶, мало кто пы-

¹ «У нас в университете я читал древних, как обыкновенно там читают только для языка, и по выходе из училища бросил их... но однажды случайно прочтя только Цицеронову книжку о должностях, я поражен был его чистыми понятиями о нравственности и, обратясь к чтению других древних авторов, с удивлением увидел, сколь древние были ближе к истинам христианским, нежели мы, имеющие письменное Евангелие и называющиеся христианами» (СВ. 1806. Ч. 1. С. 22).

² Известно, что поводом к этому стала пикантная история в Академии художеств, когда в ответ на предложение Оленева избрать в ее члены гр. Аракчеева, как близкого государю человека, Лабзин в свою очередь предложил на это место лейб-кучера императора, как несомненно также приближенного к особе венценосца.

³ «В. И. Панаев говорит, что, придя однажды в гости к Державину, у которого собралось до 30 человек, он был поражен даром слова одного из гостей, заставлявшим всех его слушать: — Кто это, спросил Панаев своего соседа? — Лабзин, отвечал спрошенный» (*Дубровин Н. Ф.* Цит. соч. С. 62–63).

⁴ Если верить Руничу, «он оставил множество трудов и переводов, большая часть которых согласны с нравами и христианством и имеют то достоинство, что они в значительной степени способствовали обогащению стиля и прибавили в русском языке много научных терминов, созданных им или истолкованных яснее» (*Рунич Д. П.* Записки // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 246).

⁵ Во всяком случае, Лабзин писал в анонсе к первому номеру «Вестника»: «...сего же рода книг, кажется, у нас недовольно, и христианского журнала никогда еще не бывало» (СВ. 1806. Ч. 1. С. 7).

⁶ «Первая книжка «Сионского вестника» была встречена с большим сочувствием... Митрополит Амвросий выразил свое сочувствие журналу и не только рекомендовал духовенству читать его, но в письме к лицу, прошившему о пропуске одной духовной книги, советовал исправить ее по примеру «Сионского вестника»... Тогдашний митрополит московский Платон домогался узнать имя издателя, сам читал и другим поручал читать с тем, не найдут ли они в «Сионском вестнике»

тался всерьез исследовать его тексты именно с точки зрения богословской¹.

Лабзин исходит прежде всего из единства философии (не всякой) и богословия: *Philosophia est rerum divinarum hominarumque scientia*². Все народы в своих священных книгах сохранили знание, переданное им праотцами, которые в свою очередь получили его от самого Бога, «почему Платон в своем Тимее называет сие ведение верою и говорит о сей вере, что она для истины то же, что сущность для вещей»³. В этом резкое отли-

чего-либо противного вере, говоря, что журнал этот пристыжает духовенство тем, что человек светский принял на себя роль проповедника... Только один митрополит киевский Евгений, знаменитый ученый того времени, находил в журнале некоторые недостатки. <...> — как бы то ни было, но это издание, первое в своем роде на Руси, приобрело множество читателей...» (*Дубровин Н. Ф.* Цит. соч. // РС. 1894. № 11. С. 74, 75). Однако Н. Н. Булич замечает: «Митрополит Евгений в частном письме к кому-то, нападая на догматические промахи издателя, не соответствующие православию, очень, однако, хвалит Сионский вестник: «Он многих обратил если не от развращенной жизни, то по крайней мере от развращения мыслей, бунтующих против религии, и это уже великое благодеяние человечеству» (*Булич Н. Н.* Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. СПб., 1902. С. 377). Ср. также у о. Георгия Цветова: «Тот из духовных, кто успел развиться жизнью и образованием, кто чувствовал неудовлетворенность, жажду и стремление к усовершенствованию своих нравственных сил, тот непременно ощущал на себе дух времени, а мистицизм был тогда в духе времени. Мы помним еще нескольких таких лиц из московского духовенства. Они были, надобно правду сказать, лучшими людьми между своими и пользовались общим уважением. А большинство — мы также и большинство помним — ничего не знало, кроме семинарской латыни, не римской классической латыни, а своей собственной, переведенной с русского и не выходявшей за пределы обиходных сентенций и разных нравоучительных пословиц. Но и для них Сионский вестник был самым приятным материалом для чтения, по чистоте и нравственности идей и необыкновенной для того времени легкости слога. Старики до гроба вспоминали об этом журнале с восторгом» (*Цветков Г., свящ.* Сионский вестник. Периодическое издание. С.-Петербург. 1806, 1817, 1818 // Духовный вестник. 1862. Т. II. С. 404).

¹ Цитируемая работа Дубровина касается более жизненного пути Лабзина, и хотя содержит ряд верных наблюдений о тогдашнем мистицизме вообще, но глубиной анализа в этом смысле не отличается, — например, в число мистиков заносится, как выше уже отмечалось, и митр. Платон. Ничего ценного в этом смысле не добавляет и цитированная работа свящ. Г. Цветкова: «Сионский вестник».

² *СВ.* 1806. Ч. 1. С. 13.

³ Там же. С. 14–15. Платон — любимый философ Лабзина, и его прозвание *Божественный* он прямо соотносит с тем, что Платону были известны некие богооткровенные истины, например о страданиях Спасителя (см. : Там же. С. 16–17).

чие философии древней от новейшей, которая основана на человеческих мнениях, а потому и выражает только мнения ее авторов¹, и с этой точки зрения Кант по сравнению с Платоном более язычник, а последний — более христианин, ибо даже в его государстве можно усмотреть черты не просто идеального общественного устройства, но Церкви². Замечу, что, в отличие от авторов школы, речь идет вовсе не о согласии естественного разума с истинами Откровения, но напротив того: «естественный разум» современных философов как раз и *противопоставляется* Откровению, а вместе с ним и тем древним авторам, которым оно, как Платону, тем или иным способом было доступно. Если у преосвященного Феофана грань проходит между Божественным и человеческим богословием, то у Лабзина в свою очередь — между богословием и «божественной» философией, с одной стороны, и «человеческой» философией — с другой. Разница только в источниках: для богословия таковым служит Писание, для «божественной» философии — «священные книги» всех народов. Потому «ведение» Платона, в сущности, не ниже евангельского, «божественная» философия не столько «служанка» богословия, сколько родная сестра последнего, а Царство Божие если не масонский орден, то «золотой век», представление о котором, почерпнутое у того же Платона, для Лабзина представило «идею» церкви.

Что касается толкования Писания, то здесь Лабзин обнаруживает по крайней мере знакомство со взглядами школы, ибо, как и она, уверен, что «лучшее средство есть, чтобы Священное Писание изъяснять Священным же Писанием»³. Но главная, принципиальная посылка заключается все же в том, что истинное знание — то самое *ведение*, которое составляет

¹ «И так философия Вольфова, Лейбницева, Кантова, Вольтерова, Руссова и проч. есть не что иное, как состав мнений Вольфа, Лейбница, Канта, Вольтера, Руссо, а не более» (СВ. 1806. Ч. 3. С. 20).

² «...Из всего сего очевидно, что Платонова книга о гражданстве не есть система некая, а описание сообщества первых человек и *будущего* их гражданства, когда будет едино стадо и един пастырь. И то и другое доказывается из того, что в сем сообществе он полагает, чтобы все были один дух и одна душа и чтобы у них все было общее... Сие предположение явно есть изображение будущего состояния, в котором все будут равны и все будет общее без всякого различия, кроме степени или качества сил и добродетелей, и где все общество будет связано толико тесною любовию друг к другу, что благо каждого будет общим благом; а ежели при сем заметить, что Платон и разделил свое гражданство на 12 частей или классов, то ясно окажется, что разделение народа Божия на 12 колен и утверждение града Божия на основании из 12 камней было не неизвестно древним Мудрым» (Там же. С. 27).

³ Там же. Ч. 2. С. 243.

содержание истинной веры и дается по вере — рассеяно во всем человечестве среди истинно верующих.

Для получения этого *ведения* надо соблюсти известные условия:

«Премудрость требует от учеников своих чистого жития, искренней любви к истине, прямого и правого ума... Особливо же требует она смирения, кротости и покорности Божественной Премудрости, свыше нисходящей, признания и исповедания своей неспособности и слепоты. Премудрость, драгоценнейшее украшение человека, не может быть достигнута без большой жертвы и самоотвержения...»¹

Результатом обретения мудрости выступает проникновение в тайную суть слов и вещей. Так же как в Священном Писании следует различать букву и дух, а точнее, *слова* и дух, так и помимо языка слов существует еще гораздо более универсальный, чем первый, язык вещей, или язык «иероглифический»².

Свое представление о Церкви Лабзин строит на единстве внутренней, мистической жизни, мистического пути к обожению, единстве, превосходящем видимые границы христианских конфессий и даже различных религий. Всякий истинный христианин есть мистик, но и всякий мистик есть христианин постольку, поскольку приближается к истинной жизни в Боге³. При этом вопрос о критерии истинности или ложности мистического пути переносится естественным образом в плоскость личной внутренней аскезы, способной при правильном употреблении привести к обожению, независимо ни от чего другого⁴. Потому и все разделения

¹ СВ. 1817. Ч. 4. С. 60. Ср. выше у Конисского.

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

³ Всякий мистик есть христианин, потому что если бы он и не принадлежал к исповеданию христианскому, то его внутреннее верование столько походит на веру христианскую, что он, вступая в истинное святилище мистики, непременно познал, признал и принял бы религию христианскую; подобно как чада авраамовы, главнейшие мистики Ветхого Завета, были христиане по вере в обетованного Мессию, на которого всю надежду свою они возлагали» (СВ. 1817. Ч. 6. С. 67–68).

⁴ «Христианство состоит не в частных добродетелях... не состоит оно во внешнем только богослужении... ниже в так называемом кресте, который мы сами себе выбираем: а состоит в общении, соединении, дружестве или связи внутренности нашей, нашего сердца с Господом нашим Иисусом Христом» (СВ. 1806. Ч. 2. С. 242). Или подробнее: «Путь действенного христианства есть следующий: 1. ...решиться сделаться тем, чем мы созданы, а именно, совершенными, якоже Отец наш небесный. 2. Начать с того, чтобы беспрестанно памятовать о Боге... 3. Помощью такого бдения над собой человек постепенно начнет усматривать в себе много гнусности и разврата... 4. При продолжении сего упражнения нравс-

среди христиан суть человеческие, тогда как единственное разделение в христианстве — это разделение между *ветхим человеком* и *новой тварью* во Христе¹.

В отношении Таинств Лабзин 1806 года стоит на весьма сомнительных позициях, что, кстати, и послужило во многом причиной первого запрещения «Сионского вестника» (как, впрочем, и второго)². Различное понимание существа Евхаристии (как пресуществления или как воспоминания) не принципиально, считает он, и ведет только к бесполезным раздорам. Вполне достаточно держаться истин той религии, в традиции которой воспитан, ибо «старание о произведении в себе веры и покаяния

твенное чувство и совесть будут становиться от часу нежнее и живее, тогда наказующая благодать начинает дело свое в душе человеческой 5. Потребно прибегнуть от всего сердца к распятому Спасителю. 6. Человек сам уже признает себя за грешника, достойного клятвы и осуждения и сие сохраняет в нем истинное смирение в непрестанной деятельности. 7. Теперь Дух святой... сотворил себе обитель в существе возрожденного христианина... [Здесь, правда, может возникнуть опасность прелести, когда,] думая, что достигли уже своей цели, оставляют строгое бдение за собой и молитву, и восхищаются своею зарею света... 9. Если же возрождаемый грешник продолжает сражаться с рассеянностью и при постоянном памятовании о Боге будет блдеть над мыслями и ощущениями своими, то будет делаться в собственных глазах все недостойнее. Самолюбие время от времени станет становится бессильнее и наконец превратится в совершенную любовь к Богу» (СВ. 1806. Ч. 1. С. 225–228).

¹ «Кто распространяет чтение слова Божия и поощряет к тому всеми способами? Христиане. Кто противится сему распространению и всем действиям ононого препятствует? Христиане ж. Которая же из двух сторон права? Которая в ошибке? Нельзя решить; ибо самолюбие каждого склоняет чашу весов всегда на свою сторону. Вот убедительная причина, чтобы каждой стороне не упорствовать слишком в частных, раздельных, односторонних своих мнениях, побуждающих только к вражде друг на друга, а не к соединению воедино стадо под единым Пастырем. Желательно ли сие соединение? Кажется, ибо едина должна быть вера, едино крещение и едина церковь. — Но сие соединение, без сомнения, никто иной и произвесть несилен, кроме того единого Пастыря. Когда же сей Пастырь придет и соберет Своя расточенная, останутся ли и тогда сии разделения: Восточная, Западная, Реформатская, Армянская и прочие церкви? — Но как произойти сие соединение может, ежели каждая сторона будет упорно стоять на своих мнениях, обычаях, обрядах и непреклонна будет предпочесть дух и истину букве и письмени? Ах! Надлежит прежде попешись о надлежащем исполнении того, что узаконил Господь; а потом уже заботиться о исполнении того, что учреждено человеками. Это есть истина, и мы не боимся ее вымолвить» (СВ. 1817. Ч. 4. С. 392). Как не вспомнить тут преосвященного Феофана с его боязнью «человеческого» в предании.

² История запрещения подробно описана в цитируемой работе Н. Ф. Дубровина.

гораздо полезнее всех мудрований»¹. «Духовную телесность» Спасителя, вполне в духе алхимической терминологии Лопухина, он именует «универсальной тинктурой», а необходимость творить Евхаристию изъясняет «по-масонски» туманно².

«Сионский вестник» 1917–1918 годов также немало внимания уделяет Таинствам — преимущественно Крещению и Евхаристии, стараясь разъяснить их действие: «...как Дух Божий проникает и освящает душу человека: так вода живая яже превыше небес, проникает и освящает тело человека и дает ему жизнь, которая сообщается быть может»³. Отсюда — исцеления головными повязками Павловыми, исцеление кровотоковой жены, прикоснувшейся к ризе Спасителя, и тому подобные случаи, ибо «земные тела таковых праведников проникнуты бываю живою небесною тинктурою»⁴. Эта духовная телесность есть преимущество Нового Завета перед Ветхим и следствие искупительного подвига Спасителя. Поэтому следует разделять крещение водою и крещение Духом, из которых первое было принадлежностью Иоанна, а второе — Спасителя, почему первое еще и не доставляет жизни⁵. Евангельское именование Духа *живою водою*

¹СВ. 1806. Ч. 1. С. 311.

²«...Ибо Евхаристия... в особенности постановлена для того, чтобы чрез воспоминание сего веления Спасителя нашего, при вкушении Тела Его обращали мы на себя осязательно и внутренно поднятые Им для искупления нашего страдания и смерть и дабы чрез сей таинственный, учрежденный самим Им процесс, божественная искра сопрягала союз нераздельный с истинным Его духовным телом повсюду беспредельно существующим, но в учрежденной им Евхаристии в особенности благодатно действующим... ибо существующие в аналогии только состояния могут иметь взаимное между собой притяжение или удобно являть друг ко другу силы привлекательные» (СВ. 1806. Ч. 1. С. 331–332).

³СВ. 1817. Ч. 4. С. 180–181.

⁴Там же.

⁵«Сия духовная телесность есть столь высокое преимущество Нового Завета, что мы и говорить о нем не смеем. Оно представлено под образом крещения *водою и духом*. Первая есть только преуготовление к последнему. Крещение водою в покаяние, не доставляющее еще жизни, предоставлено было Иоанну, а крещение Духом, подающим различные дарования, принадлежало самому Господу Иисусу. Потому-то если кто получал сие последнее крещение прежде, как Корнилий Сотник, то первого возбранить ему уже никто не мог. Крещение водою известно было еще прежде не только иудеям, но и язычникам, у коих оно соблюдалось, как тайна в их Мистериях. Потому-то, когда Иоанн Креститель стал проповедовать крещение, проповедь его не представила народу никакой особой странности...» (СВ. 1817. Ч. 5. С. 24–25). И в другой статье из того же номера: «Обращение есть двоякое: первое от греха к благодати... второе следующее за сим есть обращение от *внешнего* к *внутреннему*... Первое обращение ознаменовывается собственно *крещением водою*, последнее *крещением духом и огнем*. Первое служит началом,

указывает именно «на Его телесно-духовное действие... ибо Дух, действующий телесно-духовно, есть главное в христианском учении»¹. Мнение подтверждается большой выпиской из «Огласительных поучений» св. Кирилла Иерусалимского.

Хотя, надо думать, под этим «духовно-телесным действием» и здесь разумеется пантеистическое излитие той самой «небесной тинктуры», хотя и здесь двояким — церковным и не церковным — образом могут быть истолкованы слова о том, что одним крещением в младенчестве, оставаясь сребролюбцами и сластолюбцами, нельзя обрести Духа Святого², — но одна ссылка на святого Кирилла обнаруживает уже иное, нежели у Лопухина, отношение к учению Церкви³. Еще определенной оно обнаруживается в напечатанной в 1-м номере «Вестника» за 1818 год небольшой статье «О союзе внешнего богослужения с внутренним». Ее тезисы суть следующие:

1. Церковь исповедует во Христе две природы, Божественную и человеческую, соединенные неслитно и нераздельно.

второе ведет нас на свершение. Первое одно не может привести к совершенству, а оное приобретает уже чрез *крещение Духом*. Первое отверзает грешникам преддверия храма Господня: последнее же провождает их во Святая и Святая Святых» (Там же. С. 113).

¹СВ. 1818. Ч. 7. С. 49–50.

²«Св. Кирилл Иерусалимский в своем Прокатехизисе к оглашенным говорит: «Приступи некогда к сей купели и Симон Волхв, но не просветися. Тело омочи водою, но сердце не просвети духом...» (Там же. С. 42).

³В подтверждение высказанного предположения об эволюции взглядов Лабзина можно указать, что здесь просматривается путь в известной мере сходный с путем князя А. Н. Голицына или даже самого государя. Вероятно, и в Лабзине война 1812 года оставила заметный в этом отношении след. Во всяком случае, в 1817 году, в день рождения императора, он рассуждает о том, что если сила французов состояла в силе духа неверия и разврата, овладевшего ими, то и борьба с ними была борьбой с этим духом, и потому, чтобы победить, «Россия выступила под знаменами противного духа — духа благочестия и веры, в ней возбудившегося» (СВ. 1817. Ч. 6. С. 361–362)! А чуть ранее, но в том же 1817 году, в статье с примечательным названием «Новый век», он пишет: «Не знаю, не мечтаю ли я, только мне кажется, наступил какой-то новый век, по крайней мере для России, особливо с 1812 года, когда она не спаслась только от нашествия на нее разноплеменных народов, но спасла враждовавшие на нее народы, и самую ту враждебную ей и всем нацию, которая, сама стена в узах, ковала оковы для всех прочих» (СВ. 1817. Ч. 4. С. 383). В то же время ощущение «нового века» у него граничит с ощущением близкого конца времен, и он прямым своим долгом почитает проповедовать о том, что «полночь наступает. Лампады и елей должны быть в готовности, дабы не упустить решительного мгновения» (Там же. С. 340).

2. На этом соединении Божественного и человеческого — невидимого и видимого — утверждается бытие и самой Церкви, которая есть тело Его.

3. Сам Господь установил Таинства Крещения и Евхаристии, а апостолы «по внушению духа» добавили к ним и еще некоторые «и показали тем и в самом видимом Богослужении нераздельность обоих естеств Иисуса Христа»¹.

4. К этим «таинственным священнодействиям» Спасителя и апостолов Церковь добавила за сим еще некоторые обряды, которые можно уподобить ризе Христовой, от прикосновения к которой исцелилась кровоточивая жена, «веруя не в ризу, но в Носящего оную»², что и ныне происходит с теми, кто с верою участвует в этих обрядах.

5. Всякие выражения, могущие быть истолкованы в смысле отрицания обрядов, на самом деле означают только желание проникнуть верою за внешнюю их завесу для уразумения внутреннего смысла их и возбудить в ближних «стремление к Духу»³.

Это profession de foi, конечно, должно быть принято с осторожностью. В конце предшествующего года в Синод была подана записка «Беспристрастное мнение о Сионском вестнике 1817 года»⁴ с жалобой на вольную позицию издателя⁵. Весьма вероятно, что Лабзину при его связях было нечто известно об этом, и он решил таким образом оправдаться, чтобы уберечь от закрытия свое детище. Однако Лабзин был человеком слишком прямодушным и искренним, чтобы сознательно утверждать здесь нечто вполне противоположное своим истинным мыслям.

Вообще, если ранний «Сионский вестник» демонстрирует начитанность прежде всего в классической и новой философии, то поздний характерен обширными выписками как из отцов Церкви (Иоанна Златоуста, уже упомянутого Кирилла Иерусалимского), так и авторов Добротолюбия⁶. Наконец, что еще более важно, свои мысли Лабзин подтверждает

¹ СВ. 1818. Ч. 7. С. 67.

² Там же. С. 69.

³ Там же. С. 68.

⁴ Выразившемся, например, так: «...напрасно мечтать мы будем, что мы-то обрели истинную веру; напрасно будем поставлять наше православие таким необходимым кормилом, что и Господь не властен никого спасти, кто не будет под нашим правлением» (СВ. 1817. Ч. 6. С. 36).

⁵ См. : *Дубровин Н. Ф.* Цит. соч. // РС. 1895. № 1. С. 66. Дубровин не указывает, когда именно она была подана, но Кондаков датирует ее именно 1817 годом (см. : *Кондаков Ю. Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005. С. 162).

⁶ См. : СВ. 1817. Ч. 5. С. 9–12.

порой и ссылками на богослужебные тексты¹. Традиционный русский вкус и любовь к богослужению побеждают в нем. «Провидение судило мне родиться между христианами и от христианских родителей: следовательно, и вера моя непременно должна быть христианская»², — пишет он в 1817 году, парадоксальным образом при всей независимости от «бытового христианства» приводя классический аргумент именно его последователей³.

¹ «...Представим по крайней мере, с одной стороны, что Божие существо не имело нужды в сем воплощении, а с другой, что воплотившийся Бог чрез то не переменялся, ибо Бог неприменен; однако стал быть тем, чем прежде не был — *быв человек, страждет яко смертен, да страстию облачит смертное во благоление нетлени,* — и вспомним при том, что сие чудо сотворено для человека: коль же дорог человек Богу!» (СВ. 1817. Ч. 7. С. 15–16). Или еще: «Буква была бы не нужна, говорит Златоуст, если бы люди умели потреблять благодать Святого Духа. Христос ничего письменного апостолам не оставил; но вместо букв послал им Духа Святого, сказав, что оный научит их всему и воспомянет им вся. Ибо *вся подает Дух Святой: точит пророчества, священники совершает; не книжные мудрости научи, рыбаки Богословцы показа. Весь собирает собор церковный*» (СВ. 1817. Ч. 4. С. 155–156).

² СВ. 1818. Ч. 7. С. 8–9.

³ Но уже и в 1806 году, представляя только что вышедшее в свет «Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии» Дмитриевского, Лабзин замечает: «Сие священнодействие, поражающее всякого внимательного зрителя и слушателя сколько приобретает еще силы, когда с благочестивым сердцем участвует вместе и благоговейший ум... Тогда он паче благоговев, восхищается, поклоняется и чувствует себя причастником блаженства славословящих горних сил. Таковы обряды и расположения святой литургии, особенно нашей» (СВ. 1806. Ч. 2. С. 180). Пробовал он и сам толковать богослужение. Пример такого толкования можно привести из «Сионского вестника» за 1818 год: «...сколько хорошо разумели дело сие те, — пишет Лабзин — которые покров над телом и кровью Христовой назвали *воздухом*. Воздух есть возок духа; воздух есть стихия повсеместная, в которой все носится, живет и движется. И в Боге мы также живем, движемся и есмы. Сними покров Духа — воздух — и обнажится всеобщая повсеместная сущность Божества, тело Христово — которое есть оная лествица, виденная Иаковом, коей верх досязает до небес, а низ утверждается на земле, по которой восходили и нисходили ангелы Божии и на которой *утверждаешся Господь*. И потому Дева Мария, открывшая в себе возможность умершему в первом Адаме небесному человечеству воскреснуть во втором Адаме, наречена от Архангела *благодатною и благословенною в женах*. По сему весьма значителен у нас обряд, хотя редко ныне соблюдаемый, что во время служения Литургии, при пении так называемого Достойника, в честь Богородицы, и правый и левый клирос — и десное и шеее — сходятся вместе на средину пред Царские двери и восклицают: *О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь!* — *Достойно есть воистину блажити Тя, Богородицу*... Если бы порядочно разобрать все Церковные обряды наши, особливо Литургии, то бы мы удивились, сколь они говорящи! — увидели бы, какие великие

Кажется, Церковь все же не была для него, как для Лопухина, только внешним прикрытием ордена¹. Как бы «вольно» ни понимал он христианство, масонские пассажи в стиле «Духовного рыцаря» у него не встречаются. Именно Христос и христианство были для него вершиной и философии, и богословия. «Христианство, сохраненное чрез свидетельство Ветхого Завета, соединяет все веки»², — пишет он, однако и здесь настаивает на универсальности христианства не только в том смысле, что истинные философы древности могли быть «христианами до Христа», но что и ныне среди не ведающих Христа могут быть «истинные христиане». Ведь сказано, что Бог желает спасения всем человекам, стало быть, и для таковых Он — Спаситель, хотя и в первую очередь для верных, но «поелику Христа есть очистительная жертва за грехи мира, то нельзя в сем смысле отвергать всеобщности...»³ Как видно, здесь также ставится вопрос об *истинном христианстве*⁴, однако ответ на вопрос — *ubi ecclesia?* — остается

истины они в себе заключают и какие высокие таинства в них сокрыты. — *Свет Христов просвещает всех!*» (СВ. 1806. Ч. 2. С. 180). Это место вполне характерно для Лабзина: здесь искреннее, очевидно, почитание Христа, Богородицы, любовь к православному богослужению смешиваются с доставшимися в молодости от профессора Шварца и так и не изжитыми пантеистическими воззрениями.

¹Ср. мнение о Лабзине И. Чистовича: «Оставляя в стороне крайности его мистического направления, нельзя не признать искренности и горячности его в вере и его неутомимой и самоотверженной деятельности, направленной к распространению в современном обществе понятий о живом и деятельном христианстве, к пробуждению в нем духа любви Христовой и к отвлечению его от низменных интересов к исканию царствия Божия» (*Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия*. СПб., 1894. С. 155–156).

²СВ. 1806. С. 1. С. 50.

³Там же. С. 283.

⁴В. Кондаков пересказывает выступление А. Ф. Лабзина в ложе «Умирающий сфинкс»: «Во время другого собрания А. Ф. Лабзин заявлял, что главная цель человека — открыть внутри себя Царство Божие... В развитии человека А. Ф. Лабзин указывал две ступени: первая — познание закона, вторая — переход от закона к благодати. Необходимость этого перехода объяснялась тем, что, получив знание, человек понимает, что без высшей помощи очиститься не может. В этом случае А. Ф. Лабзин обращался и к церковному опыту, указывая, что «в нашей Святой Церкви благодать воплощается через рукоположение и крещение» (*Кондаков Ю. Е. Цит. соч. С. 48*) См. также в «Сионском вестнике»: «И у нас идет как бы война между любителями внутреннего и приверженцами наружного. Стоит только заговорить что-нибудь о внутреннем, чтобы попасть или в духоворы, или в мартинисты! Я знаю, что самого отца Восточной Церкви Исаака Сирина, переведенного на славянский язык усердными из монашествующих, другие не постыдились называть Мартинистом, потому что в книге его содержится учение о внутренних путях

неопределенно широким: «Христос не требовал, чтобы все *право мыслили*, но чтобы *право поступали*»¹.

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

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

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

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

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

Как и Лопухина, его совершенно не интересуют вопросы церковно-государственных отношений, что вполне понятно, так как, с его точки зрения, это не есть вопрос о Церкви.

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

освящения человека, согласно с мнениями тех, коих называют Мартинистами» (СВ. 1817. Ч. 6. С. 8).

¹ И далее: «Итак, напрасно мечтать мы будем, что мы-то обрели истинную веру; напрасно будем поставлять наше православие таким необходимым кормилом, что и Господь не властен никого спасти, кто не будет под нашим правлением. ... Не станем заставлять людей верить тому, в чем они еще не уверены; остережемся полагать признаком истинной церкви то, что и чада царства тьмы иметь могут... и тогда вся ложь, как туман, исчезнет пред светом истины; религия будет святая, Церковь не смешение благочестивых с нечестивыми, но состав живых членов тела Христова, столп и утверждение истины...» (Там же. С. 35–37).

Западные мистико-аскетические учения. Фенелон

Говоря о контексте эпохи, нельзя умолчать и о многочисленных мистических сочинениях западных авторов, которые так широко распространены были тогда если не по всей России, то уж во всяком случае в ее столицах. При этом отличия Штиллинга от Дузетана или Дютуа от мадам Гюйон не принципиальны в данном исследовании¹. Единственно, на чем стоило бы остановиться несколько подробней, это на учении о «чистой любви». Во-первых, потому что аскетика большинства из названных авторов — как русских, так и западных — основана была именно на нем. Во-вторых, потому что это учение оставило заметный след в богословском творчестве святителя Филарета, будучи связано с именем писателя, уважение и интерес к которому святитель сохранил, очевидно, на протяжении всей жизни. Речь идет о Франсуа Фенелоне, архиепископе Камбре, воспитателе наследника Людовика XIV, авторе многих значительных философских и богословских сочинений.

Архиепископ Камбре Франсуа Фенелон², воспитатель внука Людовика XIV, известен как последователь аскетико-мистического учения квиетизма. Название последнего производят от латинского *quies* — покой. Речь идет о достижении полного внутреннего покоя души, в мистическом безмолвии сердца обретающей Бога. Последнее часто давало повод (западным авторам) сравнивать квиетизм с исихазмом³. Так, Р. Pourrat, автор обширной статьи «Квиетизм» в католической энциклопедии, определяет квиетизм как «любую доктрину, направленную на подавление моральных усилий»⁴, и обнаруживает его столько же в брахманизме и буддизме, сколько

¹ Как нет нужды, очевидно, давать подробный предварительный разбор и характеристику сочинений тоже западного, однако относящегося совсем к другой традиции автора — Иоанна Франциска Буддея, к сочинениям которого, как к рабочему источнику, свт. Филарет прибегал в своих академических студиях и при написании первых обширных трудов — «Записок на книгу Бытия» и «Начертания Церковно-библейской истории». Интерес в данном случае состоять будет лишь в конкретном сопоставлении текстов.

² Fénelon (François de Solignac de La Mothe) (1651–1715).

³ Причиной, очевидно, могли послужить высказывания свв. отцов вроде нижеисследующего: «Ибо невозможно человеку соединиться с Богом и некоторым образом стать богом, если он не прекратит деятельности — будь то посредством чувства, будь то посредством мышления, — связанной с материей» (*Прп. Максим Исповедник*. Схолия к трактату «О божественных именах» Дионисия Ареопагита // *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. СПб., 1994. С. 33).

⁴ *Dictionnaire de Theologie catholique*. Т. XIII. Paris, 1937. Col. 1537.

ко в практике мессалиан и учении об умном делании святителя Григория Паламы, что заставляет усомниться в результатах его исследования.

Во Франции помимо самого Фенелона наиболее известными приверженцами квиетизма были епископ женеvский Франциск Сальский¹ и г-жа де ла Мот Гюйон. Официальный Рим относился к квиетизму в целом (что видно и из упомянутой выше статьи) отрицательно. Квиетические сочинения г-жи де Гюйон были в 1695 году осуждены на богословской конференции в Иси. Однако после этого разгорелся спор о квиетизме между Фенелоном и Боссюэ². Не поддерживая крайностей учения мадам Гюйон, Фенелон, однако, выступил в защиту «новой мистики», считая ее прямой наследницей древнего мистического учения Церкви. Суть его тезисов сводится к следующему.

В любви человека к Богу можно различить несколько ступеней: на низшей — человек оказывает любовь и послушание Богу ради преимуществ, которые ему это дает³. На более высокой ступени находится любовь «смешанная» — *mélangé* — любящая Бога столько же ради Него, сколько и ради надежды на спасение. Наконец, высшее место в этой иерархии любви занимает чистая или «незаинтересованная» любовь — *amour désintéressé*, — которая любит Бога ради Него Самого⁴ и будет любить Его, даже если предположить, что Он захочет лишить ее вечного блаженства⁵. Достижению состояния чистой любви предшествует период сознательно-го делания добродетелей, направленного на уничтожение самости⁶, причем особенно следует остерегаться как чувственного восторга, так и поиска благодатных состояний⁷. Сему рано или поздно последуют «последние

¹ Знаменательно, что в упомянутой выше статье из католической энциклопедии Франциск Сальский не упоминается вообще.

² Bossuet (1627— 1701) — епископ в Мо, известный проповедник и богослов.

³ *Fénelon de Salignac de La Mothe F. Explication des maximes des saints sur la vie intérieure // Oeuvres de Fénelon*. Т. 2. Paris, 1857. P. 4.

⁴ *Fénelon. Explication... P. 7*. Ср. мнение о чистой любви свт. Феофана Затворника: «Иной любит Бога, потому что имеет от Него много добра; иной любит Бога ради того, что чаёт от Него какого-либо добра; иной любит Бога ради того, что чаёт от Него всякого добра; иной любит Бога, потому что Он Бог. Делом обнаруживается любовь так, что иной делает только частью для Бога, оставляя часть и для себя; другой все делает для Бога; а иной и себя и все свое приносит в жертву Богу безусловно. Любить Бога, как Бога, с полным самопожертвованием, без всяких видов, есть чистая любовь. Лествичник говорит о себе, что хотя бы и в ад послал его Бог, он и там также неизменно будет любить Его всей душою» (*Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни*. М., 1998. С. 46—47).

⁵ *Ibid.* P. 8.

⁶ *Ibid.* P. 9.

⁷ *Ibid.* P. 13.

искушения»¹ — *épreuves extrêmes*, — во время которых душа переживает состояние оставленности (*abandon*), подобное тому, которое пережил на кресте Спаситель, взывавший: «Боже мой, Боже мой, зачем Ты меня покинул». В этом состоянии душа признает, что не достойна спасения, и тем самым приносит Богу «абсолютную жертву своими интересами в вечности»². Преодолев последние искушения, душа входит в состояние чистой любви или «пассивного созерцания». Пассивного не в смысле «ничегонеделания», но в смысле того, что она уже не желает ничего для себя сама, но только того, что хочет от нее и для нее Бог. И хотя все делаемое душой в этом благодатном состоянии и должно совпадать с той волей Божией, которую открывает нам Писание и учение Церкви³, «чистое созерцание» делает ненужным заботу об исполнении отдельных добродетелей, ибо все они суть лишь проявления чистой любви, и обретший ее тем самым исполняет и их⁴. То же следует сказать и о самом «пассивном созерцании», которое есть непосредственное переживание богообщения, относительно которого все чувственные или рассудочные представления о Божестве суть низшие ступени, присутствующие в нем не отдельно, но как частное в общем⁵. Впрочем, во дни земной жизни устойчивое пребывание в этом состоянии невозможно⁶.

Будучи даром благодати Божией, чистая любовь требует свободных усилий человека по снисканию ее. Ставшему на этот путь необходимо прежде всего разрушить источник самоволия — любовь к себе, — что вовсе не обязательно достигается сугубыми аскетическими подвигами, ибо и в них можно любить себя⁷. Более того, всякий естественный дар — бескорыстие, доброжелательность, милосердие — опасен уже тем, что может дать нам повод к самолюбованию. Поэтому к поставленной цели гораздо вернее ведет путь не подвигов, но «простого умерщвления», которое состоит «в непрестанном соблюдении верности и ношении крестов Провидения», что «гораздо выше всех величайших строгостей, самими нами

¹ *Fénelon*. Explication... P. 14. Хотя, конечно, «Душа, которая в этих крайних испытаниях все оставляет на Бога, никогда не оставляется Им» (*Fénelon*. Op. cit. P. 15).

² См. : *Ibid*. P. 16.

³ См. : *Ibid*. P. 19.

⁴ См. : *Ibid*. P. 27.

⁵ См. : *Ibid*. P. 28.

⁶ См. : *Ibid*. P. 27.

⁷ «Мы с исполненной мужества умеренностью отвергаем наслаждение всем тем, что есть в мире самого лестного, однако ж хотим наслаждаться сим самым умерением» (*Фенелон*. Ч. 1. С. 116).

изыскиваемых... Каждый, ни от чего в порядке Божиим не отрекающийся, не проводит ни одного дня без соучастия в кресте Иисуса Христа»¹.

Важнейшим средством, способствующим достижению вышепоставленной цели, является молитва. Молитве словесной, однако, Фенелон дает невысокую цену. (Впрочем, замечает: «Ведай, что твоя молитва тогда только хороша, когда ты молишься непринужденно, без жара и спокой-но»².) Гораздо важнее ее молитва сердечная³.

¹ Фенелон. Ч. 1. С. 103. Последняя мысль часто встречается и у других представителей мистической аскетики Запада. Поэтому подчеркну ее. Согласно ей, все дело в том, чтобы стать пассивным вместилищем воли Божией. Об этом согласно говорят и Франциск Сальский: «Самые полезные для нас — те случаи унижения, которые создаются происшествиями или условиями нашей жизни, которые мы не выбирали, но которые посланы Богом, а Его выбор всегда правильной нашего. Наиболее сильные, противоречащие нашим наклонностям, часто бывают самые полезные. Наш собственный выбор портит почти все добродетели» (*Франциск Сальский*. О благочестивой жизни. Брюссель, 1994. С. 88); и Фома Кемпийский: «Кто не желает ничего внешнего, тот обретает внутренний мир; и кто отрекается от себя внутренно, тот соединяется с Богом. Хочу Я, чтоб научился ты совсем повергать себя в волю Мою, без ропота и прекословия [говорит Христос]» (*Фома Кемпийский*. О подражании Христу. М.; Минск, 1993. С. 164); и, казалось бы, далекий от них Иоганн Арндт: «Брать крест свой и следовать за Христом [означает] без всякого противоречия и досады в безмолвии принимать на себя всякую скорбь» (*Арндт*. Кн. 1. С. 153).

² Там же. С. 98. Кажется, и свт. Игнатий не стал бы спорить с этим утверждением: («Приноси Богу молитвы тихие и смиренные, а не пылкие и пламенные» (*Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Полное собрание творений. Т. 1. С. 136). Однако очевиден и пункт расхождения. Он именно в отвержении (Фенелоном) и признании необходимыми (свт. Игнатием) произвольно взятых на себя скорбей: «Оставлению имения должно последовать отвержение от самого себя, в чем и заключается принятие креста или произвольное и постоянное подчинение скорбям двоякого рода, из которых составляется крест... Одни из этих скорбей попускаются Промыслом Божиим к нашему душевному созиданию, а другие мы должны возлагать произвольно сами на себя для обуздания и умерщвления страстей своих, для умерщвления в себе падшего естества» (*Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Полное собрание творений. Т. 2. С. 325). Хотя и здесь все не так просто: ибо принцип послушания как раз и отвергает скорби, взятые на себя *произвольно*, без благословения старца. Известно, впрочем, неоднозначное отношение свт. Игнатия к проблеме старчества.

³ «Превосходная молитва есть не иное что, как любовь к Богу. Превосходство сей молитвы не в многоголосии заключается; ибо Богу без наших слов известно основание наших чувствований. Истинное моление есть моление сердца, а сердце молится желаниями. Итак, молиться есть желать токмо того, чего хочет Бог» (*Фенелон*. Ч. 1. С. 65).

Наравне с молитвой необходимо покаяние, но и последнее понимается Фенелоном в духе общей его концепции: «...нет строжайшего покаяния, как состояние истинной веры без осязательного подкрепления»¹. Истинная же вера есть пребывание в некоем внутреннем мраке, когда мы лишены утешений Божиих². В конечном счете и покаяние и вера суть отказ от своей воли и абсолютное предание себя в волю Божию. Вообще, все добро и все зло состоит в воле. Если же мы действуем не по своей воле, то нет нужды и отказываться от посылаемого нам добра или положения в свете. Надо уметь войти в себя и одновременно «упразднить» себя, и тогда само вечное Слово будет говорить в нас и учить всему: «Се ныне Боже мой! Хочу я обратиться в себя и поклоняться в молчании таинству Сына Твоего, ожидая рождения Его в основании моего сердца»³.

Таков в общих чертах предлагаемый Фенелоном путь ко спасению. Видно, что вопросы догматические мало занимают Его, а аскетика основывается на своеобразной технике умерщвления своеволия, на искусстве жить во мраке веры⁴. Это умение, быть может, и привлекало более другого там, где о старчестве уже не помнили или еще не знали, хотя сам Фенелон, надо заметить, вовсе не отрицал необходимости духовничества и даже неоднократно говорил о необходимости послушания духовникам.

Богословские итоги XVIII в.

На описании учения о «чистой любви» прорисовку духовного контекста эпохи можно считать завершенной на необходимом для дальнейшего хода рассуждений уровне⁵. Теперь следует дать общий богословский анализ изложенного.

¹ Фенелон. Ч. 1. С. 93. Ср. у свт. Игнатия: «Разумный и ведущий истину исповедуется Богу не воспоминанием соделанных грехов, но терпением приключаящихся скорбей» (Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений. Т. 2. С. 377).

² «Тогда наипаче должно предаваться Богу, когда кажется нам, что Он нас оставляет. И так, да приемлем свет и утешение Его, когда Он подает оные, однако прилепляться к ним не должно. Ежели Он погружает нас в ночь чистой веры, то да вступаем в ночь сию, в которой все скончается» (Фенелон. Ч. 1. С. 93).

³ Фенелон. Ч. 2. С. 100.

⁴ «Надобно без напряжения, без торопливости и собственного побуждения следовать ежеминутным откровениям Божиим... Сие есть дело терпения, веры и непрестанного внимания. К сему потребна чрезвычайная осторожность... сия осторожность... никаких в себе мер не предпринимает, но единственно ожидает Божия манования» (Фенелон. Ч. 1. С. 191).

⁵ Представленные фигуры и воззрения являются с точки зрения автора наибо-

Миссия Церкви, как известно, состоит в примирении человека с Богом (2 Кор 5. 20) и может быть сведена к двум императивам: идти в мир (Мф 28. 19) — увести из мира (Ин 15. 19). Об этих двух аспектах миссии здесь будет говориться далее как об *освящении* и *обождении*¹, причем под первым будет пониматься исхождение Церкви в мир, а вместе с нею и нисхождение нетварного в тварное, Божественное воздействие на тварь;

более значительными и репрезентативными для того периода церковной истории, на фундаменте которого созрел и сложился гений свт. Филарета. Для сравнения: в разделе «Путей русского богословия», посвященном XVIII столетию, прот. Г. Флоровский останавливается более или менее подробно на богословских воззрениях лишь трех из разобранных в этой главе авторов: архиеп. Феофана Прокоповича, митр. Платона, свт. Тихона.

¹ Представление об этих двух действиях Церкви (*освящение* и *обождение*) вполне традиционно для отцов. «Слово воплощается, и тварь восходит к Богоподобию. «Воплощение» и «обождение» — это два сопряженных движения» (Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 209). В данном случае *воплощение*, очевидно, подразумевает то же, что и *освящение* — вхождение Бога в мир, Нетварного в тварное. Как пишет прп. Максим Исповедник: «Что Слово «одебелевает», сказано богоносным учителем в том, как я полагаю, смысле, что или Слово, Которое есть простое и бестелесное и питающее по порядку все божественные силы на небе, удостоило и посредством Своего пришествия во плоти, от нас взятой, ради нас по нам без греха одебелеть, и подходящими для нас словами и примерами выразить превосходящее силу всякого слова учение о неизреченных предметах. Или же [в том смысле] что ради нас, дебелых помышлением, Он приял воплотиться и выразиться в буквах и слогах, и звуках, дабы от всех сих нас, последующих Ему, вскоре собрать к Себе, соединив Духом, и возвести к простому и безотносительному разумению о Нем, настолько ради Себя стянув нас в единство с Собой, насколько Сам ради нас распространился по причине снисхождения» (Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 260–261). Поэтому, мягко выражаясь, странным — или уж во всяком случае далеким от святоотеческой мысли — выглядит следующее утверждение С. Хоружего: «В своем существе, она [установка освящения] типична и характерна для мифологического, магического, символического сознания, иначе говоря, для языческой религиозности, откуда и передалась Православию; вполне показательно, что в богословие она проникала прежде всего через псевдо-Ареопагита, этого главного внедрителя и проводника неоплатонизма в христианстве. ... Помимо отношения к институтам власти, она находит для себя почву в обряде (обрядоверие), в присущей Православию тенденции к гипертрофированию храмового и литургического символизма и т. п. Но в то же время, в отличие от аскетической установки обождения, прямо и непосредственно воспроизводящей устремления первохристианского и новозаветного сознания, его отношение к Богу и миру, установка освящения имеет лишь шаткую, оспорируемую опору в Писании и вероучении» (Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 212–213). Кажется, все наследие свт. Филарета говорит о том, что «установка освящения» имеет *неоспоримую* опору в слове Божиим.

а под вторым — исхождение, изведение из мира, восхождение тварного к нетварному. Оба эти аспекта неразрывно связаны между собой, хотя освящение и предваряет обожение, по крайней мере казуально (Ин 15. 5). К этой паре понятий, выражающей основные функции Церкви (идти в мир — увести из мира), можно подобрать и другие: катафатическое и апофатическое богословие, священство и монашество, общинная жизнь и личная аскетика и т. д. Если один из важнейших вопросов богословия освящения есть вопрос о том, как нетварная благодать обитает в вещественности тварного мира, то для богословия обожения это вопрос о том, как возможно приближение твари к обитающему в нетварном — *неприступном* — свете Богу.

В византийской традиции вершиной богословия обожения стал исихазм с его учением о приобщении к нетварному Фаворскому свету.

Богословие освящения тоже имело ряд серьезных достижений. Среди них следует отметить важное для дальнейшего учение преподобного Максима Исповедника, который, как известно из истории литургики, первым ввел в свою мистагогию «толкование на храм». В нем он сформулировал важнейшее положение, сводящееся к тому, что Бог есть связь всех вещей, вследствие чего «удерживает около Себя вещи, по природе отдаленные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собою как с началом...»¹, из чего вытекает принципиальная и существенная сообразность небесных и земных вещей. По мысли преподобного Максима, именно вследствие этого «Святая Церковь Божия [τὴν ἁγίαν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν] есть символ... чувственного мира самого по себе, ибо божественный алтарь в ней подобен небу, а благолепие храма [τὴν εὐπρέπειαν τοῦ ναοῦ] — земле. Точно так же мир есть Церковь [τὸν κόσμον ὑλάρχειν Ἐκκλησίαν]: небо здесь подобно алтарю, а благоустройство земного — храму...»²

Это положение подтверждает корректность высказанного современным исследователем византийской культуры наблюдения о том, что «в основе византийской рассудочности лежит не доказательство, а аналогия, подобие принимается за тождество, символы превращаются в реальности, осмысляются не как знаки, а как воплощения (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), а ассоциации занимают место внутренних связей»³. Последнее в свою оче-

¹ *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. С. 157.

² Там же. С. 160. См. также : *PG.* Т. XLI. Col. 672. Здесь важно для дальнейшего, что хотя в греческом различается Церковь [Ἐκκλησία] и храм [ναός], прп. Максим под вторым понимает здесь, собственно, часть храма, отождествляя, таким образом, храм в целом и собственно Церковь [Ἐκκλησία].

³ *Каждан А. П.* Византийская культура. СПб., 1997. С. 225.

редь важно для правильного понимания «богословия освящения», раскрывающего как раз сакральное содержание жизни мира.

Учение преподобного Максима было дополнено, подкреплено и утверждено святым Николаем Кавасилой с его «евхаристической экклесиологией», рассматривающей храм как прямой и необходимый участник Таинства:

«Через сие *миро* и дома молитвы помогают нам в молитвах. Ибо помазуемые миром бывают для нас тем самым, чем именуются (т. е. помазанными), потому что изливанное миро становится за нас ходатаем к Богу и Отцу по тому самому, что излишно и соделалось помазанием, и излилось даже на нашу природу... Ибо и жертвенник есть Спаситель и приносящий жертву через помазание. Ибо жертвеннику от начала установил быть помазуемым, а для священников быть Священниками значит быть помазанными»¹.

В трактовке Кавасилы, таким образом, храм, будучи при освящении помазан миром, действительно становится *помазанником*, а тем самым и деятельным участником Таинства, в котором в той же мере участвуют и все христиане, также будучи помазанными, и в котором Церковь становится собой — телом Христовым², — видимым образом явленным как храм.

Что же до русского богословия, то можно утверждать, что по крайней мере в XV веке оно дало одновременно двух равновеликих представителей как традиции, делающей акцент на *обоженни*, так и принципиально исходящей из задач *освящения*: преподобного Нила Сорского с его крайними формами ухода от мира и преподобного Иосифа Волоцкого, в известном смысле расширившего область применения догмата иконопочитания.

Согласно ему, созерцая икону, «мы почитаем не вещь, но вид и образ Божественной красоты»³. Важно, что это утверждение сделано преподобным Иосифом при рассмотрении иконы *Троица Ветхозаветная*, в отношении которой, строго говоря, невозможно утверждать восхождение от образа к первообразу в том смысле, какой влагает в это выражение догмат Седьмого Собора: «...ко уверению истинного, а не воображаемого

¹ *Николай Кавасила, св. Христос, Церковь, Богородица*. М., 2002. С. 50.

² «А Церковь указывается Тайнами, не как символами, но как сердцем указуются члены, как корнем дерева — отрасли и, как сказал Господь, как виноградную лозю — ветви... так если бы кто мог увидеть и Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только телом Христовым» (*Николай Кавасила, св. Христос, Церковь, Богородица*. М., 2002. С. 170).

³ *Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель*. М., 1993. С. 144.

воплощения Бога Слова», — ибо Троица *не описуема*, Троица *не воплощается*. Очевидно, именно поэтому в данном случае можно говорить только о восхождении через *красоту иконы* к *красоте Божественной*¹, и с этой точки зрения к иконе прилагается как бы новое вероучительное требование: быть прекрасной. Но поскольку эта красота в то же время есть красота *тварного* мира, постольку она может обнаруживаться не только в иконе, но и в мире вообще. И если, по выражению преподобного Иосифа, благодать «приходит через икону»², то точно так же она, очевидно, может входить в мир, приходить через мир, «насыщать» собой мир, по мере того как он становится иконой «Божественной красоты». Мир освящается благолепием и благочинием жизни. Красота храма есть красота Церкви, Красота Церкви есть красота храма, и «ничто так не радует нас в жизни, как благолепие церковное»³, и это так потому, что Христос есть Бог *устав*⁴. Стало быть, можно сказать еще более сжато: мир освящается *уставом*.

Вот богословский источник «уставного благочестия», из которого вполне последовательно выводится и все остальное: и необходимость деятельности монастырей в миру (всякое общественное неустройство, несправедливость, нищета разрушают икону мира), и представление о космических последствиях ереси⁵, и «спасение верою» для

¹ «Хотя Божество Святой и Всемогущей и Животворящей Троицы нельзя описать, но все же богогласные и всечестные пророки и праведники прорекли о Ней во множестве образов; Аврааму же Троица явилась чувственно, в человеческом подобии. И как благоизволила явиться, так повелела и описать Ее. И от этого вещественного изображения ум наш и мысль взлетают к Божественному деланию и любви, не вещь почитая, но вид и образ красоты этого Божественного изображения» (*Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. С. 169).

² Там же. С. 162

³ Там же. С. 204. Прп. Иосиф также зачастую отождествляет *Церковь* и *храм*.

⁴ «...Жизнь Отчая от жизни, устав и Слово, нас ради становится Человеком...» (Там же. С. 107).

⁵ «Как сказал божественный Иоанн Лествичник: не подобает выпытывать глубины судеб Божиих, а тот, кто выпытывает, плавает в корабле гордости. От этого возникает яростное чувство, желание все делать по своей воле, препираться в словах и немедленно противоречить; и блудные помыслы попускаются такому за превозношение, и мысль безумная, исполненная смеха... Отсюда искаженное толкование Священного Писания, к собственной гибели и гибели других; от этого бывает бесчиние и безобразия, гром в воздухе и землетрясения, на море потопления, в городах же и домах столкновения, в душах грехи, в царствах оскудение — и все это от неправильного понимания Священного Писания» (Там же. С. 241–242).

мирян¹, и утонченная проработка епитимийных требований² и т. д. и т. д.

Концепция преподобного Иосифа вовсе не отрицала обожение, но предлагала идти к нему через освящение³, делая акцент на последнем, и в конечном счете эта посылка не была ложной, ибо освящение «предваряет». Равновесие сохранялось до тех пор, пока на одной чаше весов «лежал» Ферапонтов монастырь, а на другой — скит преподобного Нила Сорского, но уставное благочестие перевесило в истории. Последствия известны: раскол и — как реакция на него в том числе — церковные реформы Петра.

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

Доктринальная суть новой школы изложена в «Пролегоменах» к «Theologia Christiana» преосвященного Феофана, представивших слово

¹ «Великий апостол Павел сказал римлянам: «...не делающему добра, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность». (Ср. : Рим 4. 5. — *Свящ. П. Х.*). То есть не делающему, но желающему и не способному делать: или из-за старости, или из-за болезни, или из-за нищеты, или из-за отсутствия времени не оказывающему милости — как благоразумному разбойнику, вера вменяется в праведность без дел... Бог, создавший нас, принимает от желающих спастись не только мученическое страдание и постническую жизнь, но и скорбь о грехах, земные поклоны, удары в грудь, коленопреклонение, воздаяние рук с сердечным сокрушением, сетование о грехах...» (Там же. С. 111). Или: «Приходить к Богу с великим страхом, с глубоким благоговением и сокрушением, с возвышенными мыслями, с благочинием, с сокрушенным сердцем, обнаруживая видимым образом сердечное расположение в стоянии, в благочинном сложении рук, в кротком и приглушенном голосе. Это просто и возможно для всех желающих» (Там же. С. 204).

² См., напр. : *Смирнов С.* Древнерусский духовник : В 2 ч. М., 1913. Ч. 2. С. 224–234.

³ «Понудим себе в дело Божие, прежде о телеснем благообразии и благочинии попеемся. Потом же и о внутреннем хранении, и дело сие возлюбленно имамы все дел честнейши» (*Иосиф Волоцкий, прп.* Духовная грамота // Древние иноческие уставы. М., 2001. С. 64).

Божие как единый источник богословия и резко разграничивших Откровение (или Божественное богословие) как объективную данность и научное богословие как изучающий ее субъект. Находящееся, собственно, «между ними» предание было объявлено подверженным «предвзятым мнениям» и подлежащим критике научного богословия на предмет соответствия его — предания — Писанию¹.

Если данная схема была, вполне возможно, заимствована преосвященным Феофаном у протестантов, то у них она отвечала перенесению на слово Божие функций Церкви как источника богообщения². При этом неясная сакраментология протестантизма склонялась именно к тому, чтобы отказаться от мысли об освящении мира в принципе, что согласовывалось с общим ходом секуляризации или десакрализации Запада. Реакцией на последнюю в конечном счете и явился постулат о возможности внецерковного обожения или, по-другому, освящения *через* обожение (а не наоборот — как в Церкви); или — вхождения в Церковь небесную — «невидимую» помимо Церкви «видимой» — земной³.

Однако в России, при наличии де-факто церковной жизни и научное богословие не могло обойтись без сакраментологии и чувствовало необходимость разграничиться в этом вопросе с протестантами. Даже сжатое до минимума определение Церкви из «Начального учения отроком» помимо пункта о вере, познаваемой из слова Божия, содержит пункт о Таинствах и иерархии, что отвечало двойкой цели Феофанова богословия, сводящейся к богопознанию (через слово Божие) и богопочитанию (через сакраментальное служение).

Таким образом, устанавливались два равнозначных по важности источника церковной жизни (Писание и Таинства). Их единство подчеркивалось постулатом о том, что и *то* и *те* в равной же степени являются подателями благодати Христовой. Писанию в этом смысле отдавалось

¹ Здесь стоило бы обратить внимание на то, что и у протестантов разграничение Писания и Предания произошло на «филологической основе», только не за счет перевода Предания в иное (латинское) языковое поле, а, наоборот, выведение Писания, переведенного на современные языки из общего поля латиноязычного Предания. Как бы то ни было, это подтверждает закономерность явившихся следствием этого и там, и там процессов.

² См. выше у Червяковского.

³ Вспомним Арндта: «...неверующему человеку, находящемуся в болезни, Святое Причастие и священник не приносят никакой пользы, хотя он и среди Церкви, но не верует. Если же верует, то нет ему никакого вреда от того, что он умирает, напр., посреди магометан или во глубине морской, без священника и без причащения, ибо он имеет Христа, истинного священника, царствие Божие в себе» (Арндт. Кн. 2. С. 452).

даже первенство, подкреплявшееся, судя по всему, авторитетом блаженного Августина («тайнство есть как бы видимое слово»), хотя последний в данном случае разумел не конкретно слово Писания, но вообще «слово веры» (*verbum fidei*), которое «столь могущественно в Церкви Божией, что через того, кто верует... очищает младенца, пусть еще и не сильного сердцем веровать в правду, устами же исповедовать во спасение»¹.

Утверждалось далее, что Тайнства суть знаки «не просто... указующие, но и *μεταδοτικά*»² — сообщающие. Однако с этим утверждением, никак не раскрытым³, плохо сочетались: 1) недостаточное различение Тайнств ветхо- и новозаветных; 2) осязаемая десакрализация церковной жизни, подкреплявшаяся страхом «обожествить вещество»⁴. В результате оказывалось, что призванный отсечь суеверия «скальпель» научного богословия рассекал небесное и земное в жизни Церкви.

Такова была богословская латиноязычная платформа школы, на основании которой развивалось уже «открытое» богословие.

В этом поле можно наблюдать, как постулаты школы преломляются при соприкосновении с жизнью, и нельзя не признать, что школа, отодвинувшая на второй план авторитет преданий, расчистила это поле для того, чтобы запросы современности получили на нем свое разрешение. Сам преосвященный Феофан, впрочем, все усилия направил на спекулятивное выведение из Писания идеи абсолютной власти монарха, в подчинении которому должна пребывать и церковная иерархия.

Ему наследует круг церковных авторов, с одной стороны, вслед за ним стремящихся дать библейское обоснование современной государственной и общественно-церковной жизни (святитель Георгий, митрополит Платон, архиепископ Анастасий), с другой — приходящих к мысли о необходимости (также выводимого из Писания) «внутреннего» христианства как альтернативы разрушенному церковному быту (прежде всего святитель Тихон, архиепископ Анастасий; в меньшей степени митрополит Платон). Ими был, таким образом, поставлен вопрос о возможности обожения в миру⁵, и уже это было несомненным выходом за рамки научного богословия.

¹ *Aurelius Augustinus S.* In Joanne Evangelium tractatus LXXX // PL. Т. 35. Col. 1840.

² *ThCh.* Т. 9. С. 484.

³ Действительно, есть разница: сообщающие как «пустая труба» или, по образу отцов, как «раскаленное в огне железо»?

⁴ Для преосвященного Феофана, как помним, храм — место «само собою просто вещественное, несловесное и нечувственное, но аки бы словесное внушает нам спасительные памяти...» (*Прокопович.* Т. 3. С. 251).

⁵ «Немного общего у Тихона Задонского и у старца Паисия Величковского, — по душевному типу они мало похожи, но дело у них было одно...» (Пути. С. 125).

При этом экклесиология и сакраментология у этих авторов разработаны, как правило, слабо и не превосходят Феофанову, рассмотрение же церковно-государственных отношений приводит к мысли не столько о воцерковлении и «освящении» жизни общества, сколько об обожевлении государства, что в результате сводится практически к разделению функций освящения и обожения соответственно между государством и Церковью (особенно заметно у Братановского). Но это перенесение *некоторых черт* Церкви на *государство* вызвало обратную реакцию, и «Некоторые черты *о внутренней* церкви» Лопухина суть во многом ее порождение¹.

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

Писатели этого круга (Лопухин, Лабзин) тем более обращают внимание на недостаточность «внешнего» христианства и также ратуют за необходимость нравственного внутреннего возрождения. Характерно, что именно они поднимают вопрос о Церкви, не находя, очевидно, его удовлетворительного разрешения в богословии школы (представителей которой «спасала» в этом отношении прежде всего врожденная бытовая церковность). А поскольку современная Церковь видится им слишком далекой от предносящегося идеала², постольку они стремятся выстроить свою «надцерковную» экклесиологию. В ней, с одной стороны, поиски всеобщей мудрости заставляют их прийти к мысли о «иероглифичности» Таинств, с другой — там, где они говорят о новой связи духовного и телесного начал, являющей-

¹ «Так различные движения этого столетия — государственный абсолютизм, просвещение общества, рационализм и пиетизм, масонство и мистический спиритуализм — действовали в одном направлении: на ослабление... строгой церковности. Главная тема конфессиональной полемики между православием и протестантизмом — понятие, действительность, жизнь Церкви — в связи с этим утратила свою актуальность, а сама полемика — свой жизненный интерес, какой имела в серьезной степени в начале века» (*Müller L. Die Kritik des protestantismus in der russischen Theologie vom 16. — 18. Jh. // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. 1951. № 1. S. 88*).

² Ср. у Ю. Кондакова: «Биография Д. П. Рунича весьма характерна для представителей «просвещенного» российского дворянства начала XIX века. Ориентируясь на Европу, российскую действительность своего времени они считали «ветхой» и «отсталой». С этих же позиций оценивалась Русская Православная Церковь и клир» (*Кондаков Ю. Е. Цит. соч. С. 80*).

ся следствием боговоплощения, их воззрения основываются на пантеистическом представлении об излиянии «телесности» Спасителя в мир.

В области аскетики и авторы школы, и мирские мыслители прибегают к сочинениям западных писателей (Арндт, Фенелон и т. д.). В отношении вторых это, скорее всего, объясняется тем, что православная аскетическая письменность им просто неизвестна — характерно, что, узнавая о ней, они тут же стремятся включить ее в орбиту своих рассуждений. Авторы школы, очевидно, не представляют, как известные им сочинения отцов древности могут быть приложены к реалиям сегодняшней жизни.

Таким образом, исторически новые условия бытия Церкви (в известном смысле уникальные для православия вообще) поставили и новые задачи перед богословием освящения. Раньше Божественная жизнь зримо открывалась в храмовом богослужебном пространстве-времени, в красоте иконы, проецирующейся в конкретные формы земной жизни. Теперь даже и на Писание школа смотрела лишь как на формальный объект научного богословия, а представление о «слове-знаке» (*zavese*, по определению митрополита Платона) оставляло в совершенном недоумении относительно того, какое живое отношение этот знак имеет к стоящему за ним (и скорее *скрываемому*, чем *открываемому*) Божественному бытию. Именно поэтому так легко распространились тогда западные учения об обожении помимо освящения, ведь и церковные учителя легко соглашались с тем, что «знак не может быть без вещи означаемой, но вещь означенная может быть и без знака»¹. Следствием этого был обнаружившийся разрыв между обожением и освящением вообще, осознанный также как противоречие между *внутренней* и *исторической* Церковью.

Иными словами, чтобы работать со словом Божиим как познаваемым объектом, научное богословие очевидным образом было вынуждено десакрализовать его. Однако жизнь (история) Церкви сакральна, поэтому богословский дискурс оказался не соотнесенным с нею². Следовательно, с точки зрения богословия корень всех противоречий и проблем XVIII столетия позволительно свести в конечном счете к одной, главной: *противоречию между представлением о слове Божиим как сущностном основании не только богословия, но и сакральной жизни Церкви и одновременной десакрализацией его как предмета научного богословия.*

Остается указать на того, кто разрешил ее.

¹ Назидательные слова. Т. 13. С. 251–252.

² См. у Флоровского о митр. Платоне: у него «очень недостаточно показан всюду сакраментальный смысл церковности...» (Пути. С. 112).

Глава вторая МЕТОД

Понятие метода в науке слишком многопланово, чтобы не определить заранее, что будет разуметь под ним автор. Преосвященный Феофан считал, что метод богословия есть «упорядоченное и согласное с сутью самого предмета, последовательное расположение того, что должно быть изложено»¹. Однако не *система* богословия, а *принципы* богословской работы святителя Филарета будут занимать нас в дальнейшем. Установив их, я надеюсь показать, что именно они позволили святителю разрешить богословские коллизии предшествующего столетия.

Такие разные авторы, как А. Бухарев², М. Тареев³, И. Корсунский⁴, прот. Г. Флоровский⁵, единодушно согласны в том, что «пунктом, на котором более всего сосредоточивалось богословское внимание Филарета, был вопрос об источниках христианского учения, при решении которого он неумоимо выдвигал первенствующее значение слова Божия»⁶. Здесь

¹ *ThCh.* Т. 1. § 13.

² См. : Бухарев А. М. О митрополите Филарете как двигателе развития православно-русской мысли // ПО. 1884. Т. 1. № 4. С. 717—786.

³ См. : Тареев М. Митрополит Филарет как богослов: К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета митрополита Московского. Сергиев Посад. 1918. С. 54—97.

⁴ См. : Корсунский И. Н. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык : Юбилейный сборник. М., 1883. Т. 2. С. 215—667.

⁵ См. : Пути. С. 177—178.

⁶ Тареев М. Цит. соч. С. 55, 59 и далее. Ср. у самого святителя Филарета: «Единый и достаточный источник учения веры есть откровенное слово Божие, содержащееся в Писании...» (Изложение разности между Восточною и Западною церковью в учении веры, составленное высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 2. С. 17 (Материалы). «Как нет члена веры, который бы не был открыт в Священном Писании «могущем умудрити во спасение», так его молчание о каком-либо показывает только то, что сие предание не есть член веры...» (Там же. С. 18). «Все, нужное ко спасению, излагается в Священном Писании с такою ясностью, что каждый читающий его с искренним желанием просветиться, может разуметь оное...» (Там же. С. 19). «Каждый имеет не только право, но и обязанность, по возможности, читать Священное Писание

святитель был вполне учеником митрополита Платона и человеком школы. Этот факт сегодня не нуждается в доказательствах. Необходимо рассмотреть только, *что и как* надстроил святитель на этом основании. Для этого необходимо прежде всего прибегнуть к сопоставлению текстов святителя Филарета с богословскими источниками эпохи. При этом целью анализа будет не только определение того (неповторимо «филаретовского»), что отличает первые от вторых, но и того, *каким образом* это «филаретовское» возникает. Сухой остаток даст, очевидно, искомое представление о методе. Самый порядок рассмотрения будет в целом следовать хронологическому принципу

Формирование стиля

Характерные черты личности и среда. Документов, по которым можно восстановить детство святителя, совсем немного: десяток, а то и менее консисторских справок, небольшое количество собственных его воспоминаний, записанных уже в конце жизни, несколько ценных страниц о Коломне конца XVIII века вообще и о семействе святителя в частности у Гилярова-Платонова¹ — вот, пожалуй, и все. Из этих документов² следует:

*Святитель вырос в обстановке допетровского церковного быта*³. Его сохранению, надо думать, способствовало и то, что до начала XIX века Коломна была епархиальным городом. Н. Гиляров-Платонов не без горечи

на вразумительном для него языке» (Материалы. С. 20). «Священным Писанием поверяются определения соборов, так что никакой собор не может установить член веры, который не был бы доказан из Священного Писания. Сего правила всегда держалась древняя Церковь...» (Там же. С. 21). «Священному Писанию подчиняются, и им проверяются предания; но предания о членах веры, которых бы не находилось там совсем, не должны быть принимаемы» (Там же. С. 22). Конечно, это «ранний» Филарет, и в предисловии публикаторов говорится, что святитель в позднейшие годы хотел дополнить и исправить в чем-то свое сочинение (См. : Там же. С. 15), но нас теперь как раз и интересует исходная точка.

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

² Все они на сегодняшний день хорошо изучены. См. : *Корсунский И. Н.* Предки Филарета // РА. 1894. Кн. 2. № 5. С. 25—44, а также : *Смирнов А.* Детство, отрочество, юность митрополита Филарета (1782—1808). ВиР. 1892. № 13. С. 36—64.

³ В ведомости, представленной в Коломенскую консисторию в 1787 году, у священника Михаила Феодоровича значится «сын, не определенный в причет и в подушный оклад не положенный, Василий, 5-ти лет, Часослов обучает» (*Корсунский И. Н.* Предки Филарета. С. 39). При императоре Павле, правда, коломенским семинаристам велено было носить косички и треуголки, однако сломить силу быта это, конечно, не могло.

писал о конце «епархиального периода» коломенской истории: «Опустела родина. Она подошла под тот тип казенщины, который там раньше, там позже, но неуклонно повсюду овладевает Россиею, стирая все бытовое, местное, историческое...»¹ Впрочем, именно тогда будущий святитель свою «малую родину» и покинул.

Быт среды одушевлялся личным благочестием предков. Известно завещание деда святителя, ради уединенной молитвенной жизни задолго до смерти отказавшегося от прихода в пользу старшего сына². Известно, что отец святителя, став настоятелем Троицкого храма, для дома своего специально заказал икону Пресвятой Троицы (а также приобрел портреты «владеющей фамилии» — т. е. царствующего дома).

К этому утвержденному традицией и бытом благочестию добавилась — на общем фоне заметная — *образованность отца*³. Будучи лаврским семинаристом, святитель ищет для последнего книги латинских классиков, и сам, уже находясь в должности ректора Петербургской академии, не раз прибегает к помощи отцовской библиотеки, которой он кроме прочего был обязан и приемом в Московскую семинарию⁴.

¹ *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. Ч. 1. М., 1866. С. 45.

² См.: Духовное завещание священника XVIII века // РА. 1889. Кн. 1. № 3. С. 521—526.

³ Свидетельство Н. Гилярова-Платонова: «Училище вскоре удостоено было архиерейского посещения. Приехал Августин... После обычных церемоний садится на ученическую лавку, заставляя переводить. Ни в зуб никто...

— А ну-ка скажи, *prelatus* как «начало»? (т. е. как первое лицо глагола в настоящем времени)

Ученик молчит.

— Ну, ты, отец, *prelatus* как «начало»?

Протоиерей Михаил Федорович дал ответ, которого ждал Августин.

— Учи их, дураков, — промолвил архиерей, выходя из класса...

Протоиерей, оказавшийся знающим слово *prelatus*, был отец уже начинавшего восходить на высоту Филарета Дроздова» (*Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. Ч. 1. С. 69—70).

⁴ «Сначала меня не хотели принять прямо в философский класс, потому что лаврская семинария не хотела равнять себя с другими. Сделали мне экзамен: спрашивали из логики дефиниции. Я дал ответы. Вечером пришел я вместе с отцом к ректору Августину, который тут же в своих покоях заставил меня написать диссертацию на вопрос: *an dantur ideae innatae*? На это ничего не мог бы я отвечать по урокам своего прежнего наставника, но, роясь, когда учился в Коломне, в книгах своего отца, читал я учебник по философии Винклера. Там я получил об этом вопросе некоторое понятие. И моим ответом были довольны» (Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 507—508).

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

«По неисповедимым судьбам Божиим, видя себя вновь посреди сего града, в котором суждено было мне в первый раз увидеть свет и от которого течением происшествий увлечен я был так, что никогда уже видеть его не чаял, — сверх чаяния, вновь находясь посреди братий и ближних, в сообществе которых получил первые приятные ощущения жизни, — желал бы я совершенно предаться сильному влечению любви к отчизне... Сердце мое готово теперь воспевать сему граду песнь, которую... воспевали... Иерусалиму: *вопросите, яже о мире Иерусалима: и обилие любящим тя! Буди же мир в силе твоей, и обилие в столпостенах твоих. Ради братий моих и ближних моих, глаголах убо мир о тебе* (Пс 121. 6–8). Но что слышу? Сию сладкую песнь пресекает грозный глас заповеди Христовой, которая, как будто по особенному намерению, ныне оглашает меня среди сего храма. *Иже любит отца или мать паче Мене, несть Мене достоин: и иже любит сына или дочь паче Мене, несть Мене достоин*. Что же буду делать? Восприиму иную песнь песнопевца Израилева: *не Богу ли повинется душа моя* (Пс 61. 2)? Покорю любовь к ближним и братиям, — покорю любви к Богу и Христу; *забуду люди моя, и дом отца моего, и потщуся помнить токмо людей Господних и дом Отца небесного*¹.

Сказанное, однако, не означает отвержение прошлого. Игуменья Евгения (Озерова) вспоминает, как она принесла находившемуся уже в преклонных годах святителю план дома для причта с особой пристройкой, где священник мог бы готовиться к службе. Он сказал: «...это лишнее, я расскажу тебе, как мы жили еще в семье; когда дедушка готовился к служению и должен был читать правило, то, бывало, скажет: «дети, на печку». А мы там притаимся до окончания его молитвы; так пусть и теперь делают так же»². Здесь важна не бытовая подробность, но уверенность святителя в том, что тогда — *в детстве* — делали правильно и, что бы ни изменилось с тех пор, должно и *теперь* делать так же. Ничто не отвергается, но занимает свое место в едином и слагающемся из органически сопряженных частей целом. С этой фундаментальной особенностью филаретовского гения нам придется столкнуться не раз.

¹ Слова и речи. Т. 2. С. 102.

² Из воспоминаний игуменьи Евгении о Московском митрополите Филарете // Филаретовский альманах. № 3. М., 2007. С. 185.

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

Вот несколько фрагментов из писем, датированных 1800–1805 годами:

15 ноября 1800. Письмо отцу: «Иногда, одни с моею скукою, ходя по обнаженному саду, погружаюсь я в мрачную задумчивость и на всяком предмете, на который устремляется мысль моя, кажется, читаю слово мудрого: *vanitas vanitatum*»¹.

7 ноября 1802. Письмо отцу: «Желания, надежды! Если б вы имели право требовать у судьбы своего удовлетворения! Так! благий Промысл исполнит чистые желания и надежды чувствительного сердца, рожденные любовью, благодарностью, почтением»².

10 декабря 1802. Письмо отцу: «Я представляю, что и я некогда должен вступить на сию сомнительную сцену, на которую теперь смотрю со стороны, где нередко невежество и предрассудок рукоплещет, освистывает злоба и зависть... И мне идти по сему пути, где мечут под ноги то камни, то золото, о которые равно удобно претывается неопытность или неосмотрительность...»³

Очевидно, 1803 год (без даты). Письмо священнику Григорию Григорьевичу Пономареву: «Если письмо мое, как я предполагаю, тобою получено, что значит молчание твое? Не все ли ты еще под колесом фортуны? Тщетно я вопрошаю; никто не отвечает. Мрачная неизвестность простирает около меня туман задумчивости; заключения, опасения, догадки мучат меня. Избавь меня от сего нерешительного состояния...»⁴

20 октября 1805. Письмо священнику Григорию Григорьевичу Пономареву: «Утешать ли мне тебя или плакать с тобою?.. Но позволь мне сказать тебе в духе пророка: твои слезы надобны для твоих радостей, твои несчастья для твоего же счастья... Ты, может быть, и не представляешь, что тот, кто предлагает тебе сии утешения, воздыхает сам о днях, которые ему с тобою не казались совершенно счастливыми, но которые теперь он считает лучшими в своей жизни»⁵.

¹ Письма. 1882. С. 9. № 6.

² Там же. С. 28. № 27.

³ Там же. С. 29. № 28.

⁴ *Филарет (Дроздов), свт.* Письма Пономареву Г. Г. // ТулЕВ. 1907. № 43. С. 688.

⁵ Там же. С. 689.

Письма достаточно далеко отстоят друг от друга по датам и не связаны ни тематикой, ни даже адресатами (свящ. Григорий Пономарев — семинарский соученик святителя). Их объединяет, очевидно, единство настроения, единство сентиментально-романтического взгляда на жизнь: с одной стороны, вообще свойственного известному возрасту (в 1805 году святителю исполнилось только 23 года), с другой — вполне согласного со вкусами и стилистикой эпохи. Последнее *важно*, так как речь идет о новом культурно-мировоззренческом пласте, вряд ли знакомом святителю по коломенским годам. Это, быть может, первый пример — ибо проповеди этого периода нам неизвестны — его *филологической работы* с «внешним» материалом. Таким образом, обнаруживается еще одна черта личности святителя — *открытость новому и способность к органическому усвоению его*.

Если сентиментальные настроения оставляют святителя вместе с юностью, то до конца жизни ему сопутствует заметный уже в эти годы интерес к *явлениям духа* — иными словами, ко всему таинственному, сокровенному¹. Несомненно, врожденная мистическая одаренность была присуща святителю². Однако она была не следствием романтической экзальтированности (с которой он так легко расстался), но скорее, по справедливому замечанию исследователя, свойством ума:

¹ Письмо к отцу от 18 апреля 1801: «Еще слышали мы новость, может быть Вам уже известную, однако я не успел написать. Неподалеку от Ромна явился образ Богоматери, производящий чудеса неслыханные. Во время молитвословия на нем видны были слезы и каплями выходили слова: покаяйтесь и веруйте; также слышался голос, который ни с чем сравнить не можно и которого несколько, бывший там для освидетельствования протопоп положил на ноту. Все сие читал я в записке, присланной из Москвы к нашим начальникам» (Письма. 1882. С. 11—12). Ср. письмо графу С. П. Потемкину: «В воскресенье мясопустное, в течение нескольких дней около сего времени, видны были на здешнем небе необыкновенные явления. Столп чистого и тихого света сперва на западе, потом на полудне... необыкновенно долгий и непрерывный поток света от вечерней звезды... Что же значит сия непонятная статья небесных ведомостей (ибо небеса поведают, как свидетельствует Давид)? Кто может перевести ее на земной язык? Что это за дни просвещения, в которые одного слова, или, может быть, буквы, самым светом на мраке написанной, прочитать не умеют? А некогда жившие во тьме язычества узнали звезду одного убогого младенца, и по ней нашли колыбель его! Кажется, не бесполезно бы нашему времени, оставя законодателям звезд их мудрость, поучиться начаткам небесных писем» (Филарет митрополит Московский и архимандрит Иннокентий (Смирнов) в письмах к гр. Потемкину // РС 1883. Т. 38. № 4. С. 57). См. также «Келейный дневник».

² Так же как, например, святителю Григорию Богослову, преподобному Максиму Исповеднику, из современников святителя Филарета — святителю Игнатию (Брянчанинову).

«То, что иной пропускал мимо себя без объяснений, считал поверхностно простой случайностью, совпадением обстоятельств или не поддающейся никакому объяснению странностью, — во всем том ум Филарета требовал для себя объяснения, и эти совпадения и т. п. были для него понятны, не стояли особняком, уединенно порознь, в ряду обычных явлений природы и жизни, но составляли только особого характера и значения звенья в одной великой цепи»¹.

Это *свойство ума*, основанное на переживании *органической связи всего существующего*², нельзя не учитывать, рассуждая о богословии святителя.

Условно завершение «романтического» периода можно датировать 1806 годом. В 1806 году Василий Дроздов получил от митрополита Платона предложение постричься в монахи. Это предложение вызвало кризис в отношениях с отцом. Из писем ясно: сперва ища опоры в опыте и совете отца, Василий в конечном счете принимает решение, *не поставив о нем родителя в известность* — факт, который обычно не отмечают биографы³. Но вот несколько выразительных фрагментов:

7 января 1806. Письмо отцу: «Ваши ко мне милости столь велики, что я боюсь, дабы они не были для Вас тягостны. Прошу Вас умерить свою щедрость. Сожалею вместе с Вами о том, что не мог с Вами видеться. Многое бы надобно с Вами говорить и просить Ваших советов. Обстоятельства принудили все отложить до времени...»⁴

16 февраля 1806. Письмо отцу: «...обстоятельство, в котором нужен Ваш совет, есть то, что мне советуют избрать такой род жизни, в котором

¹ *Смирнов А.* Митрополит Филарет в отношении к миру таинственных явлений // ДЧ. 1883. Ч. 2. № 5. С. 3—4. И далее: «Апокалиптическая глава и слова юродивой, необычный приток богомольцев и замечание ясновидящей, оптическое явление на небе и сон, предсказание или голос полуношный — все это для Филарета были не отдельные, но только рассыпанные *звенья одной цепи*, и каждое из них являлось нанизанным и подобранным им по своей величине и пригодности. Все ему говорило; ни к чему и он сам не был безучастен (Там же. С. 31).

² Ср. выше у прп. Максима: «Бог, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все уместимое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою...» и т. д. (*Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. С. 157—158).

³ См., например, у Корсунского: «Когда в начале 1806 года... старец-митрополит, и прежде его знавший и отличавший, прямо предложил ему вступить в монашество, то он легко склонился на это предложение, как уже подготовленный к тому и настроенный ко вступлению на этот путь, испросив лишь предварительного совет и согласие своего родителя (*Корсунский И. Н.* Гармоническое развитие и проявление сил и способностей души в святителе Филарете, митрополите Московском // ЧОЛДПр. 1892. Кн. 12. С. 730).

⁴ Письма. 1882. С. 72.

были бы единственным предметом науки... Из предыдущего Вы можете видеть, от кого это исходит»¹.

23 марта 1806. Письмо отцу: «Как Вы обманули мое ожидание! У кого же просить совета, когда Отец отказывает в нем? Если бы какой сын сказал мне: «Мой отец не хочет дать мне нужных для меня наставлений и, несмотря на повторяемые просьбы, оставляет меня самому себе», — я бы отвечивал: «Ты жалок, друг мой! Конечно, твой отец почитает тебя недостойным своих попечений и своей доверенности». — Боже мой! Должен ли я сказать это самому себе! <...> «Все зависит от способностей и склонностей каждого; их можно знать самому». — Дай Бог, чтобы никто не ошибался в сем познании. Но человеческий глаз так же худо иногда видит слишком близкое, как слишком отдаленное... Много мог бы еще сказать я в ответ на Ваше письмо; если бы мог все поверить этой бумаге. Позвольте, однако, мне надеяться, что Вы без дальнейших убеждений согласитесь открыть мне свои мысли. Тогда и Вы узнаете мои, и будете судить их»².

11 мая 1806. Письмо отцу: «Что значит Ваше молчание? Получили ли Вы письмо мое в Неделю Пасхи? Или мои простые и откровенные изъяснения Вас огорчили? — Напрасно несколько недель повторял я сам с собой сии вопросы; избавьте меня от беспокойной неизвестности... Его Высокопреосвященство читал другую мою проповедь, говоренную по особенному его назначению в Великий Пяток, и удостоил ее одобрения. Между прочим, сказал, что желал бы сделать меня проповедником и что он слышал и о Вашем согласии в рассуждении меня... Здесь удивительнее всего то, что он знает или думает знать Ваши мысли: а сын Ваш не знает их...»³

10 июня 1806. Письмо отцу: «Вы не находите в моих мыслях точных мыслей: но я сказал Вам, что и в голове моей нет их. Если бы я имел решительное намерение, Вы бы уже знали его. То, что я вижу и знаю и к чему наклоняют меня, не довольно мне нравится...»⁴

10 июля 1806. Письмо отцу: «Что мне сказать Вам? Здоров ли я? Это скажет податель письма. Скоро ли увижу Вас? Это зависит от обстоятельств, которые закрыты непроницаемой завесой или по крайней мере черным крепом. Получу ли хотя от Вас письмо? Это знаете Вы, а не я. Итак, прекращаю свое в ожидании Вашего»⁵.

¹ Письма. 1882. С. 73.

² Там же.

³ Там же. С. 75.

⁴ Там же. С. 76.

⁵ Там же. С. 78.

15 мая 1807. Письмо отцу: «Нового сказать Вам нечего, кроме того, что мы видим действительное начало весны»¹.

27 октября 1807. Письмо отцу: «Вы более всего хотите знать о моих обстоятельствах: но об них менее всего можно сказать. Работаю, отдыхаю, — благодарю Бога»².

Июль 1808. Василий Дроздов подает прошение на имя митрополита Платона: «Обучаясь, а потом обучая под архипастырским вашего высокопреосвященства покровительством, я научился, по крайней мере, находить в учении удовольствие и пользу в уединении. Сие расположило меня к званию монашескому. Я тщательно испытал себя в сем расположении в течение почти пяти лет, проведенных мною в должности учительской. И ныне, ваше высокопреосвященство, милостивейшего архипастыря и отца, всепокорнейше прошу вашим архипастырским благословением совершить мое желание, удостоив меня монашеского звания»³.

3 июля 1808. Письмо отцу: «Я доволен и весел»⁴.

18 сентября 1808. Письмо отцу: «Принимаясь письмом писать, дабы не опустить напрасно случая, не нахожу я ничего сказать Вам, кроме того, что советовал писать в письмах Плиний: si vales, bene est: ego valeo»⁵.

1 ноября 1808. Письмо отцу: «Не знаю точно, понравится ли Вам новость, которую скажу теперь: впрочем, если в Ваших письмах говорит Ваше сердце; надеюсь, что я не оскорбил Вас и не поступил против Вашего соизволения, *сделав один важный шаг по своей воле* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), по довольном, смею сказать, размышлении. Батюшка, Василья скоро не будет; но Вы не лишитесь сына: сына, который понимает, что Вам обязан более, нежели жизнью... Без нетерпения, но с охотою, без радости, но с удовольствием я занимаюсь теперь некоторыми приготовлениями к преобразованию... Я прошу теперь Вашего благословения и молитв»⁶.

Итак, монашеский постриг обозначил для святителя не только внешнюю грань, отделившую его от мира, но и подлинно грань внутренне-го одиночества. Позволительно думать, что в этом болезненно пережи-

¹ Письма. 1882. С. 88.

² Там же. С. 92.

³ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам : В 5 т. / Под ред. преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского : СПб., 1885–1888. Т. 1. С. 2.

⁴ Письма. 1882. С. 99. № 95.

⁵ «Если здоров, хорошо; я здоров» (*лат.*). (Там же. С. 102).

⁶ Там же. С. 105.

том им кризисе определилась еще одна черта его личности: *подотчетная только Богу, внутренняя независимость решений и поступков*.

Очевидно, именно это свойство автор недоброжелательных воспоминаний о святителе Филарете, Я. В. Толмачев, обозначил платоновским выражением *делает свое*:

«Сердце он имел холодное; правилом его было делать свое — *πράττειν τα ἑαυτα*, что почиталось доблестью у древних философов, о которых Платон говорит в своем Хармиде. В течение шести лет я не видел ни одного доброго дела, сделанного им своему ближнему по движению и по чистому чувству христианской любви»¹.

Что касается второй половины этой характеристики, то ее легко опровергнуть хотя бы относящимися к тому же времени воспоминаниями архимандрита Фотия (Спасского), также далеко не однозначно относившегося к святителю², однако признававшего, что тот «был весьма сердобобен, милостив, любил монашеский сан, ученых и желал, чтобы достойные все поступали в сан монашеский»³.

Однако первая часть ее по размышлению вызывает недоумение. Почему Толмачев вспоминает здесь платоновского Хармида? Из содержания диалога и контекста, в котором употребляется там выражение *πράττειν τα ἑαυτα*, обвинение в холодности природы и жестокосердии вовсе не следует. Весь диалог посвящен обсуждению того, что есть рассудительность, указанное же Толмачевым место звучит так:

«Мне, Сократ, представляется все это верно сказанным. Однако как бы ты отнесся к такому мнению о рассудительности: только что я вспомнил, что слышал от кого-то, будто быть рассудительным значит «заниматься своим» (*πράττειν τα ἑαυτα*). Посмотри же, правильным ли тебе покажется изречение того, кто это сказал»⁴.

¹ См.: Толмачев Я. В. Автобиографическая записка // РС. 1892. Т. 75. № 9. С. 710–711.

² «Плакал Петр [то есть будущий Фотий, который пишет здесь о себе в третьем лице], что на хлеб не имел дневный, а не токмо на путь. Дух же радости некой исполнял его сердце и обнадеживал, что будет иметь средство получить здравие. В сие время слез его и скорбей призывает Филарет его к себе, вручает ему денег от щедрот митрополита 50 рублей, сам дает своих 25 рублей и советует еще идти к неким; он пришел и от тех получил по 5 рублей, и тако почти около ста рублей у него собралось денег. Вообразить не можно, какая радость ему тогда была. Филарета же всегда имел пред очами и усердно молился за него. От сего времени видел в Филарете вину всего облегчения и будущее его благоволение» (Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // РС. 1894. Т. 81. № 5. С. 97).

³ Там же. С. 92–93.

⁴ Платон. Сочинения : В 4 т. М., 1990–1994. Т. 1. С. 351.

Из дальнейшего ясно, что под *πράττειν τα ἑαυτα* следует понимать не занятие своим ремеслом, а познание самого себя и «знание знаний», т. е. познание того, что есть добро и зло. Трудно предположить, что Толмачеву неизвестно было содержание Хармида. Однако, желая создать отрицательный образ святителя, он ссылается на текст, вовсе не дающий такого однозначно отрицательного значения. Не уместно ли предположить тогда, что от самого святителя, с которым, по его же словам, провел бок о бок шесть лет, слышал он не раз это выражение, так что невольно стал вкладывать в последнее и свое отношение к нему?

В конечном счете именно к *πράττειν τα ἑαυτα* может быть сведено все то, что выше кратко было сказано о свойствах филаретовской личности: и верность прошлому, и восприимчивость к новому, и органическое, хотя на первый взгляд и немислимое сочетание того и другого в некоем как бы «предсуществующем» целом¹. Защищать же христианские качества души свт. Филарета нет нужды — сама Церковь уже сделала это, прославив его в лике своих святых.

Первые опыты. Лаврский период (1801—1808) дает первые богословские сочинения будущего святителя — девять проповедей. При этом и его письма, и мнение исследователей² говорят об одном: в эти годы наибольшее влияние на становление его мысли (а значит, и метода) оказали митрополит Платон, прямой наставник и покровитель Василия Дроздова, и архиепископ Анастасий Братановский, сочинения которого, как помним, он счел нужным приобрести для себя. Исходя из этого, ниже разбираются тексты, в которых указанное влияние выступает с наибольшей наглядностью.

Прежде всего, это вторая из дошедших до нас проповедей будущего святителя — Слово в Великий Пяток 1806 года³, — произнесенная на одно

¹ Это его удивительное свойство, которым мы будем еще не раз восхищаться, заставляет отнести и к святителю слова Достоевского о Пушкине, который «всегда был цельным, целокупным, так сказать, организмом, носившим в себе все свои зачатки разом, внутри себя, не воспринимая их извне. Внешность только будила в нем то, что было уже заложено в глубине души его» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 145).

² См., напр. : *Корсунский И. Н.* Проповедническая деятельность Василия Михайловича Дроздова (впоследствии Филарета, митрополита Московского), 1803—1808 гг. // *ВиР.* 1884. Т. 1. Ч. 1. С. 397) Здесь же замечание о том, что, по словам Н. М. Карамзина, посетившего лаврскую семинарию в 1802 году, там господствовало тогда убеждение: «...кому надобно проповедовать, тот должен знать Боссюэта, Массильона» (Там же. С. 289).

³ Подробнее см. : *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет и митрополит Пла-

из семи крестных слов Спасителя: *Совершишася* (Ин 19. 30). На этот текст проповедовал когда-то сам митр. Платон, а кроме того, можно говорить об известной близости слова к «страстным» проповедям архиепископа Анастасия Братановского.

Согласно примечанию издателей Слова, в рукописном сборнике, принадлежавшем преосвященному Павлу Черниговскому, к нему сделана была приписка: «Сие слово сочинено по назначению высокопреосвященнейшего митрополита Платона и было испытательное»¹. Приписка не объясняет, ограничивалось ли назначение днем произнесения проповеди или указывало также и текст, на который Слово должно быть сочинено, хотя вряд ли митрополит требовал от ученика сознательного состязания с собой.

Его собственная проповедь на тот же текст говорена им в Великий Пяток 1767 года² и построена в типичной для него манере: избранный текст Писания сперва исчерпывающим образом изъясняется с точки зрения вероучительной — «катехизической», затем следует нравственное приложение догмата.

Так, проповедник объясняет, что слово Спасителя означает: 1. «Совершились все Спасаителя нашего страдания»³. 2. «Совершились... все дела великого посольства его. Волю небесного Отца открыл, истину всем благовествовал, от заблуждения отвел, основал славную церковь... а наконец все сие запечатлел кровию своею, и чрез то примирил небо и землю»⁴. 3. Исполнилось чаяние всех народов, ощущающих потребность в примирении с Богом. 4. Совершились, т. е. исполнились все пророческие предсказания и проображения. 5. «Окончание получил и сам закон»⁵, ибо Христос есть исполнение его. 6. Совершилось, наконец, и милосердие Божие, ибо оно, более чем в крестных муках Спасителя, ни в чем обнаружено быть не может.

Но, хотя Спаситель все и совершил, если вера и любовь в нас еще не совершенны, можем ли и мы сказать *Совершишася*?

Шести пунктам учения в первой части соответствуют шесть вопросов второй:

1. Своими пороками не уязвляешь ли ты совершившего Свои страдания Господа?

тон : К истории раннего Слова святителя Филарета в Великий Пяток 1806 года // Филаретовский альманах. Вып. 3. С. 98—108.

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 127.

² В первый год его наместничества в Лавре и в присутствии императрицы.

³ Из глубины воззвах. С. 116.

⁴ Там же. С. 117.

⁵ Там же. С. 118.

2. Не противился ли словам посольства Его?
3. Исполнившееся чаяние языков отзывается ли и в сердце твоём?
4. Исполнившиеся предсказания пророков привели ли тебя к познанию истины?
5. Настолько ли ты добродетелен, чтобы быть вписанным в книгу жизни?
6. Совершившееся милосердие Божие понуждает ли тебя все сделать, чтобы быть достойным его?

Если сделал что мог, а неисполненное исправил покаянием, то услышишь глас Спасителей: *вниди в радость Господа твоего*. Если нет — осужден «испить чашу нескончаемой горести». Потому надо покаяться, смерть же Господня, приведшая нас к вере и вечному с Богом завету, пусть поможет нам «веру сию, сей завет до конца непорочно соблюсти; чтоб мы, достигши последнего часа нашей жизни, достигши же и до возможной нам степени добродетели, могли [со Христом] сказать: *Совершишася*»¹.

Ученик сразу переносит действие Слова в иной план:

«*Совершишася!* Возопил Иисус на кресте и возопил *гласом велиим*, дабы он услышался в небесных и земных и преисподних... О Распятый! Мы и в отдалении многих веков слышим вопль Твой, видим язвы Твои — и оружие скорби сердце наше проходит...»².

Сам Спаситель уже *преклонь главу, испустил дух*, но таинственный смысл Его предсмертного вопля не скрыт от нас, так как мы можем найти его подробное разъяснение, «начатое в *книге бытия человеческого* и оконченное в *книге жизни Иисусовой*»³.

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

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

¹ Из глубины воззвах. С. 120.

² Слова и речи. Т. 1. С. 121–122.

³ Там же. С. 122.

есть жертва любви. У креста Спасителя *милость и истина сретостеся*; у гроба Его *правда и мир облобызастеся*¹: Совершишася!²

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

Сопоставим теперь тексты митрополита Платона, учителя Василия Дроздова и архиепископа Анастасия³.

Табл. 3

Митр. Платон	Архиеп. Анастасий	Василий Дроздов
Предлежащая пред очами нашими сия мертвая плоть, не знаю, словли источником есть или молчания. Ибо рассуждая столь странное и от века неслыханное позорище, чтоб видеть Сына Божия висящего на кресте; а притом помрачаемо солнце и все естества законы изменяемы, надобно бы с самым сильным чувством сердечной горести, молчанием запечатать нам уста свои и только в перси бить с оными у Луки поминаемыми, которые своими глазами видели позор сей ⁴ .	Возрите на сие непорочное тело, пригвожденное к древу проклятия, повешенное между неба и земли, пронзенное глубокими язвами и все кровию облитое; возрите на сию главу, обложенную венцем, из терния сплетенным и преклоншуюся о тяжести скорбей более мучительных, нежели терновые иглы; возрите на погасшие, погруженные во слезах очи Его, но последний взор свой благопризрительно кидающие на нас... ⁵	Сии простертые руки объемлют и подерживают мир над бездною, изрытою под ним его развратом. Сей угасающий взор еще испускает луч милосердия и, будучи устремлен горе, тысящекратно повторяет молитву, не только за виновных мучителей, но и еще более за совиновный человеческий род воссылаемую: <i>Отче! отпусти им</i> (Лк 23. 34). Сия Божественная кровь... ⁶

¹ Пс 84. 11.

² См. : Слова и речи. Т. 1. С. 122.

³ У Братановского нет проповеди на текст *Совершишася*, поэтому для сравнения используются фрагменты сразу из нескольких его слов в Великий Пяток.

⁴ Из глубины воззвах. С. 121.

⁵ Братановский. Т. 3. С. 27.

⁶ Слова и речи. Т. 1. С. 124.

С точки зрения стилистики различие с митрополитом Платоном и близость к Братановскому очевидны¹, но было бы ошибкой думать, что в отношении последнего учитель Василий Дроздов был лишь подражателем:

¹ Надо вообще заметить, что язык архиеп. Анастасия уже не славяно-греко-латинская смесь митр. Платона, но вполне органичный предтеча «церковно-русского» языка зрелого Филарета. Что, впрочем, и естественно: Братановский — ровесник Карамзина, а значит, принадлежит уже к иному веку. (Возможно также, особенности его стиля обусловлены не только временем, но и школой: экспрессивность Братановского невольно заставляет вспомнить о святителе Димитрии Ростовском с его почти натуралистическим драматизмом. Ср., например, Слово свт. Димитрия на страсти: «...течет кровь ручьями из источника жизни; отпадает тело кусками от святых его костей; летят по всему претору брызги святятыя Его крови; падает на землю под столпом, не могли от ран стояти. Тут сверху жестокими ударами накрывают, раны на раны налагают, топчут ногами, за волосы терзают... Где ж Твой легион ангелов, ангелов Творче? Апостоли оставили, ангели отступили, Бог Отец на смерть выдал...» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения : В 5 т. М., 1827—1833. Т. 5. С. 56). Ср. также у свт. Георгия Конисского и также в Слове в Великий Пяток: «[*Се лежит сей на падение и на возстание многим во Израили — Лк 2. 34*] когда сей Мертвец, снят со креста, лежал бездушен, весь ранами изрыт, глава вся была тернием исколена, очи кровию заклеились, уста желчию залились, руже и ноze гвоздями издолблены, бок до самага средца пробит, все тело баgreю и синетами исписано, тогда, говорю, много паче надобно было оныя слова Симеоновы говорить...» (*Свт. Георгий.* С. 145). См. также у Корсунского: «Энергия мысли, сила выражения, большею частию ограничивающегося краткими предложениями, неожиданность оборотов речи и другие качества проповеди Анастасия вместе с легкостью стиля не могли не пленить ум и чувство нашего юного проповедника В. М. Дроздова, не могли не заставить его предпочесть эти качества далеко не так привлекательным свойствам проповедей Платона... И эти качества красноречия Анастасия видны ясно в проповедях ученика его — Дроздова. Но за всем тем ученик и здесь прошел самостоятельную дорогию, как в отношении к Платону. Он не усвоил себе этого стремления блеснуть неожиданностью умозаключений, нередко скрывающею естественный ход мысли... Впрочем, вообще говоря, философский оттенок проповедей Анастасия не остался бесследным в проповедях В. М. Дроздова. Он согласовался с твердо выработавшимся строем мысли самого В. М. Дроздова и нередко обнаруживается, особенно же в позднейшей проповеднической деятельности его» (*Корсунский И. Н.* Проповедническая деятельность Василия Михайловича Дроздова (впоследствии Филарета, митрополита Московского), 1803—1808 гг. // *ВиР.* 1884. Т. 1. Ч. 1. С. 397).

Табл. 4

Братановский	Свт. Филарет
<p>1. Се невинность предана. Праведник вменен с беззаконными. Свет, истина и живот восхищен от среды... Иисус распят. Жестокосердие, торжествуя над жертвою мщениия своего, <i>кровь его</i>, вопиет, <i>на нас и чадах наших</i>¹.</p> <p>2. Человек существует! С каким попечением милостивое провидение промышляет о первых слабостях его, как он приходит в свет!³</p> <p>3. Благодетствие и вера... паки отверзаются небеса; паки низливаются на человека те высочайшие Божие благодеяния, которые столько возвышают блаженный жребий его, что он делается уже больше не своим, но весь Божиим⁵.</p> <p>4. Что ж? познавать совершеннее Бога, дабы тем дерзновеннее отвергать Его? Принимать закон Евангелия, делать учеником Христовым, дабы просветившись учением Его... еще в прениях совопрошатися: аще сей есть Христос Сын благословенного? <...> Ужасное противоречие!</p>	<p>1. <i>Совершишися!</i> но Искупитель продан, истина осуждена, святость поругана, Бог <i>оставил</i> Бога (Мф 17. 46)... <i>Совершишися!</i> но падший человек вновь падает ниже прежнего — самоубийца делается <i>богоубийцою</i>².</p> <p>2. Человек рождается под грозным небом. Зачатый в беззакониях, осужденный на смерть прежде рождения, поставленный в противоборстве со всею природою, мстящую своему владыке за покорение себя суете... — что есть бедный пришлец земли, как не язвенный воин, принужденный в одно время сражаться и с внешними врагами и с внутреннею немощию?⁴</p> <p>3. Может ли правосудный Бог без пламенного гнева взирать на ежеминутного преступника? Может ли благий Творец с хладным пренебрежением внимать стоны бедствующей твари? Правосудие пробуждает мстительные громы, благодать удерживает руку, готовую пустить их⁶.</p> <p>4. Но, о Совершитель благодатного о нас смотра! не для всех ли человек Ты совершил его? Для чего ж еще не все наслаждаются плодами Твоих подвигов? Ты явил имя Отца Небесного: почто же и ныне слишком много таких, <i>иже древу рекоша: яко отец еси Ты; и камени: Ты мя родил еси</i> (Иер 2. 27)? Доколе, Господи, доколе?...⁷</p>

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 226—227.

² Беседы. Ч. 3. С. 114.

³ Слова и речи. Т. 2. С. 64.

⁴ Беседы. Ч. 3. С. 114.

⁵ Там же.

⁶ Слова и речи. Т. 2. С. 370.

⁷ Там же. С. 153.

Братановский	Свт. Филарет
Несчастные опыты тем ужаснее делают онаго событие. Неблагодарность! Доколе терпение Божие во зло употреблять будет? ¹	
5. Христианин! Что еще остается творить Богу, чего бы Он для тебя не сотворил? Ты возлюблен Господом прежде, нежели Господь твой был возлюблен тобою: люби же Его всей крепостью души твоя, люби Его закон, люби Его добродетель ² .	5. Вы безопасны от сего преткновеня, слушатели, когда столь внимательно и внешним и внутренним оком рассматриваете гроб сей; когда ваше сердце не распинает Иисуса, но распинается ему. Таковыя расположения составляют славу настоящего дня и ваше будущее блаженство. Нести крест самоотвержения и терпения, восходить на самую высоту любви к Божеству и человечеству, распинать плоть со страстями и похотьми, умирать миру, чтобы жить Богу — сие есть стяжать все, что совершил Богочеловек; сие дает право каждому подражателю его при конце своего течения и чувствовать и говорить: <i>совершишася!</i> ³

Фрагменты 1–1, пожалуй, обнаруживают наибольшую близость между авторами. Однако и здесь вариация талантливей, точнее и глубже оригинала. Цитата Мф 27. 25 заменена словами «человекоубийца становится богоубийцей», что не просто подтверждает мысль о жестокосердии распинателей, но и представляет Голгофскую жертву очевидным следствием первородного греха. При сохранении экспрессии достигнута точность и сжатость несравненные. То же можно сказать и о фрагментах 4–4. Фрагменты 3–3 свидетельствуют о том, насколько трагическая антиномичность человеческого существования была более внятна 24-летнему учителю Лаврской семинарии, чем его старшему предшественнику. Фрагменты 2–2, где текст Братановского взят из Слова в Великий Пяток, а текст святителя Филарета из Слова на погребение графа А. С. Строганова, произнесенного в 1811 году, показывают, что это наблюдение неслучайно. Ср. также фрагменты 1–1 и 5–5, которыми соответственно начинаются и завершаются проповеди Братановского и Дроздова. При сходном по экс-

¹ Беседы. Ч. 3. С. 129.

² Там же. С. 102.

³ Слова и речи. Т. 2. С. 149.

прессии начале, какая разительная разница в конце: вялый призыв «любить добродетель» у первого и органичное утверждение сквозной темы креста у второго¹. Вообще: *стиль Братановского драматичней его мысли*. Мысль Василия Дроздова оформляется этим стилем гораздо более гармонично по отношению к ее содержанию, чем у первообразчика.

При этом обнаруживаются и следы скрытой содержательной полемики с Братановским². Их выявление также бесполезно для дальнейшего.

Помещенная во втором томе сочинений Братановского проповедь в неделю 19-ю по Пятидесятнице дает следующее определение любви: «Любовь есть расположение нашего сердца, по которому получаем удовольствие из совершенств другого»³. Этому определению прямо возражает Слово, произнесенное Василием Дроздовым в ту же неделю 19-ю. Оно посвящено любви к врагам и не только дает свое определение любви: «Любовь есть живое и деятельное участие в благосостоянии другого»⁴, но и прямо отвергает определение Братановского как относящееся к мудрости мира:

«Мудрость мира находит здесь затруднение, представляя такую любовь не естественною; ибо она должна основываться на *представлении видимых или воображаемых совершенств своего предмета* (курсив мой. — *свящ. П. Х.*): но как можно любить тех, в которых мы не видим ничего, кроме коварства и злобы?»⁵

Другой подобный пример дает первая из опубликованных проповедей святителя Филарета — Слово на день торжества освобождения обители прп. Сергия от нашествия врагов, произнесенное 12 января 1806 года. Здесь также можно найти следы знакомства и в то же время полемики со взглядами Братановского (а одновременно и митрополита Платона⁶).

¹ Хотя возможно, что это окончание тоже восходит к Братановскому, только уже к другому, цитированному в табл. 3. Слову: «...не довольно того, чтобы умереть миру; надобно умереть и самому себе. Надобно умереть нам нашим чувствам и их порочным удовольствиям; надобно умереть самолюбию, честолюбию, тщеславию, гордости, упрямству, нерадению. Надобно умереть нам нашей воле, укрощая ее желания, очищая ее движения, подавляя ее похоти, исправляя ее страсти, словом, надобно умереть нам самим себе и всему миру, чтобы нам жить жизнью Бога, умершего за ны» (*Братановский*. Т. 3. С. 33). Даже если это и так, то из обоих слов Братановского безошибочно выбрано лучшее и наиболее адекватное содержание проповеди.

² Не разобранный или не замеченный Корсунским.

³ *Братановский*. Т. 2. С. 101.

⁴ Слова и речи. Т. 1. С. 286.

⁵ Там же.

⁶ И снова, к чести последнего: в марте 1806 года именно по поводу этой проповеди митрополит писал своему викарию, преосв. Августину Виноградскому: «А у

Ближайшим источником, вероятно, послужило Слово в день усекновения главы Иоанна Предтечи, напечатанное в третьем томе творений Братановского. Слово посвящено теме общественного устройства:

«Общее благоденствие есть стечение всех и каждого сил, способностей, трудов и нужд. Нет сомнения, что нужды заставляют одного унижаться пред другим... Так из необходимости унижения одного пред другим составляется то согласие на коем зиждется и утверждается благоденствие людей, домов, градов, Церкви, Отечества, Государства»¹.

Братановскому вторит митрополит Платон:

«Люди в людях необходимую имеют нужду: ибо всякий человек нужды имеет неограниченные; но всяк при том имеет силы и дарования ограниченные. И потому одни других помощью и недостатки свои отвратить, и опасности противных предварить больше удобны. И так одна всех польза произвела во всех одно намерение, чтоб соединиться в общества, дабы взаимное вспомоществование дополняло недостатки каждого. *Сие есть основание обществ...*»²

Однако будущий святитель не согласен с обоими:

«Полагать началом общежития одну только нужду взаимного вспомоществования, а причиною распространения его право сильнейшаго есть представлять общество союзом кровожаждущих тигров и жалких агнцев... Думать, что множество различных волей само собою соединилось в одну, что из бесчисленных частных выгод случайно составила польза общая — значит производить все творение из нечаянного стечения пылинок. Да не прельщает нас обманчивое суетумудрие: Бог столько ж есть Творец собранного воедино и приявшего политическое образование, сколько нравственного и естественного мира»³.

В отличие от своих учителей, учитель Василий Дроздов не видит необходимости в примирении богооткровенных истин с учением естественного разума, но еще не решается «в голос» заявить о своем несогласии. Последнее подтверждает текст из той же проповеди:

меня появился отличнейший проповедник учитель Дроздов, я сообщу его проповедь, и удивитесь» (Из глубины воззвх. С. 104).

¹ *Братановский*. Т. 3. С. 126–127. Том, правда, вышел из печати в 1806 году, что позволяет поставить вопрос о том, мог ли святитель ознакомиться с ним при сочинении своего Слова, произнесенного в самом начале года. Однако в принципе ничего невозможного в этом нет. Проповеди Братановского выходили и раньше, в том числе и отдельными оттисками.

² Из глубины воззвх. С. 272.

³ Слова и речи. Т. 1. С. 118. В то же время если б не эти несколько строчек, то можно было бы говорить о полной зависимости и согласии хода филаретовской мысли с мыслью прешествеников. Действительно:

«Можно, без дерзновенного присвоения высокого дара пророчества, сказать с Пророком каждому Иерусалиму, оставившему Бога своего: *накажет тя отступление твое, и злоба твоя обличит тя* (Иер 2. 19). Для совершения сего предсказания не всегда требуется сверхъестественная месть... Религия в обществе есть пружина, по ослаблении коей все действия махины приходят час от часу в больший беспорядок. По испровержении сего оплота поток беззакония не находит никакой преграды и всюду разносит бедствия и опустошения»¹.

Табл. 5

Митр. Платон	Свт. Филарет
<p>Понеже в союзе общества потребно, чтоб все члены сего тела почитали себя одолженными друг другу помогать: надобно, чтоб одни к другим были искренны, надобно, чтоб ложь не служила покрывалом к закрытию вредных намерений, чтоб хранимы были правила совершенной справедливости; надобно, чтоб в случае выбора собственной пользы и общественной общественной собственной предпочитаема была и общему благу всяк предан был бы с искренностью и ревностью.</p> <p>Но дабы сие исполняемо было не по наружности токмо, но и в глубине совести, то может ли действительное какое быть средство кроме веры? (Из глубины воззвах. С. 273).</p>	<p>Благоденствие общества не может существовать без строгого исполнения должностей, возлагаемых им на своих членов, и без ревностного их содействия благу целаго. Трудности, которые встречаются при исполнении сих обязанностей, опасности, которые бывають иногда с ним сопряжены, личная польза, которую должно часто жертвовать ему, — все сие заставляет искать сильнейших, действительнейших побуждений к хранению верности. Сии побуждения находятся только в добродетели, верую в Бога подкрепляемой (Слова и речи. Т. 1. С. 119).</p>

Или:

Братановский	Свт. Филарет
<p>Для сего-го Дух Святыи внушает каждому: <i>достойно ходите звания, в неже призваны есте не своих си ищущи; но яже суть ближняго...</i> да тако деюще проживут людие, якоже во дни Соломона Израиль, кийждо под смоковницею своих благословенных трудов, кийждо под виноградом удовольствия, какое получает сердце, творящее другому добро (<i>Братановский</i>. Т. 3. С. 129).</p>	<p>С какою безопасностию каждый в состоянии своем, как Израиль во дни Соломона под виноградом своим и под смоковницею своею (3 Цар 4. 25) покоится, когда страх Божий, или паче любовь, от престола до хижины, все покрывая своєю кроткою сению, изгоняет все ужасы преступлений! (Слова и речи. Т. 1. С. 119–120).</p>

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 120.

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

«Друг Божий! не тебе ли сие прорицала вера, когда она сопутствовала тебе в дикие некогда и необитаемые места сии? <...> Орошаемый струями благодати, ты был *яко вертоград напоеный, и яко источник, емуже не оскуде вода...* Прозябли кости твоя, и останки плоти, еще умерщвленной в животе твоём, кажутся нам живыми по смерти твоей; и созданные тобою пустынные хижины превратились в громаду зданий, постыждающих грады своим великолепием... Столь знамениты, столь обильны, столь непреложны, столь вечны в самом времени обетования, данные верую!»¹

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

Чтобы понять, что автор проповеди имеет в виду, надо заглянуть в другое его Слово того же года (Слово на память преподобного Сергия), где поясняется, что вера есть *сущность вещей*². Правда, и это может вызвать недоумение. Последнего не избегли даже публикаторы слова, снабдившие приведенное выражение поставленным в скобки вопросительным знаком и примечанием о том, что слово, судя по всему, принадлежит святителю, что оно произнесено между 1803—1808 годами и что «встречающаяся неопределенность слов и выражений, вероятно, зависела от переписчика, как вообще видно, не особенно искусного»³.

На самом деле «встречающаяся неопределенность» возникла не от переписчика, а от оставшегося неизвестным публикаторам (и не только им

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 271—276.

² Там же. С. 271.

³ Там же.

одним) факта. По свидетельству Лабзина, будущий святитель, еще живя в Лавре, «переписывал для себя «Сионский вестник», не имея возможности его купить»¹. Но выше уже приводилась цитата из «Сионского вестника» за 1806 год, где говорилось, что Платон таинственное ведение своей философии называл верою и говорил «о сей вере, что она для истины то же, что сущность для вещей...»²

Загадочное место, следовательно, представляет собой скрытую парафразу из Платона в интерпретации Лабзина³. Теперь текст об обетованиях, данных верою, можно раскрыть следующим образом. Пророчества Писания (обетования веры) связаны с сущностью вещей, поэтому 1) они

¹ Дубровин Н. Ф. Цит. соч. // РС. 1894. № 11. С. 74 (Указывается только, что это приписка в письме Новосильцеву.)

² СВ. 1806. Ч. 1. С. 14–15. Возможно, впрочем, что непосредственным толчком послужил текст из июльской книжки «Сионского вестника», вышедшей в свет, очевидно, как раз незадолго до того, как была произнесена сама проповедь: «...всякая философия, основанная на понятиях разума человеческого, собственно говоря, состоит не из истинных знаний, а из мнений человеческих... Итак, философия Вольфова, Лейбница, Канта, Вольтерова, Руссова и проч. есть не что иное, как состав мнений Вольфа, Лейбница, Канта, Вольтера, Руссо, а не более... (СВ. 1806. Ч. 3. С. 20). Кратко сказать... истинное ведение принадлежит единственно Творцу всех вещей, и если кто его желает иметь, тот должен получить оное от Него. ...Платон (в своем Тимее) не обинуясь называет ведение сие, или Философию, *верою* и говорит о сей вере, что «она есть то же в отношении к истине, что сущность в отношении к вещи». Здесь слово *вера* имеет у Платона тайный, самый глубокий смысл, почерпнутый из свойства самого *ведения*, которое, как мы сказали выше, получается единственно чрез откровение Божие и чрез веру в получившем сие откровение... из сего... можно видеть, что Платон не воспрекословил бы Павлу, что *разум должно покорять в послушание веры*; и как мудрость сего философа основана была на вере, которой сила спасающая, оправдывающая и просвещающая описывается во всей оной 11-й главе послания к Евреям, то мы можем несколько проникнуть в причину данного Платону поименования *Божественного* (С. 22–23)... самые церковные отцы, знакомые с премудростию Божией, не боялись находить оную в писаниях Древних, так как Климент Александрийский находил в творениях Пифагоровых даже начертание истинной Церкви Божией. Подобное сему показывает и Платоновое Государство...» (С. 27).

³ Именно в интерпретации, ибо у Платона соответствующее место звучит немного по-другому: «... о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере (Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1868. Т. 3. Ч. 1. С. 470). Как бы то ни было, сделанное наблюдение позволяет уточнить датировку проповеди святителя. Теперь ее с уверенностью можно почитать произнесенной не ранее 1806 года, причем ей предшествовать будут по меньшей мере две проповеди: на день освобождения Лавры преподобного Сергия от врагов и Слово в Великий Пяток.

проявляются и в жизни прп. Сергия в том числе; 2) их опознание в ней помогает уяснить и ее существенный смысл. А это подразумевает, что ус-танавливаемая через слово Писания связь с современностью не является чисто ассоциативной и случайной¹.

Наконец, укажу на характерный обнаруживающийся уже в ранних проповедях прием введения библейского текста в авторский текст и вытекающие отсюда для целого следствия.

Вот более или менее случайная выборка из проповедей предшественников святителя:

Прокопович: «Кто zde не видит явнаго Божия смотра? Не Той ли сие действовал, который и о умножении церкви своя предложил притчу? Подобно, рече, *есть Царствие небесное зерну горушичну... еже малейшее убо есть от всех семян, егда же возрастет, более всех зелей есть и бывает древо... Кто же не скажет, что малый ботик против флота есть, аки зерно противу древа? А от того зерна возрасли сия великая, дивная, крылатая оруженосная древеса*»².

Свт. Георгий Конисский: «...пойдем в школу кроткаго Иисуса, явим себя младенцами, аки второе от утробы матери родившимися; там откроет нам Отец небесный *премудрость не века сего, ни князей века сего престающих, но премудрость Его втайне сокровенную, юже предустави Боге прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разуме*, как пишет Апостол (1 Кор 2. 6–8). Покорим, конечно, ум наш, по учению того же Апостола в послушание веры, хотя бы она что нам и непонятное рассказывала. Особливо же *очистим себе от всякия скверны плоти и духа* (2 Кор 7. 1), да возможем познати чистое Божие Естество, и жилищем быти чистаго, от чисты Девы родшагося Христа и Духа Его Святаго, чистоты источника»³.

Архиеп. Анастасий Братановский: «*Побеждающему дам сести со мною на престоле моем*. — Радуйся воин Христов! Божественное обещание сие принадлежит тебе. Престол Божий есть величество и блаженство его. Твои победы возвеличатся в странах небесных; бессмертное блаженство увенчает главу твою. Ты возляжеша в царствии превечного, и слава Господня воссияет на тебе... Кто сей великий победитель? Побеждай самого себя»⁴.

¹ Можно было бы думать, что здесь обосновывается и корректность прямого приложения к слову Писания августиновского «Слова веры», однако подтвердить или опровергнуть знакомство святителя в то время с полным текстом LXXX трактата на Евангелия от Иоанна (а не с приводимой обычно в учебниках цитатой) не представляется возможным.

² *Прокопович*. Т. 2. С. 50.

³ *Святитель Георгий*. С. 106.

⁴ *Братановский*. Т. 1. С. 159–160.

Митр. Платон: «Мы можем приложить к России и те слова, какие сказаны о доме Давидовом и Сауловом: *дом Давидов возвышашеся и укрепляшеся, дом же Саулов идяше и изнемогаше* (2 Цар 3. 1). Кто сей есть дом Саулов? Соседняя нам страна, которая не только радовалась о несчастьи нашем, вопия с иноплеменниками: *истощайте, истощайте до основания его, но и все козни злохитрые измышляла...*»¹

При всем разнообразии стилистики и тематики объединяет эти фрагменты то, что слово Писания является в них *внешней* (быть может, в наименьшей степени это заметно у святителя Георгия) вставкой в авторский текст. Последнее вполне согласно с позицией школы, рассматривающей слово Писания как не требующее дальнейших отсылок доказательство и одновременно *внешний* объект научного изучения².

Теперь для сравнения — фрагмент из шедевра «раннего Филарета», уже разбиравшегося выше Слова в Великий Пяток 1806 года:

«Первая из сих книг подобна Иезекиилеву свитку, *в нем же вписано бяше рыдание, и жалость, и горе* (Иез 2. 10); или, точнее, сей грозный свиток есть один лист оныя. Естественное положение племени Адамова заключает в себе не токмо *рыдание*, но и отчаяние, не токмо *жалость*, но и ожесточение, не токмо *горе*, но и погибель. *Помышляет* человек *прилежно на злая* (Быт 6. 5); за сим необходимо следует целый поток зла, который от мыслей распространяется на все дела, поглощает все способности, и во внешнем даже состоянии ничего не производит, кроме опустошения. Несчастный в сем бурном океане теряет часто самое чувствование потерянных совершенств. Не имея вещественнаго счастья, он приемлет за него призраки льстиваго воображения. *Богат есмь, и обогатихся*, говорит он, хотя и природа, и закон, и совесть обличают его: *ты еси окаянен, и беден, и нищ, и слеп, и наг* (Апок 3. 17). Сократим бесконечное рукописание, которое вы не можете не знать, пища в нем каждый свою участь слезами и кровию. Зачинаться в беззакониях, рождаться во грехах, жить среди страхов смерти, умирать в страхе жизни — *сия книга бытия человека*» (Быт 5. 1)³.

Здесь тексты Писания *вплавляются* в текст проповедника, служат ошутимыми, но невычлениемыми из него опорными точками мысли. Авторский текст прямо «прорастает» из них, как, например, это особенно видно во фразе, завершающейся словами: «...не токмо *рыдание*, но и

¹Назидательные слова. Т. 16. С. 249.

²Ср. у Ю. Ф. Самарина: «Следуя правилу, им самым утвержденному, Феофан Прокопович заимствует доказательства почти исключительно из Священного Писания; каждая мысль замыкается у него текстом» (*Самарин Ю. Ф.* Цит. соч. С. 137).

³Слова и речи. Т. 1. С. 122–123.

отчаяние, не токмо *жалость*, но и ожесточение, не токмо *горе*, но и погибель», — где в буквальном смысле рыдание порождает отчаяние, жалость — ожесточение, горе — погибель.

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

Памятуя о твердо удерживаемой святителем на протяжении всей жизни «врожденной» церковности, корни этого *филологического* метода следовало бы искать в литургических текстах, также, как правило, «сраствоверных» словом Писания¹. В этом — отчасти интуитивно, а отчасти очевидно, сознательно — нащупанном *филологическом* пока методе и состоит высшее достижение лаврского периода, который должен быть обозначен как период становления *личности и стиля*.

Итак, 1806 год является кризисным и переходным во внутреннем созревании будущего святителя. В этот год «разрывается пуповина», связывающая его с домом: он *самостоятельно* вынашивает и принимает решение принять монашеский постриг. Он научается *πράττειν τα ἑαυτα* — делать свое.

Мы ничего не можем сказать о его собственных сочинениях до 1806 года (единственная проповедь, датируемая в интервале 1803–1808 годов, должна быть, как показано выше, отнесена к 1806 году).

С точки зрения стиля его проповеди практически сразу независимы от митрополита Платона, слово которого принадлежит ушедшему столетию. Вероятно, что освобождению способствовало увлечение Братановским, еще какое-то время заметное в текстах святителя. Можно утверждать, что стилистика южнорусской школы, принципиально отвергнутая школой Прокоповича именно за ее экспрессивность, была органично воспринята святителем, обогатив выразительные, а значит и *содержательные* возможности его мысли. Несомненно, его стиль будет совершенствоваться в будущем, но навсегда сохранится найденный в эти годы *метод*, суть которого означена выше: слово Писания есть не внешняя опора мысли, но заковка, дающая жизнь ее (мысли) вербальному выражению. Это отно-

¹ Например, такой совершенный образец, как анафора свт. Василия Великого.

шение к слову Писания сжато и точно выражено им в одной из первых же проповедей: «животворные слова живого Бога»¹.

При этом — вполне в традициях школы — Писание является источником всех построений проповедника, Писание изъясняется преимущественно через Писание, Писание напрямую соотносится с позднейшими историческими событиями.

Πράττειν τα ἔαυτα будущего святителя обнаруживается в том, что он стремится найти последовательное обоснование для последнего пункта, чем авторы предыдущего столетия не были озабочены вовсе, ограничиваясь, как правило, риторикой. Эти попытки интуитивны и достаточно осторожны. Им способствует подспудно происходящая смена философских ориентиров: от Вольфа, с его постулатом о согласовании естественного разума с Откровением, — к «божественному» Платону. Пока Василий Дроздов смотрит на древнего философа глазами его апологета (Лабзина) и, кажется, не решается вслух заявить о своих новых интересах.

Период, таким образом, может быть охарактеризован как *филологический* по преимуществу. Очевидно, что именно филологические дарования и ценил в своем ученике митрополит Платон, судя по тому, на какие должности — учителя латыни, греческого, пиитики, красноречия — поставлял его. В области филологии, области стиля следует искать и наивысшие достижения этого времени. Однако прикровенность собственных мнений, высказываемых в проповедях, заставляет предположить желание однажды перейти от филологии и «основанной на человеческих мнениях» философии к богословию. Быть может, — помимо мысли о монашеском послушании — это второе соображение, понудившее иеродиакона Филарета не писать прошение о возвращении в Москву, когда Св. Синод вызвал его в Санкт-Петербург.

От филологии к богословию

Святитель в Петербурге. На рассвете дня Богоявления, 6 января 1809 года, иеродиакон Филарет въехал в Петербург. Его ожидали быстрое продвижение по службе, награды, зависть, непосильные для слабого здоровья труды, одиночество, слава блестящего проповедника и, наконец — спустя одиннадцать лет, — возвращение в Москву в сане ее правящего архиерея. В эти одиннадцать лет он последовательно преподавал в Санкт-Петербургской духовной академии все важнейшие богословские дисциплины.

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 271. Нелишне заметить, что этими словами открывается проповедь о вере как *сущности вещей*.

лины, уча и одновременно учась, ибо, как сам говорил, принужден был учить тому, чему учен не был¹. В эти годы им написаны все крупные богословские труды. В эти годы он на равных вошел в круг общения умнейших мужей России. Кратко сказать, святитель Филарет Московский стал таким, каким мы знаем его, именно за эти одиннадцать лет.

Петербургские вкусы во многом определяли тогда авторы направления, в первой главе обозначенного как «мирское» богословие: тот же Лабзин, а главное — издаваемые в немалом количестве западные мистики. Для критики этих сочинений было недостаточно методов школы — вспомним митрополита Платона, признавшего Новикова истинным христианином² и не нашедшего что возразить на сочинение Лопухина. Следовательно, вопрос критического богословского метода был поставлен перед святителем самим временем. Поставлен тем острее, что сам он, в отличие от учителя, не был, как уже сказано, врагом мистики вообще.

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

23 апреля 1810 года святитель писал отцу:

«...посылаю Вам десять экземпляров той проповеди, о которой писал Вам в предыдущем письме... Здесь я хотел раздавать их как можно менее... но некоторые умные люди, которые вздумали уверять глупых, что я обокрал Массильона, сделали то, что я теперь даю всякому желающему и рекомендованное слово Массильона на тот же день...»³

Речь идет о Слове на Благовещение 1810 года и проповеди Массильона на тот же день⁴.

¹ «Богословию учил нас незрелый учитель по крайней мере с прилежанием. А как учили нас философии? Что сказать о исторических науках? Недостаток сей мне чувствительнее, нежели вам, когда меня, недоучившегося, заставили учить церковной истории» (Из письма архиеп. Гавриилу (Розанову) // ЧОЛДПр. 1871. С. 48).

² См. : Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867. С. 259—262. Ср. также у Пыпина: «Один из умнейших предшественников духовенства митр. Платон вполне сочувствовал образовательным тенденциям масонского кружка (Новикова), и если сам не одобрял крайностей мистики, то все-таки находил возможным не обвинять мистиков в ереси...» (Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. Пг., 1916. С. 166).

³ Письма. 1882. С. 135.

⁴ Корсунский, сравнивая их, приходит к следующим выводам: «Проповедь Массильона по духу своему, несмотря на поучительность свою в нравственном отношении, мало проникнута духом слова Божия, духом библейским; в ней всего-навсего, со включением и основного текста Лк 1. 32 пять изречений слова Божия; в остальном же или только нравоучительная речь самого оратора, или же разного

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

Массильон¹ от свойств Царя, «ныне благовестуемого», заключает к свойствам царя земного, к которому и обращается: «Будь благочестив, полезен людям; и жизнь, и царство соделай вечным примером для грядущих времен, и наречешься велий»². Рождение по вере выше рождения по крови. Благодать крещения выше славы рода. И если к сыновьям земных царей предъявляются высшие нравственные требования, то тем более — к чадам Божиим. Иисус приходит спасти людей. Царь земной не может назваться великим, «разве устрояя счастье подданных, разве даруя им свободу, мир и обилие»³. И если царствию Спасителя не будет конца, то царь земной, желающий уподобиться Ему, должен стяжать себе славу добродетелями, ибо то, «что пишется на мраморе и меди, скоро и легко изглаживается: но что пишется на сердцах, пребывает во веки»⁴. Заключительное рассуждение о необходимости царю повиноваться законам, имеющим власть и над ним, ибо он поставлен не над рабами, но над «свободным и воинственным» народом, только утверждает «морально-гражданский» пафос проповеди.

рода теоретические, историко-археологические и тому подобные соображения его, иногда даже гадательные и бесосновательные (напр., о Юпитере и Озирисе как государях); проповедь Филарета, напротив, вся дышит, так сказать, духом слова Божия. Не говоря уже о множестве прямо приведенных изречений Св. Писания (18), при сравнительной краткости проповеди по объему, наш проповедник даже и свою речь строит по идиому речи библейской или даже прямо говорит языком Библии...» (*Корсунский И. Н.* Петербургский период проповеднической деятельности Филарета (Дроздова), впоследствии митрополита Московского (1809—1819) // *ВиР.* 1885. Т. 1. Ч. 2. С. 35).

¹ В цитированной работе Корсунский целиком приводит текст проповеди Массильона.

² *ВиР.* 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 769.

³ Там же. С. 772.

⁴ Там же. С. 775. Безотносительно к Слову свт. Филарета на Благовещенье, но в контексте рассуждений о библейских ассоциациях в современности небезынтересен конец проповеди Массильона: «Умножи, Господи Боже, в юном монархе нашем сии благословенные дары, каковых чают народы от благих токмо царей. Не просим, да ополчиши руку его на враги, и победить языки иноплемennые: молим, да будет отцем своего народа. Сей есть вторый Моисей, Тобою спасенный от смерти: да будет, подобно первому Моисею, избавителем и спасителем нового Израиля. Аминь» (*ВиР.* 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 778).

Слово иеромонаха Филарета посвящено *мистической* сути Царства Божия, которое *несть от мира сего*. Если Массильон советует брать пример с небесного Царя, чтобы прославиться и на земле, то Филаретово Слово, напротив, утверждает, что Царь небесный «не покупает нашего повиновения видимыми выгодами»¹. Поскольку же в земной жизни невозможно совершенное отделение сынов царствия от сынов века сего, то человеку дано единственное убежище, при дверях которого может и должен оставаться мир: сердце, ибо *Царство Божие внутри нас есть*. Здесь — новая земля и новое небо. Здесь малый мир, «сокращающий в себе высочайшие красоты великого»²: «Да придет, да *приидет царствие Твое* (Мф 6. 10), Царь славы, Жених бессмертия: сперва царствие Твое в сердце наше, и потом сердце наше в царствие Твое... *И Дух и Невеста глаголет: прииди, и слышай да глаголет: прииди!* (Апок 22. 17)»³.

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

Однако, из того что Петербург был открыт мистическим настроениям, не следует, что святитель попал здесь «в свою среду»⁴. Известно, что у него непросто сложились отношения с архиепископом Феофилактом (Русановым) и, собственно, только после отбытия последнего в свою епархию (в конце 1813 г.), святитель мог более или менее свободно реализовать свои как учебные, так и богословские идеи. Можно согласиться с проф. Николсом, считающим, что удаление из Санкт-Петербургской духовной академии сперва известного профессора Фесслера⁵, а затем преосвященного Феофилакта было *победой богословия над философией*⁶, и именно в

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 136.

² Там же. С. 139.

³ Там же.

⁴ «Я здесь чужой и хочу таким оставаться, а потому уклоняюсь от сношений кроме необходимых» (Письма. 1882. С. 288).

⁵ О Фесслере см. ниже.

⁶ «Моральный идеализм Фесслера, который считал Христа величайшим философом, и эмпирицизм Феофилакта, который сводил вселенную к скоплению частиц, а ум к агрегации чувственных восприятий, — оба были изгнаны из академии. Была открыта дорога для христианского обучения, которое требует не только света “холодной философии”, но и тепла веры: союза света и тепла, головы и сердца в акте Веры» (Nichols. P. 79).

этом смысле победой ректора академии, архимандрита Филарета, различавшего, как известно, богословие и «холодную философию»¹.

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

Работа с западными источниками. Начать следует еще с одного «московского следа»: Фенелона учения о чистой любви. Известно, что святитель всю жизнь достаточно высоко ставил французского автора — об этом свидетельствует и указание написанного в 1814 году «Обозрения богословских наук», где он рекомендует Фенелона в числе прочей аскетической литературы для домашнего чтения будущим пастырям²; и «Келей-

¹ Письма. 1882. С. 115. № 109. Это различие косвенно подтверждает сделанные выше выводы о начавшейся еще в Москве переоценке авторитетов. Но и здесь видно, что ничто не пропало из однажды воспринятого и усвоенного: «Филарет, как многие русские семинаристы, прошел этим путем германской философии от Лейбница до Канта (которого он читал по-латыни, когда приехал в Санкт-Петербург) через германские философские учебники, которые появились в семинариях в 1760-х годах. Поскольку он принимал философское объяснение реальности и истины вообще, постольку винклеровский давно теперь забытый учебник должен считаться первоначальным источником филаретовских философских познаний. Позже, когда он стал ректором Санкт-Петербургской духовной академии, эта философская традиция, основанная на лейбницевском опровержении эмпирицизма, была выражена в филаретовской критике эстетических теорий Феофилакта Рузанова» (*Nichols*. P. 14).

² Среди разбросанных по творениям святителя отголосков фенелоновских мыслей можно, например, указать и на такую очевидную параллель:

Фенелон: «Прилепляющиеся к Богу по одному удовольствию и утешению подобны народу, следовавшему за Иисусом не ради учения Его, но ради хлебов, чудесно умноженных. Они говорят со св. Петром: Господи, добро нам zde быти; сотворим кровы три, но *они не знают, что говорят*. Будучи упоены сладостями Фавора, не познают они Сына Божия и отрекаются следовать за Ним на Голгофу. Они не только ищут сладостей, но и хотят еще просвещений: т. е., когда сердце хочет приятных и трогательных чувствований, разум побуждается любопытством к созерцанию» (*Фенелон*. Ч. 2. С. 9).

ный дневник» святителя конца 1820-х годов, и относящаяся к 1849 году история происхождения его «ежедневной» молитвы, в основании которой лежит текст Фенелона¹. Первое прямое упоминание о Фенелоне, принадлежащее самому святителю, находится в его письме отцу от 28 ноября 1811 года:

«В продолжение осени я несколько раз бывал у князя Александра Николаевича [Голицына], и в его иногда экипаже. Он подарил еще мне ду-

Свт. Филарет: «Не оставляющий желаний собственной воли также не может быть последователем Христовым: ибо последование в том и состоит, чтоб избирать путь не по собственной воле, а по воле предшествующего. И не хотящий послушанию и преданности в волю Божию пожертвовать наслаждениями душевными не есть надежный последователь Христов даже и в том случае, когда он стремится к наслаждениям духовным; поелику он, напрягая все усилия к мерцанию света на крутизнах Фавора, по тому самому еще не сопровождает Господа к спасительной Голгофе...» (Слова и речи. Т. 3. С. 328).

¹ 16 июня 1849 года скончалась семилетняя дочь тогда еще наследника престола, будущего императора Александра II, вел. княгиня Александра Александровна. Двор обратился к святителю Филарету с просьбой указать какую-нибудь молитву, которой бы могла подкреплять себя безутешная мать. Молитва, высланная императрице, позднее стала известна как «Ежедневная молитва митрополита Филарета» и под таким названием неоднократно переиздавалась как до революции, так и в наши дни. Между тем текст ее вовсе не принадлежит святителю. Молитва представляет собой перевод Фенелона размышления на текст Евангелия от Луки «Господи, научи нас молиться» (Лк 11. 1). В русском издании сочинений Фенелона 1799 года текст читается так: «Господи! Я не знаю, чего просить у Тебя должно. Тебе одному известно, что для нас потребно. Ты лучше любишь меня, нежели я сам себя могу любить. О Отче! Дай сыну Твоему то, чего он сам просить не умеет. Я не смею просить ни крестов, ни утешений, а предоставляю токмо себя и открываю Тебе сердце мое. Воззри на мои нужды, кои мне неизвестны; воззри и сотвори по милосердию Твоему. Поражай или исцеляй; угнетай или восставляй меня; я чту все твои изволения, не познавая их; молчу, жертвую собою, предаюся Тебе. Нет у меня иного желания, кроме исполнения воли Твоея. Научи меня молиться; молися Сам во мне» (Фенелон. Ч. 2. С. 184). Для сравнения приведу и святительский текст: «Господи, не знаю, чего мне просить у Тебя? Ты один ведаешь, что мне потребно. Ты любишь меня паче, нежели я умею любить себя. Отче, даждь рабу Твоему, чего я сам просить не умею. Не дерзаю просить ни креста, ни утешения, только предстаю пред Тобою, сердце мое отверсто; Ты зри нужды, которых я не знаю. Зри и сотвори по милости Твоей; порази и исцели, низложи и подыми меня! Благоговею и безмолствую пред Твоею святою волею и непостижимыми для меня Твоими судьбами. Приношу себя в жертву Тебе; научи меня молиться. Сам во мне молись. Аминь» (Филарет (Дроздов), свт. Избранные молитвословия. Б/м. Б/г. С. 31. [Гимнографическое приложение к: Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003]).

ховные творения Фенелона на французском. Теперь он нездоров: помогите о нем: он истинный ревнитель Веры и Церкви...»¹

Однако знакомство с Фенелоном с некоторой долей условности должно датировать лаврскими годами.

Митрополит Платон относился к Фенелону двойственно. С одной стороны, его Слово 1787 года оканчивается примечанием: «Выбрано из слова, говоренного г. Фенелоном на день Успения Пресв. Богородицы»². С другой — учение о чистой любви он, очевидно, не одобрял³. Однако лаврская библиотека имела переводной двухтомник Фенелона издания 1799 года. Весьма характерный анонс можно встретить также и в «Сионском вестнике» за 1806 год: «...Фенелоновы письма в 2-х частях изданы в Москве... Фенелон и как писатель, и как деятельный христианин так всем известен, что Сионский вестник почитает нужным известить только читателей о выходе сих писем...»⁴ Все, таким образом, говорит за то, что уже в Москве, учась и преподавая в семинарии, святитель имел возможность читать Фенелона. Но именно Петербург дает развернутый пример «работы» с Фенелоновыми текстами — Слово на Рождество Христово, произнесенное в 1812 году на третий день праздника в домашней церкви обер-прокурора князя А. Н. Голицына⁵.

В Слове идет речь о двух путях, ведущих к Младенцу Христу. Первым из них идут волхвы. Их путь «есть путь света и ведения, управляемый ясным знамением звезды»⁶. Иным путем обретают Младенца Христа пастухи, чей путь есть темный путь веры, «который... не обеспечивается ника-

¹ Письма. 1882. С. 153.

² Назидательные слова. Т. 13. С. 310.

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

⁴ СВ. 1806. Ч. 1. С. 246.

⁵ Подробнее см.: *Хондзинский П., свящ.* Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. С. 25–45.

⁶ Слова и речи. Т. 1. С. 184.

ким особенным знамением, кроме удобоперекаемого знамения *Младенца повита, лежаща во яслях*¹. Не очевидно ли, что путь волхвов удобнее и безопаснее? Однако на самом деле оказывается вовсе не так: вместо Вифлеема волхвы попадают в Иерусалим и своими расспросами чуть не губят Того, Кого ищут. Напротив того, пастыри находят Младенца Иисуса быстро и безопасно, и потому, прославляя «прославившего путь волхвов; не презрим пути пастырей»². Из дальнейшего следует, что путь пастырей должен быть не только не презираем, но даже предпочитаем³. Да и данное пастухам знамение *младенца повита, лежащего в яслях*, более чем знамение звезды, ибо заключает в себе «внутреннее знамение спасительного возрождения»⁴, ведь, чтобы обрести Иисуса, нам надо уподобиться Его младенчеству, надо самим младенствовать⁵ в руках Божиих, полностью предавая себя Его воле. Пелены же и ясли Богомладенца суть знамения Его непостижимого смирения и истощания:

«И блажен, кто благоговеет пред яслями Богочеловека так же, как и пред престолом Его Величества, — кто, повергаясь пред ними, видит их над собою в такой же высоте, как небо! Пусть он теряет весь мир, теряет себя самого в беспредельной глубине своего ничтожества: сия беспредельность есть предел сообщения с беспредельным Божеством. Пусть, по изречению Псалмопевца, *исчезает душа его: она исчезает во спасение* (Пс 118. 81)»⁶.

Это ряд мыслей, вполне сопоставимых с любимыми мыслями Фенелона, святитель, однако, заключает вновь напоминанием о двух путях:

«Сретим любовию Христа... И если кто уже пришел к нему с пастырями, да возвращается тот всегда с ними от славных знамений к простоте верования, восписуя славу единому Богу. Если же кто с волхвами притек в сокровенный Вифлеем от шумного Иерусалима: *да не возвращается ко Ироду* (Мф 2. 12) похвалиться своим обретением; да не соделается тайна

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 184.

² Там же. С. 185.

³ «Самая высокая мудрость человеческая есть такое светило, которое поколику само идет неопределенным еще путем, потолику и не может быть надежным путеводителем, и которое чем славнее в своем сиянии, тем страшнее в своем затмении... Истинное и живое видение собственно не есть удел настоящей жизни нашей, самое блаженство ее состоит в веровании: *верою ходим, а не видением* (2 Кор 5. 7), *блажени не видевшии и веровавшие* (Ин 20. 29)» (Там же).

⁴ Слова и речи. Т. 1. С. 186.

⁵ «Младенец почивает на руках своей матери; мыслит ее умом; управляется ее волею; питается ее пищею; живет ее жизнью» (Там же. С. 187).

⁶ Там же. С. 188.

Царя славы оружием миродержителя тмы века сего, который *ищет Отрочати, да погубит Е. Аминь*¹.

У Фенелона тоже есть проповедь о поклонении Младенцу Иисусу, точнее, даже две — на Рождество и собственно на поклонение волхвов. В них Фенелон также говорит о пути веры, ведущем к Младенцу Иисусу, однако у него им шествуют не пастухи, а *сами волхвы*². «Путь ведения», которым идут волхвы у святителя Филарета, Фенелоном отвергается последовательно и принципиально.

Очевидно, различие возникает потому, что для Фенелона история волхвов служит поводом к раскрытию собственного учения; тогда как для святителя Филарета сама правомочность Фенелонова учения проверяется евангельским текстом. Раз Господь указал на два рода пути к Себе, надобно «устраивать ум»³ именно к признанию возможности и допустимости двух этих путей. При этом Фенелон в тексте святителя нигде не только не упоминается, но и не цитируется, и его учение о хождении во мраке веры, естественно возникает из последовательности и сути самого евангельского рассказа. Пастухи увидели славу Господню — уверовали и в прямом смысле слова «во мраке веры» отправились искать Младенца. Следствием этого стало то, что видимая ими слава Господня невидимо вселилась в них самих, ибо они возвратились от Марии уже сами *славяще и хваляще Бога* (Лк 2. 20)⁴. Новое учение проверяется на «оселке» слова Божия, вводится в его контекст, в его «поле» и, таким образом, исследуется, уточняется и усваивается.

В скобках стоит заметить, что отданная святителем дань Фенелонову учению о чистой любви, вовсе не была, как может показаться на первый взгляд, простой данью «моде» — уже приведенные выше свидетельства интереса к нему «позднего» Филарета наглядно подтверждают это. Можно предположить, что у французского автора святитель нашел ответ на практические вопросы, на которые иным образом тогда ответа найти не мог. На это указывают два обстоятельства: 1. Молодой иеромонах, затем архимандрит Филарет, оказавшись в Петербурге, вынужден был вести практически светский образ жизни (вспомним его воспоминания о первом приезде в Петербург и знакомстве с тем же князем Голицыным)⁵. 2. До его встречи с прп. Антонием (Медведевым) нам ничего неизвестно

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 189.

² См. : *Фенелон*. Ч. 2. С. 118.

³ Позднее святитель скажет, что мы должны со смирением «устраивать ум... к Божественному созерцанию» (Слова и речи. Т. 4. С. 148).

⁴ Там же. Т. 1. С. 185.

⁵ См. : *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени Филарета, митр. Московского. М., 1868. С. 224.

о его духовниках: кто были они и были ли вообще (не в смысле формального приема обязательной, очевидно, и тогда для духовенства исповеди, а в смысле духовного, тем более «старческого» окормления). Между тем, аскетика Фенелона подразумевает как раз и пребывание в миру, и непосредственное послушание воле Божией через несение самой жизнью (а стало быть, и Промыслом) возлагаемого креста. С этой точки зрения понятнее становится и так огорчивший митр. Платона отказ его любимого ученика писать прошение об оставлении его в Москве и весь облик святителя, всю жизнь безропотно разбиравшего тяжбы подвыпившего причта и настаивавшего на необходимости для каждого «хотя однажды в день» упразднить себя и ввести душу «в благоговейное безмолвие пред Богом»¹.

Католический архиепископ Фенелон, впрочем, был безусловно церковным автором. Сам он не раз подчеркивал, что его учение есть не более чем забытая традиция неразделенной Церкви. Но даже более Фенелона увлекались тогда протестантскими и, по сути, вовсе не церковными авторами: Юнг-Штилингом, Дузетаном, Дютюа, Сен-Мартеном, Екхартсгаузенем, Беме, Сведенборгом². Подробные сведения об этом можно почерпнуть из работы известного дореволюционного историка русской литературы А. Галахова «Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I»³. Однако для нас его труд более интересен указанием на сходство XIV главы «Таинства Креста» Дузетана и фрагмента «Христианской философии» Дютюа с проповедью в Великий Пяток, произнесенной святителем в 1813 году в Александро-Невской Лавре⁴. Сличение текстов показывает, что сходство не случайно; однако существенной оказываются различия.

Написанная на латыни, книга Дузетана⁵ была впервые переведена и издана в России еще в 1784 году. Она вполне обладает всеми свойствами,

¹ Слова и речи. Т. 4. С. 317.

² См. : Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 511.

³ *Галахов А.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // ЖМНПр, 1875. Ч. 182. № 11. С. 87–175. См. также указанные выше работы А. Н. Пыпина и Ю. Е. Кондакова.

⁴ *Галахов А.* Цит. соч. С. 169.

⁵ Кажется, и по сей день неизвестно, кто скрывается за этим псевдонимом. Переводчик издания 1784 года указывает только, что, судя по одному примечанию в подлиннике, с которого он делал перевод, «сочинитель книжки сей есть господин Dauze-Femd, один французский беглец, который по ложному подозрению (будто он купно с другими совиновниками хотел отравить Августа, короля Польского и курфюрста Саксонского) посажен был под караул в крепости Зоннештейн, но по открытию невинности его паки освобожден» (*Дузетан.* Таинство креста. М., 1784. От переводчика (без паг.). На этом следы автора теряются.

присущими подобного рода литературе, и помимо мистических откровений содержит как обличение исторической церкви («присвояющий заслуги напрасно льстится заслугами страдания и смерти Иисуса Христа... ибо он имеет токмо мертвую, буквальную и историческую веру, которая без животворящего духа убивает»¹), так и туманные алхимические рассуждения («многие ищут также истинного лекарства в *Антимонии*, которая имеет круг внизу, а наверху крест — крест показывает кислоту, ее сырость и незрелость, круг означает солнечную ее натуру»² и т. д. и т. д.). Но все это не имеет особенного отношения к делу. Упомянутая XIV глава говорит о жизни Спасителя как крестоношении.

Сравним.

Табл. 6

Дузетан	Свт. Филарет
Он рождается нищ, от бедной Матери в сердце зимы, лишен всякой человеческой помощи, ибо приявший Его в сына есть сам бедный плотник, придворные Царя неба и земли суть вол и осел, дворец Его конюшня, колыбель Его — ясли животных, убранства суть паутины; Он принимает посещение, но от бедных пастухов, которые пасли свои стада. В сем состоянии, вечное Слово есть немо: безмерность стеснена в младенческие пелены, всемогущество соделалось совершенною слабостью, сам свет заключился в темноту, сокровище мира истощено и в бедность приведено, верховная Премудрость учится повиновению, Тот, Который есть без начала, начинает существовать; Тот, Который без конца ограничивает Себя малым и темным местом, слава неба поглощена презренностью и	Богочеловек, котораго нисшествие на землю прославляют небеса, является здесь в уничиженнейшем возрасте человечества, в малейшем граде малейшаго из царств земных; нет для Него ни дома, ни колыбели; кроме убогих родителей, едва несколько пастырей занимаются Его рождением.

¹ *Дузетан*. Цит. соч. С. 210.

² Там же. С. 321.

Дузетан	Свт. Филарет
<p>Божественная премудрость становится буйством человеков; вечный Бог делается временным младенцем, и Все превращается, так сказать, в ничто. Едва Он родился как по прошествии осьми дней, начинает уже разливать драгоценную Кровь Свою обрезанием. Он есть самая правда и Законоучитель и подчиняется кроваждному закону, яко грешник. Несколько времени спустя Он принесен в храм Материю Своею Марию, Которая в оном платит за искупление Искупителя, как платили беднейшие за искупление перворожденных своих: тамо она делает примирение за Себя самую, будучи непорочною, и за Своего Сына, отъемлющего и примиряющего грехи мира. Если посторонние цари приходят в Вифлеем с дарами к Нему, они означают чрез то крайнее убожество и нужду Его во всем: бедность Его огорчает чувствительное сердце вечного Отца Его, Который приводит в жалость сердца сих царей. После сего Он был обвит пеленами, но се уже гоним Иродом, ищущим смерти Его, и желающим погубить Его в убиении всех младенцев, двух лет и ниже. Как ни слаб и ни немощен Он, Его ведут в Египет, который знаменует тесноту и попечения; по смерти Ирода Он в Иудее не мог быть еще в безопасности; сего ради Иосифу дано знать отнести его в Галилею; гонимый с одного места на другое, хотя не выходил еще из пелен, едва находит для себя спокойное и безопасное место.</p>	<p>Исчисляют Безначальному осмь дней новаго бытия — и порабощают Его кровавому закону обрезания.</p> <p>Господь храма <i>приносится во храм поставити Его пред Господом</i>, и пришедый искупить мир искупляется <i>двумя твенцами</i> (Лк 2. 22, 24).</p> <p>Тогда как Он еще немощствует, уже изощряется на Него в устах Симеона оружие слова крестного и проходит сердце Его матери (Лк 2. 34 и 35).</p> <p>Некоторые иноплеменники приходят возвеличить Его именем царя Иудейскаго; но сия малая слава воздвигает на Него злобу Иудейскаго царя, соделывает Его невинною виною кровопролития и принуждает удалиться от народа Божия в страну идолослужителей.</p>

Дузетан	Свт. Филарет
<p>Посмотрим, как Он возрастал в годах, благодати и в премудрости: Тот, Который не имеет ни начала, ни конца, Который есть ветхий и новый вечного дня, первый и последний всех протекших, настоящих и будущих времен, возрастает в годах: Источник и первоначальный ключ всякой благодати, возрастает в благодати: самая вечная Премудрость становится премудрою с годами. Кто может постигнуть сии неслыханные чудеса уничижения и смирения? На что бы Вседержитель равно и Творец всех вещей, в течение тридцати лет, живши токмо в Своем внешнем Человечестве тридцать три года с половиною, должен быть повиноваться и поработать Себя твари Своей; сие выше всякого понятия (Лк 2. 51). Пойдем вслед за Ним, и мы ничего не увидим, кроме отвержения и беспрестанного умерщвления самого себя и своей собственной воли, чистой внутренней страдательности повелениям вечного Своего Отца и чистого повиновения и покорности вне: в двенадцать лет умея говорить, вопрошать и давать ответы, является между учителями Закона во Храме, в котором Он отправляет первое действие Своего послания, уча людей, не собственному Своему учению, хотя Он есть несозданная Премудрость, но тому, которое Он приял от Отца Своего; совершенно не из угождения Самому Себе, ниже искания собственной Своей воли, ниже чести ниже пользы, но начиная искать принадлежащего Небесному Отцу Своему: <i>в том, что принадлежит Отцу Моему, должно Мне быти</i> (Лк 2. 49).</p>	<p>Всеобъемлющая Премудрость Божия не иначе как с возрастом <i>преспеваает премудростию у Бога и человеков</i>. Источник и податель благодати <i>приемлет благодать</i> (Лк 2. 52). Тридесять лет Владыка небес и Царь славы сокрывается от неба и земли в глубоком повиновении двум смертным, которых удостоил нареши Своими родителями.</p> <p>Чего потом не претерпел Иисус от дня вступления Своего в торжественное служение спасению рода человеческого.</p> <p>Святыи Божий, грядущий освятить человеков, вместе с ищущими очищения грешниками, преклоняется под руку человека и приемлет <i>крещение</i>: воистину крещение, слушатели, то есть погружение не столько в водах, сколько в обилии креста!</p>

Дузетан	Свт. Филарет
<p>Мы оставим любезного Иисуса в уничижающем кресте повиновения и подчиненности Его Марии и Иосифу. До тридцатилетнего возраста, в течение которого вел Он жизнь бедную, отверженную, многотрудную, страдательную, в высоких созерцаниях, освящая себя для нас, принося и закалая нас с Собою Отцу Своему; во всегдашнем жертвоприношении себя самого, воли Своей, духа Своего, желаний Своих, чувств Своих верховной воле, которую Он пришел исполнить: <i>что Ему благоугодно, то всегда творю</i> (Ин 8. 29). А поелику Он хотел, чтоб совершенно Божественные расположения сей внутренней умиряющей и отверженной жизни, яко беспрестанно любовью, послушанием и почтением к Небесному Отцу Своему горящее всеожжение, были от нас сокровенны, мы о них более ничего не скажем, зная несомнительно, что Он приготавливался не токмо к возвещению учения спасения народу и к утверждению онога толикими чудесами, которые творил потом, но и также, что Он особливо предавался расположению высшей руки к сему великому и болезненному мучению, которое Он претерпел потом, при виде которого без сомнения Он смущался в духе, многократно, во время уединения своего, когда уже оно, по воле Отца Его, было начертано во глубине души Его, <i>в середине сердца моего</i> (Пс 39. 9).</p>	

Дузетан	Свт. Филарет
<p>В тридцать лет Иисус повелел крестить себя Иоанну в реке Иордане, реке вниз текущей; дабы таинство уничижающего Креста всюду обрело место: Истинно реке нисхождения или уничижения, в которой самая правда хочет быть грешницею, и в которой живая вода оногo источника, который течет в жизнь вечную, сниде в мертвую воду, для омовения Себя в ней: <i>но должно, чтобы сие так сбылось, да исполнится всякая правда</i> (Мф 3. 15). Из чего мы научаемся не токмо снимать с себя одежды и отлагать навыки, но равномерно и всякое украшение присвоенной добродетели и правды, дабы представленными быть Богу и Отцу в совершенной нагоде и пустоте, да Един Бог во Иисусе Христе будет нашей правдою, нашей премудростью, нашим освящением, нашей одеждой невинности, крепости и добродетели: сим средством неприсвоивания всего того, что есмь, имеем, хотим, знаем и делаем, мы в вере и любви расположены будем приять усыновление чад Божиих: ибо после сего внешнего и внутреннего обнажения от всего, глас неба дал себя услышать Иисусу: <i>сей есть Сын мой возлюбленный, в Нем мое благоволение</i> (Мф 17. 5).</p> <p>Сим явным свидетельством вечногo Отца о Сыне всего Своегo любовного благоволения, Иисус приведен в такое состояние, что мог сносить испытания и ужасные искушения, устремившиеся на Него: понеже Бог всегда посылает силы, для выдержания нападений испытаний, которым</p>	<p>Испытующий сердца и утробы Сам поставляется <i>в искушении</i>. Хлеб небесный предается земной <i>алчбе</i>. Тот, пред Которым должно <i>преклоняться всякое колено небесных, земных и преисподних</i>, допускает князя преисподних требовать от Себя <i>поклонения</i> (Мф 4. 9).</p>

Дузетан	Свт. Филарет
<p>Он попускает нам случаться, Он отведен или восхищен Святым Духом в пустыню, дабы искушен в оной был диаволом (Мф 4. 1). Но Он укрепил Себя Сам против искушений постом и молитвой, продолжавшимися 40 дней и ночей, удивительное учение для приготовления к различным испытаниям и искушениям Крестов постом и молитвою, которые суть единое оружие для изгнания сих родов демонов и искусителей.</p> <p>Вся Иисусова жизнь не иное что есть, как всегдашнее исходище сего уничижаемого креста; то презирают его как презрительного между чернью и называемого в презрении плотничим сыном; то почитают Его обольстителем народа; в других случаях многоядцем, другом грешникам и мытарям; иногда одержимым от злого духа; здесь хотят его камением побить; там желают Его низвергнуть с горы; везде все противности и сражения: с одной стороны хотят сделать Его царем; с другой злодействуют ему яко подлейшему невольнику, попирая Его яко земного червя, ногами: не имеет Он на чем успокоить главы Своей: собственного ничего не имеет, ни Он, ни Его, сие побуждает Его сотворить чудо, дабы заплатить дань, которой не должен был. Он избирает Себе товарищество, дабы пособило Ему в исполнении дела Отца Его, но оно составляют люди грубые, невежды и неспособные: Он сносить их грубость, невежество и ни к чему негодность с терпением, кротостью и бесподобным смирением. Благодарения Его платимы неблагодарностью, Учение Его вменено в прельщение,</p>	<p>Ходатай Бога и человеков открывает Себя человекам; но Его или не узнают, или не хотят узнавать. Его учение почитают богохульным (Мф 9. 3), Его дела беззаконными (Ин 9. 16), Его чудеса Веельзевуловыми (Мф 12. 24). Если Он чудотворит и благоворит в субботу, Его называют нарушителем субботы. Если обращает заблуждших и приемлет кающихся, Его порицают <i>другом грешников</i> (Мф 11. 19). Там ищут уловить Его словом (Мф 22. 15); здесь ведут Его на верх горы, дабы низринуть (Лк 4. 29); инде вземлют на Него камение (Ин 8. 59); нигде не дают Ему главы подклонити (Мф 8. 20). Он воскрешает умершаго, — завистники совещаются умертвить Его Самого (Ин 11. 43, 44, 46, 53). Народ во вратах Иерусалима приветствует Его царем, — все земные власти восстают, дабы осудить Его, как преступника. В избранном сонме Своих друзей Он видит неблагодарнаго предателя и первое орудие смерти Своей; лучшие из них служат Ему <i>соблазном</i>, помышляя человеческое в то время, когда Он идет на дело Божие (Мф 16. 23).</p>

Дузетан	Свт. Филарет
<p>пророческий дух Его почтен ложным, чуда Его обманом, чудеса Его приписаны силе Вельзевула князи демонов; жизнь Его отвержена, яко жизнь явного грешника, поведение Его становится соблазном и возмущением общего спокойствия, особа Его почтена язвою и проклятием, душа Матери Его многократно пронзена была мечом горести, вне гонение и осуждение; внутри теснота сердечная, духовная туга и печаль душевная: наконец все и везде во всякое время и при всякой встрече все Кресты и мучение, смирение и уничтожение. Вот великое зеркало, показывающее то, чего ученики Иисусовы имеют ожидать, и что происходит и с ними ныне; откроем глаза, и мы увидим знаки истинных и верных его подражателей: им не лучше как и Учителю их, хотя и в гораздо низшей степени: каждый имеет часть Креста, какую может он принять; та часть, чтоб хулиму и оскорбляему быть за благо, которое делаем другим, без сомнения не самая малая.</p> <p>Но по крайней мере неутомимое Иисусово сердце успокоится и отдохнет несколько минут, дабы отдохнуть от своих Крестов и приготовиться к великому, Его ожидающему. Да: Он идет с тремя любимыми из учеников Своих на гору Фавор, на которой приемлет просветление от Отца Своего, которое Он имел до сотворения и во всю вечность: мы во всей евангельской истории одно токмо сие примечания достойное место находим о просветлении Его, простирающемся и до внешности Его... Он беседовал с Моисеем и Илиею о том, что долженствует ему</p>	<p>Почиешь ли Ты, Божественный Крестоносец, хотя на едино мгновение от ига, непрестанно возрастающего на раменах Твоих? Почиешь ли, если не для обновления Твоих сил к новым подвигам, по крайней мере из снисхождения к немощи Твоих последователей? — Так, приближаясь к Голгофе, Ты почиешь на Фаворе. Гряди на сию гору славы; да просветится лице Твое светом небесным; да убелятся ризы Твои; да придут закон и пророки признать в Тебе свое исполнение; да услышится глас благословения Отчего! — Но не примечаете ли вы, слушатели, как крест</p>

Дузетан	Свт. Филарет
<p>приключиться в Иерусалиме: так что Фавор преображения был в сердце и духе его, наперед, Голгофою страдания. Странное и дивное чудо! Что среди божественных наслаждений, Он разглагольствует о страданиях своих; среди славы, вешает о поношениях Его; среди восхищающей любви и любовных восхищений Он беседует о ненависти, презрении, клевете, Богохулении, которым отягощали Его люди со всех сторон: но особливо и главнейше вешает Он о лютой смерти и кровавом учении, которое Он приготавливался понести.</p>	<p>последует за Иисусом на самый Фавор, и слово крестное не разлучается от слова прославления? О чем тамо среди толикой славы беседуют со Иисусом Моисей и Илия? — Они беседуют о Его кресте и смерти. <i>Глаголаста же исход Его</i> (Лк 9. 31).</p> <p>Долго носил Иисус крест Свой, как бы не чувствуя его тяжести: наконец <i>предан был ему, аки льву, да сокрушит вся кости Его</i> (Ис 38. 13).</p> <p>Внидем за Ним с Петром и сынами Заведовыми в вертоград Гефсиманский и проникнем бдящим оком во мрак последней ночи Его на земли. Уже Он не сокрывает креста, сокрушившего душу Его: <i>прискорбна есть душа Моя даже до смерти</i> (Мф 26. 38).</p> <p>И молитвенное беседование с единосущным Отцем не освобождает Его, а удерживает под тяжестью страдания: <i>Отче мой, аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты</i> (Мф 26. 39).</p> <p><i>Носящий всяческая глаголом силы своея</i> имеет теперь нужду <i>в укреплении от Ангела</i> (Лк 22. 43).</p> <p>Может быть, смертная скорбь Иисуса представляется некоторым из нас недостойною бесстрастного. Да ведают они, что сия скорбь не есть действие нетерпения человеческого, но Божеского правосудия. Мог ли Агнец <i>заколенный от сложения мира</i> (Апок 13. 8), убегать своего жертвенника? Тот, <i>Его же Отец святы и посла в мир</i> (Ин 10. 36), Тот, Который от века приял на Себя служение примирения человеков с Богом, мог ли поколебаться в деле сего служения единою мыслию о страдании?</p>

Дузетан	Свт. Филарет
<p>Мы из сего достопамятного обстоятельства жизни Его открываем, какковы были всегда угнетение и внутренняя теснота духа и сердца Его, даже и в сих утешениях и освящениях, в весьма близком и всегда угнетающем виде чаши страдания Его. Сие побудило сказать Его: <i>Я должен крещен быть...</i> (Лк 12. 50)¹.</p>	<p>Если Он мог иметь какую нетерпеливость, то разве нетерпеливость совершить наше спасение и облаженствовать нас. <i>Крещением имам креститися</i>, говорит Он, и <i>како удержуся, дондеже скончаются</i> (Лк 12. 50). Итак, если Он скорбит, то скорбит не собственной, но нашу скорбию...²</p>

Очевидно, что святителем проделана прежде всего великолепная филологическая работа³. Некоторые объемные разделы сокращены буквально до одного абзаца или даже одной фразы (например, там, где речь идет о крещении), в других заново расставлены смысловые акценты, у Дузетана отсутствующие (так, в разделе, где перечисляются тяготы жизни Спасителя после Его искушения в пустыне, добавлено упоминание об Иуде и о споре с ап. Петром, заменившие собой пренебрежительные характеристики Дузетаном апостолов вообще).

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

¹ *Дузетан*. Цит. соч. С. 335–348.

² Слова и речи. С. 33–36.

³ Это отмечал и Галахов: «...подражание по кратости и силе, по художественному строю, по достоинству языка и представления вышло образцовым ораторским изложением, далеко оставив за собою подлинники — растянутые, малоустроенные и многословные» (*Галахов А.* Цит. соч. С. 169).

Вообще, при сжатости филаретовского текста насыщенность библейскими ссылками и цитатами у святителя принципиально иная (7 — у Дузетана, 24 — у святителя, причем практически ни одна не совпадает)¹.

Можно сказать, что мысль Дузетана, как в перекрестье лучей, помещена в перекрестье библейских текстов и только по мере того как пройдет это строгое испытание, употребляется в дело или отбрасывается². И хотя подтверждать или опровергать учение текстом Писаний было привычно для школы, оригинальность филаретовского метода обнаруживается в том, что он рождается из филологических наработок лаврского периода. Множественность библейских микроцитат создает особое поле напряжения, призванное выявить на сей раз не только точность словоупотребления, но и точность сопрягаемой со словом Божиим «испытываемой» мысли. Иными словами, филологическая работа обретает богословское содержание, но открытым до времени остается вопрос: что дает возможность совершить этот переход от филологии к богословию.

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

Н. Троицкий, автор помещенной в «Юбилейном сборнике» 1882 года статьи «Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания» говорит, что экзегеза святителя основывалась на правилах, являющих собой «зрелый плод сильной, искусной мысли, обильных знаний и совершенной опытности знаменитого митрополита Платона... что предписал Платон, то примерным образом исполнил Филарет»³.

Правила эти суть таковы:

«При толковании Писания должно открыть буквальный смысл и, где темно, или от перевода или по свойству языка, объяснить так, чтобы не оставалось места, которого бы студенты не разумели <...>

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

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

³ *Троицкий Н.* Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания // Юбилейный сборник. Т. 2. С. 173–174.

Истолковать смысл духовный, особливо в Ветхом Завете, в тех местах, где оный прямо скрывается. При сем надобно остерегаться, чтобы сего не делать с принуждением, т. е. и там искать таинственного смысла, где его нет, разве по некоему натягиванию, как у многих толковников сие примечается, но где оный прямо и из слов, и из связи, и из параллельных мест следует, держась при том наилучших толкователей <...>

Для большего выразумления темных мест надобно сводить места параллельные, ибо сие весьма облегчит понятие, поелику очень нередко, что в одном месте сказано темно или кратко, в другом — то же, но уже ясно и пространно <...>

Не забывать при толковании, чтобы выводить и нравоучения, прямо оттуда следующие. Нравственные истины, выраженные в Священном Слове и наглядно представленные в действительности — в примерах Священной Истории, не только имеют доброе воспитательное влияние на сердце и волю, но содействуют и полнейшему раскрытию смысла и характера содержания Св. книг <...>

Пророков толкуя, надобно показывать, когда их пророчества исполнились и при каких обстоятельствах <...>

Где места Св. Писания найдутся, из коих одно кажется другому противоречит, те соглашать с помощью на то изданных гармоний <...>

Где найдутся места, из коих некоторые выводили превратные толкования, и что подавало повод к расколам и ересям, надобно тех прямой и истинный смысл показать и опровергнуть мнения и доводы еретиков и раскольников <...>

Где найдутся такие места, на которые мудрование человеческое может дать некоторые возражения, не скрывать, но их решать ясным и удовлетворительным образом»¹.

Даже беглого взгляда на правила достаточно, чтобы определить их преемственность от экзегетических постулатов «Theologia Christiana». Дальнейшее изложение должно показать, действительно ли только исполнением указанных правил ограничился святитель в двух своих известных трудах: «Начертание церковно-библейской истории» и «Записки на книгу Бытия»².

¹ Правила митрополита Платона приведены автором статьи соответственно на с. 174, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 188.

² Владыка Симон (Новиков) указывает, что к экзегетическим методам митрополита Платона святитель Филарет добавляет новый «сравнительный» метод, основанный на сопоставлении масоретского текста с текстом 70 (см. : *Симон, архиеп. Рязанский и Касимовский*. Митрополит Московский Филарет (Дроздов) как истолкователь Священного Писания Ветхого Завета // Он же. Труды. Послания. Слова и Речи. Рязань, 1998. С. 29 и далее). Проф. Николс сводит принципы фила-

15 июня 1810 года иеромонах Филарет представляет в правление Санкт-Петербургской духовной академии конспект церковной истории и древностей церковных:

«Церковная история есть основанное на твердых свидетельствах, от частных повествований к общим соображениям возведенное и к деятельному наставлению направленное изложение происхождения на земли Церкви Божией, перемен, во внешнем и внутреннем ее состоянии последовавших, и непрерывного ее под особливым промыслом сохранения, от начала мира до ныне... Несмотря на великое число писателей, занимавшихся историей и древностями Церкви, не видно книги, которая для преподавания сих предметов, согласно с представленным здесь предначертанием, служить могла классической... Посему я почитаю нужным уроки означенных предметов писать для студентов так, чтобы из них со временем составилось Сокращение истории и древностей Церковных»¹.

Тему продолжает письмо к отцу от 8 апреля следующего, 1811 года:

«Мне достается сделать план для сочинения церковной истории. Требуют, чтобы к окончанию продолжающегося курса я предоставил и все мои уроки к напечатанию...»²

Затем упоминания о работе над сочинением церковно-библейской истории исчезают из писем святителя на несколько лет, и только в декабре 1815 года в письме к отцу сообщается уже о корректуре, причем не одного, а двух трудов — вышеупомянутых «Записок на книгу Бытия» и «Начертания церковно-библейской истории»³.

По всему видно, что автор более придавал значения «Запискам...», чем «Начертанию...». Этому есть простое объяснение. По условиям и обстоятельствам времени — при неимении не только отечественных серь-

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

¹Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам : В 5 т. / Под ред. преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб., 1885—1888. Т. 1. С. 30—31.

²Письма. 1882. С. 146.

³См. : Там же. С. 200. Кроме этого дошли еще до нас конспекты лекций по Ветхому Завету и толкования на 2-й и 67-й псалмы.

езных работ, но и собственных достаточных знаний в этой области («неучившегося... заставили учить») — для «Начертания...» святитель взял за основу книгу Иоанна Франциска Буддея «*Historia ecclesiastica Veteris Testamenti*» — факт, давно и твердо установленный в науке. Очевидно, работа с этой книгой послужила для святителя своего рода «школой библеистики», и хотя цели библейской истории и собственно библейской экзегезы вовсе не обязательно должны совпадать, тем не менее определенный интерес представляет сопоставление трех источников: Буддея, «Начертания...» и «Записок...» в тех хронологических рамках Священной истории, где они совпадают. Прежде, однако, два слова о Буддее и о тех пунктах, в которых связь его труда с «Начертанием...» и «Записками...» уже установлена.

Имя Буддея сегодня забыто и на Западе, и у нас, но в XVIII и первой половине XIX века было достаточно известно¹. Он ценился прежде всего как ученый авторитет. Думают, кроме прочего, что Буддей был автором «Молотка на камень веры» и, следовательно, принимал непосредственное участие в русских богословских спорах первой половины XVIII столетия². Высоко ставил Буддея автор «*Theologia Christiana*». «Богослов, авторитетом и эрудицией более других прославленный» — так отзывается о нем Прокопович в трактате о Таинствах³. Вообще, читая Буддея, невольно приходишь к мысли, что идеал научного богословия «списан» преосвященным Феофаном не в последнюю очередь с его трудов. Богословский метод Буддея характеризует прежде всего глубокий пиетет перед Писанием, прямой смысл которого является для него непререкаемой истиной; в то же время его собственные рассуждения могут и должны быть названы «человеческим» богословием, стремящимся посредством научного комментирования раскрыть абсолютную истину

¹ Иоганн Франц Буддей (1667–1729) — лютеранский богослов, по личным воззрениям близкий к пиетистам. «Буддея называют универсальнейшим из евангелических теологов его времени, и в этом находят и его силу, и его слабость. Обладая остроумием, глубокомыслием и массой знаний и отличаясь в то же время искренним и глубоким благочестием, Буддей в области науки не пробивал новых путей, но всюду действовал примиряюще — это было главным его стремлением. Как человек благочестивый и эклектик, он принял на себя роль примирителя между господствовавшими тогда философскими школами, между философией и теологией и ее главными направлениями, т. е. церковной ортодоксией и пиетизмом, к которому, впрочем, склонялся более благодаря своей сердечности и мягкости...» (Смирнов А. Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории // Юбилейный сборник. Т. 2. С. 121. прим.).

² Так считал, например, Флоровский (см. : Пути. С. 94–95).

³ См. : *ThCh*. Т. 9. Р. 487.

божественного Писания, но никогда не дерзающим утверждать о ее полном достижении.

Что касается обработки буддеевских текстов святителем Филаретом, то достаточно подробно этот вопрос рассмотрен в цитированной выше статье А. Смирнова. Выводы автора суть следующие:

«Имя Буддея и указание на его *Historia* в Начертании встречается только два раза в примечаниях: в одном как будто принимается его мнение вместе, впрочем, с другими историками о том, что сказание Манетона о Гиксах есть не что иное, как обезображенная история Евреев; в другой раз процитирован Буддей по вопросу о праздновании праздника опресноков, причем Филарет с ним не соглашается»¹.

«Буддей был тем источником, откуда Филарет полной горстью черпал свой ученый аппарат»².

«Деление же истории у того и у другого на периоды не одинаково. Правда, нередко можно заметить сходство между текстом *Истории Буддея* и текстом Филарета; но в то время как Буддей в тексте дает только самые общие положения и аргументацию их вносит в обширные примечания, Филарет делает как раз наоборот. Он вносит в текст и аргументацию и не позволяет в примечаниях давать той массы всякого рода материалов, какая встречается у Буддея при каждом параграфе»³.

Наконец, Буддей был не единственным источником для святителя. У него «мы не найдем иного, что есть у Филарета»⁴.

Однако эти справедливые рассуждения касаются только факта наличия или отсутствия прямых текстовых параллелей (как у Галахова в отношении Дузетана) и количества их. Вопрос же заключается не столько в том, много или мало материала заимствовал святитель Филарет у Буддея, но в том, остался ли он в рамках заданных Буддеем школе методов и идеалов научного богословия или отошел от них. Чтобы ответить на него, рассмотрим следующие таблицы, где представлены различные варианты соотношения текстов Буддея и святителя Филарета.

¹ Смирнов А. Цит. соч. Т. 2. С. 125.

² Там же. С. 127.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же.

Табл. 7

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
<p>«Вернейшее свидетельство премудрости, которой Адам был преисполнен от Бога, видится в соответствующем ей языке*. Этот язык представляется весьма сходным с еврейским, сохранившимся доселе в священных книгах Ветхого Завета**</p>	<p>«Совершенство разума в первобытном состоянии человека.</p> <p>Человек мог в первобытном своем состоянии почерпнуть знание вещей Божественных из непосредственного беседования с Богом и Ангелами: так как сие с вероятностью можно заключить из упоминаемого в Св. Писании <i>хождения Бога в раю</i>. Знание же вещей естественных получил Адам вместе с бытием. Опыт человеческого сего знания показал он, когда нарек имена всем животным. Имена сии, конечно, изображали их свойства: ибо конец, для которого Бог торжественно повелел дать оные, мог быть один тот, чтобы испытать и показать потомству Адама всю его мудрость. Памятник сей мудрости он оставил в первоначальном языке, которого совершенству доселе удивляться можно в остатках его, находящихся в святых книгах Еврейских*.</p>	<p>«<i>Наречение имен зверям и птицам</i> некоторые полагают не в шестой день, который один кажется для сего недостаточным, и не прежде сотворения жены, поелику язык предполагает собеседника, но сие противоречит и порядку священного повествования, и связи, в каковой представлено в нем наречение животных с сотворением жены. Можно же полагать, что в шестой день обозрены и наименованы не все без исключения, но известнейшие и ближайшие к пребыванию человека роды тварей земных; и что первоначальный язык существовал прежде сотворения жены, не требуя многого времени и труда для своего составления и образования, подобно как дарование языков в Апостолах. Человек получил оный вместе с бытием, может быть, усовершил его знание беседою Творца, посредством чувственных звуков дополнил от себя по внушению же от Бога, предопределившего человека для общежития. Намерение обозрения</p>
<p>* Можно думать, что звучание первоначального языка имело особую естественную обозначающую силу (что проследить</p>	<p>* Сии остатки довольно еще показывают, что слова сего языка были натуральны. А в сем смысле и Пифагор утверждал, что</p>	

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
<p>в ходе веков вплоть до нашего времени пытается Каспар Нейманус в «Происхождении священного языка и лексики»). По вполне достоверным воззрениям, Пифагор считал, что верхом мудрости следует почитать того, кто дает имена вещам; последнее есть мудрость и согласно Платонову Кратилу. Впрочем, поскольку язычники о происхождении человека ничего толком не знали (отчего впадали и в прочие заблуждения), постольку и о происхождении слова ничего достоверно сказать не могли. Мудравание египтян о происхождении человека, равно как и слова, Диодор Сикулус передает так: <i>...еще подлинно говорят, что первые люди искали пишу на полях, проводя дикую и беспорядочную жизнь и необходимое для ее поддержания с избытком получая в плодах деревьев и трав... Звуки же их голоса были нечленораздельны, но, понемногу образовывая голос, они со временем и вещам придали их имена. Однако в разных местах мира живя, сделали это не одними и теми же словами, из-за чего и возникли различные начертания букв; так, первые сообщества человек дали соответствующее начало каждому языку.</i></p>	<p>тот, кто дал вещам имена, должен был иметь высокую мудрость. То же говорит Платон in Cratilo. Впрочем, древние, не зная истинного происхождения человека, удобно заблуждали в изъяснении происхождения языков. Диодор приводит в сем мнения Египтян: sonus oris cum primum confusus esset, paulatim discrete vocem, ajunt, et res omnes suo nomine appellasse homines. Verum cum diversis siti essent in orbis locis, non eisdem usos verbis ferunt. [Звуки же их голоса были нечленораздельны, но, понемногу образовывая голос, они со временем и вещам придали их имена. Однако в разных местах мира живя, сделали это не одними и теми же словами.] Лукреций говорит подобное и опровергает Платона» (Начертание. С. 13–14).</p>	<p>и наречения животных объясняет Св. Златоуст, когда говорит, что <i>Бог сделал сие для показания нам премудрости Адама и в знамение владычества его.</i> Дабы представить наречение имен действием премудрости, должно предположить, что Адам предварительно имел знание общих свойств и законов существ; и, применяя к сему общему знанию то, что находил опытом или ближайшим рассматриванием в особенных видах тварей, давал им имена, изображающие естество их. Таковые имена доселе сохраняются преимущественно в языке еврейском» (Записки. Ч. 1. С. 47).</p>

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
<p>Подобным образом учит и Тит Лукреций Кар: <i>Издавать различные звуки речи понуждает природа, а польза — внятно выговаривать имена вещей, подобные, как кажется по долгом размышлении, тем знакам, что немолчающие младенцы показывают пальцами, чтобы изъяснить увиденное. Таким образом, всякий высказывается в меру своих сил.</i> Мнение Платона Лукреций изобличает во лжи следующим образом: ... <i>потому безрассудно полагать кого-нибудь раздающим первые имена вещам, а людей — с тех пор им учащимися; действительно, почему сегодня кто-то может обозначить сущностное и выразить это разнообразными звуками языка, другие же времена кажутся неспособными сделать это?</i> Однако, между тем как Лукреций почитает Платона безрассудным, он и сам оказывается не право рассуждающим и всех язычников понуждает рассуждать не право. Остается право и несумнительно учиться этим вещам у Моисея.</p> <p>** Об этих вещах говорится дальше, когда речь пойдет о вавилонском смешении языков» (<i>Buddeus I. F. Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti. Magdeburg, 1726. С. 76–77</i>).</p>		

— Святитель вполне следует за Буддеем. Ссылка на Платона еще сохраняется в «Начертании...», но уже не приводится в «Записках...», поскольку свидетельство языческого философа, конечно, не может быть решающим в экзегетическом сочинении. В «Записках...» зато появляется цитата из Златоуста, но сама мысль, как видно, остается прежней¹.

Табл. 8

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
«Уже давно Цельс, Апеллес и прочие насмешники над христианской религией выдавали за невозможное [ἄδύνατα], что ковчег с его размерами, указанными Моисеем, был способен вместить всех тех животных. Цельсу в этом отношении противостоял Ориген — частью в различных местах, частью в четвертой книге сочинения, которое написал против него в защиту традиции, — по чьим словам это легко разрешается тем, что в описании ковчега Моисеем нужно подразумевать здесь не простой, обычный локоть, но геометрический, вмещающий 6 обычных	«Дабы представить, как могло все сие вместиться в ковчег, заметить должно, что... для остающихся по счету Геснера около 130 родов четвероногих, 150 птиц и 30 гадов... уже не тесно будет в пространстве 1 600 000 кубических футов, которое, по скудной мере, составляет вместительность ковчега; что сие пространство усугубляется, если в исчислении вместо обыкновенного локтя принять египетский, как древнейшую и ближайшую к еврейской мере» (Начертание. С. 51).	«Мера [ковчега]: <i>долгота ковчега триста локтей</i> и пр. В исчислениях толкователей находим под именем локтя троякую меру: <i>локоть простой</i> , в полтора фута; <i>локоть святой</i> , в три фута (Числ XXXV. 4. 5; 3 Цар VII. 15; 2 Пар III. 15) <i>и локоть шестиладонный</i> , или <i>локоть локтя и ладони</i> , не менее как в двадцать дюймов с половиною парижского фута. Сей последний локоть, по всей вероятности, есть истинный и единственный у евреев до введения простого, или пятиладонного, принятого во время пленения Вавилонского; и он же должен быть общий

¹ К этому же вопросу, и также в согласии с Буддеем, святитель возвращается в «Записках» еще раз ниже, когда говорит о сохранении первоначального языка Евром и его потомками: «Итак, Моисей изображает единство общества человеческого во всеобщем языке, а не всеобщее согласие людей в намерении столпотворения (*прим.*: Предание об одном первоначальном языке находим и у язычников... Plat. in Politic.) Спрашивают, какой был первый и всеобщий язык человеческого рода? ...Другие отдают первенство еврейскому... Сие мнение оправдывается... свойством самого языка еврейского. В нем доселе преимущественно сохраняется то достоинство первоначального языка, что в его наименованиях видимы свойства вещей» (Записки. Ч. 2. С. 38).

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
и равный 9 стопам; так же думает и Августин в кн. 15 О граде Божием, гл. 27... Если же Моисей понимает именно египетский локоть, в чем можешь убедиться всячески достойными доверия вычислениями, то ковчег Ноя был вдвойне вместительней, чем обычно считается теми, кто полагает еврейский локоть много меньше» (Ibid. С. 140–141).		в древности, поелику был также издревле в употреблении в Египте и на острове Самосе, как пишет Геродот (L. II. С. 28) и как показывает Ниломер, донныне существующий в Каире (Fid. Ioan. Cra. L. De pede. Rom.). Посему долгота ковчега, в самой внутренности его, была более 500, широта более 80 и высота более 50 футов» (Записки. Ч. 1. С. 115.).

— Научно-историческое комментирование библейского текста также вполне в стиле Буддея. В «Начертании...» просто излагаются в сокращении его выводы. В «Записках...» они же, очевидно, проверяются заново, и если подтверждаются, то уже иными, самостоятельно найденными источниками. Ссылка на Оригена и блаженного Августина заменяется ссылкой на Геродота, очевидно как исторически более авторитетная.

Табл. 9

Буддей	«Начертание...»	«Записки...»
«Далее, что касается питания, то я не вижу необходимости утверждать, что к питающимся мясом зверям были введены другие животные, способные послужить тем пишей; поскольку опыт учит, что первых можно поддерживать и другими родами питания» (Ibid. С. 141).	«Наконец, что касается до пищи, не должно думать, чтобы для плотоядных животных надобно было приготовить других животных: если не по естеству, то по нужде, и будучи без движения, они могли довольствоваться легчайшею пищею, и опытом изведено, что сие не совсем несовместно с их природою» (Начертание. С. 51–52).	«Ты же возьми себе всякой пищи. Ни видов, ни количества пищи здесь не показывается. И то, и другое нужда могла ограничить, а благословение могло сделать и малое достаточным. Впрочем, подробными исследованиями найдено, что вместительность ковчега позволяла даже приготовить особенное количество животных в пишу другим животным, плотоядным» (см. : But. De arca Noe.) (Записки. Ч. 1. С. 117).

— Мнение Буддея, «принятое на веру» в «Начертании...», подвергнуто сомнению в «Записках...»

Табл. 10

Буддей	«Начетание...»	«Записки...»
<p>«...Также [Бог] торжественно заключил с Ноем завет о том, что мир более не погибнет от потопа, и знаком его поставил радугу*.</p> <p>_____</p> <p>* Завет определенно упоминает Моисей (Быт 9. 11, 12. Именно здесь, как замечено некоторыми, впервые встречается слово בְּרִית. И с учетом того, что этот завет относится более к <i>царству природы</i>, чем к <i>царству благодати</i>, он называется иными <i>естественным</i>. Понятным образом спасение этого мира, людей и животных утверждалось тем, что потоп уже никогда больше не погубит их. Притом этот завет сильно отличался от тех заветов, на которых основывается вечное спасение человека. Обетование было даже более широким, поскольку Бог объявляется заключающим его не только с людьми, но и неразумными животными (ст. 12). ...Также Бог знаком или утверждением этого обетования поставляет радугу или небесную дугу, чтобы, глядя на нее, люди приводили себе на память Божие обетование не губить более мир потопом.</p>	<p>Наконец и Церкви нужно было свое обновление и подтверждение великого ее обетования, которого исполнение только давно уже ожидаемое, по-видимому, со дня на день отдалялось. К сему обновлению, кроме узаконения о крови животных, относится завет, который Бог постановил с Ноем. Видимый предмет сего завета есть сохранение царства природы, так что в нем допускаются участвовать и бессловесные твари. Но внутренняя цель оного находится в царстве благодати. Радуга, принятая знаком сего завета, есть изображение царства Сына Божия, нисходящего с неба на землю: так представляется она в видениях Иезекииля и Иоанна (Иез 1. 28; Апок 4. 3) (Начертание. С. 58–59).</p>	<p>Царство благодати и веры Бог обновляет <i>заветом</i>, который он обещал Ною еще прежде потопа (Быт VI. 18) и теперь действительно постановляет.</p> <p>В сем завете представляется вниманию его пространство (Быт IX. 8–10), его предмет (11) и его видимое знамение (12–17).</p> <p>Завет Божий объемлет человека со всеми животными. Но сии вводятся в него не так, как участвующие в обязательстве завета, к чему требуются разум и свобода, но яко причастные приносимых оным благ. Бог вступает в завет с человеком, яко с царем вселенной, и в ознаменование полного к нему благоволения обещает целость и безопасность его владычества. Предмет завета есть обещание сохранения со стороны Бога, а со стороны человека — верование обещанию и соединенному с ним знаку. Сие, одною верою постигаемое, сопряжение невидимой вещи с видимым знаком</p>

Буддей	«Начетание...»	«Записки...»
<p>При этом не тогда именно Бог сотворил или произвел радугу, но установил ее в знамение или утверждение Своего завета. Почему и говорит определенно <i>поставлю радугу мою</i>, то есть установлю как знамение для вас, или символ [tessera] моего завета. В самом деле, поскольку те же причины, что сегодня производят радугу, действовали и до потопа, постольку невозможно представить, что если радуга возникает не всякий раз, то это «случайно» позволяет Нюю с другими допотопными людьми не видеть ее вообще ни разу. Относящие возникновение радуги к послепотопному времени, необходимо вынуждены выдвигать для возникновения ее сверхъестественные причины, что некоторые и делают. Сильно сомневаюсь, чтобы таковые были бы убеждены знатоками вещей естественных. Но, возвращаясь к тому же, в их гипотезе нет никакой необходимости, поскольку ничто не вынуждает нас принять послепотопное возникновение радуги. Если же необходимо было утвердить соглашение о завете, то такое знамение вполне было для того приспособлено.</p>		<p>составляет самую отличительную черту сего завета, без которой он был бы только благословением или обетованием в царстве природы, но которая дает ему свойство таинственное и благодатное. <i>Слово и Таинство суть</i> существенные принадлежности <i>Церкви</i>. Знамением завета избрана <i>дуга в облаке</i>. Сопутствуя обыкновенно дождю, она долженствовала представлять человекам образ начинающегося потопа, но Бог хочет, чтобы она уверяла их о безопасности от потопа. Такое сопряжение знака с означаемым особенно отражает в себе свойство завета. Являя знамение безопасности в самом действии опасности, Бог сколько возвышает благодать, столько искушает веру. Впрочем, неосновательно было бы выводить из сего постановления о радуге, что она получила бытие только после потопа. Она могла быть до потопа, так же как <i>вода</i> и омовение были прежде <i>крещения</i>.</p> <p>Ключ ко внутренней тайне <i>завета Ноева</i> и <i>радуги</i> можно находить</p>

Буддей	«Начетание...»	«Записки...»
<p>Если говоришь, что новому завету отвечает новое знамение, — отвечаю: знак был новый, даже если радуга, не как знамение, появлялась и раньше. И как таковой мог достаточно восставить и утвердить дух Ноя, который ведь знал, что это знамение установлено самим Богом. Это вполне возможно, независимо от того, была уже или еще не была радуга; поскольку теперь, наконец, она учреждается в знамение и утверждение обетований Божиих. Если бы рассуждения Томаса Дурнетиуса о изменении земли после потопа опирались на прочное основание, правильное, чем в согласии со второй общеизвестной гипотезой, было бы говорить, что до потопа радуги не существовало. Однако поскольку все то, что о положении, форме, протяженности, строении допотопной земли этот ученый муж утверждает, основывается на весьма шатком, даже и на никаком фундаменте, постольку и его рассуждение о возникновении радуги после потопа само собой рушится» (Ibid. С. 149, 152–153).</p>		<p>в Пророках Исайи (LIV. 8–10) и Иезекииля (I. 28) и в Откровении Иоанна (IV. 3).</p> <p>Завет Бога с Ноем и его сынами означает вечный <i>завет мира</i> между Богом и Церковью. Дуга, как печать завета сего, есть образ благодатного действия в душах <i>Солнца правды</i> (Мал IV. 2). Три главные цвета радуги: огненный, червлёный и смарагдовый (зелёный) — образуют огонь Божия правосудия, кровь Христову, Его угашающую, и благодатное обновление жизни. (Записки. Ч. 2. С. 12–14).</p>

— Вполне независимое рассуждение. Однако важность его не только в признании этого формального факта.

Тезисы Буддея сводятся к тому, что поскольку в Завет включены животные, постольку он относится более к царству природы, чем к царству благодати, радуга же, будучи поставлена знаком Завета как естественное природное явление существовала, конечно, и до потопа также.

В «Начертании...» акценты уже переставлены: *видимым* образом Завет относится к царству природы, но *подлинная* цель его в царстве благодати. Радуга обращена не столько к воспоминанию послепотопного примирения, сколько к будущему Царству Христову, о чем свидетельствуют тексты Иез 1. 26–28 (*А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем. И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом...*) и Апок 4. 3 (*...и Сей Сидящий видом был подобен камню япису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду*).

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

На первый взгляд святитель здесь повторяет сакраментологию «Theologia Christiana» с ее учением о ветхозаветных Таинствах или митрополита Платона, в Большом Катехизисе утверждающего, что благодетия, приобретенные заслугами Христовыми, «подаются Церковью, во-первых, словом Божиим... во-вторых же... чрез употребление Таин»¹: слово «возжигает веру», а Таинство «совершает и подтверждает», будучи знаменем благодати, установленным для того, чтоб «употреблением его обещание евангельское подать и подтвердить»².

Но у митрополита Платона связь между словом и таинством формальная: слово учит — Таинство подает. Преосвященный Феофан, упоминая радугу Завета единственный раз, также придает ей роль чисто условного знака³ — такому пониманию вовсе не отвечает сравнение радуги *до* Завета с водой *до* крещения. Скорее здесь приходит на ум уже цитированный выше блаженный Августин: «...прибавляется слово к стихии и является

¹ Назидательные слова. Т. 9. С. 234.

² Там же. С. 235–236.

³ «Слово Таинство... в более узком смысле понимается как внешний знак вещей священных и небесных: так, напр., радуга в облаках, руно Гедеона, отступившее назад солнце могут называться таинствами...» (*ThCh*. Т. 9. Р. 484).

таинство»¹, — тем более, что это изречение в трактате о таинствах приводит и «Theologia Christiana»². Наконец, отсылка к тексту Апокалипсиса понуждает задуматься о таинственной связи радуги послепотопной с радугой вокруг Сидящего на престоле. Одна принадлежит миру дольнему, другая — горнему, само же слово *радуга* выступает в роли мостика между этими двумя мирами, из чего и следует, что радуга до потопа не та, что после потопа.

Но, судя по всему, главная цель автора «Записок...» состоит в том, чтобы вывести из содержащейся в Писании Священной истории понятие таинства вообще, а исходя из него уже установить существенные признаки Церкви, выделяющие ее из «царства природы»³. Следовательно, Священная история прочитывается как источник не только исторический, ограниченный известными хронологическими рамками и как таковой требующий научно-исторического подхода к себе, но и как собственно богословский, прежде всего *экклесиологический*⁴.

Сказанное подтверждается помещенными в конце каждого крупного раздела «Записок...» либо просто в особо значимых местах текста *авторскими* толкованиями. Все они сосредоточены на теме Церкви, раскрывая смысл ветхозаветной истории, во-первых, по отношению к Церкви вообще — таково, например, странствование патриархов, указующее *путь* ветхозаветной Церкви к *Истине* — Христу; во-вторых, по отношению к человеку как к малой церкви, ибо если «во всеобщей Церкви каждый человек, обращающийся к Богу, есть как бы частная церковь Его, то не

¹ См. : Aurelius Augustinus S. In Joanne Evangelium tractatus LXXX. PL. T. 35. Col. 1840.

² См. : ThCh. T. 9. P. 488.

³ Можно предположить и то, почему именно это место обратило на себя внимание святителя. Дело в том, что само слово *завет* [ברית] здесь встречается второй раз в Библии, причем в первый, Быт 6. 18, речь идет, собственно, о будущем заключении завета с Ноем, которое в данном случае через радугу и совершается. И хотя сам святитель в толковании Быт 6. 18 и говорит, как о заключении завета между Богом и человеком, о заповедях, данных Адаму в раю, или об обетовании после грехопадения, однако именно в Быт 9. 16–17 появление *нового слова* сопряжено с указанием на *радугу* как на его знамение. Но если слово на языке, восходящем к праязыку Адама, связано с сутью вещей, то и установление знамения связано с его, завета [ברית], глубинным и таинственным смыслом.

⁴ Корсунский пишет, что святитель размышляет над научно-богословским определением понятия о Церкви уже в «Записках...»: «с одной стороны, при истолковании шестидневного творения, а с другой — при изъяснении сказания о сотворении Адаму жены» (Корсунский И. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2. С. 75–76), однако разобранное здесь столь важное место из «Записок...» остается незамеченным им.

должно казаться смешением понятий (курсив мой. — Свящ. П. Х.) и то, если путь провидения и веры в церкви видимой приемлется за указание на внутренний путь человека к соединению Богом»¹.

Между тем Прологомены (а за ними и митрополит Платон) учили, 1) что в каждом месте Писания может быть только один смысл: либо прямой, либо фигуральный; 2) что фигурально следует понимать лишь то место, которое не удастся прямо отнести ни к истинам веры, ни к благочестию²; 3) что в случаях фигуральной экзегезы подобает держаться «лучших толкователей». Однако, если разделы «буквальной» экзегезы в «Записках...» переполнены ссылками на старых и новых толкователей от отцов Церкви до современных западных ученых, то именно «эксессиологическая» экзегеза «Записок...» таких ссылок не дает. В этих толкованиях святитель очевидным образом переступает заветы и границы научного богословия, обнаруживая стремление к заполнению той «пустоты» между жизнью Церкви и школьным богословием³, которая была отмечена выше.

¹ Записки. Ч. 2. С. 48. С этой точки зрения универсальное значение приобретает прежде всего духовный путь Авраама, где вполне очевидно проступают следы учения о чистой любви, подобно тому как они обнаружены были святителем в хождении пастухов к младенцу Христу. Рождение Измаила объясняется утомлением от хождения во мраке веры и попыткой естественными силами подтолкнуть исполнение воли Божией (См. : Там же. С. 101–102), Рождение Исаака знаменует рождение новой духовной жизни «в глубоком покое и умерщвлении всего, что есть человеческое» (Там же. С. 158). Нападки Измаила на Исаака прочитываются как стремление «ветхой жизни» наследовать блаженство делами закона. «Но глас Божий, уже слышимый в душе, присуждает к сему наследию единую жизнь чистой веры и любви, не порабощенную страху и не наятую корыстной надеждою» (Там же. С. 159). Принесение Исаака в жертву уподобляется необходимому для обретения чистой любви отказу от надежды на грядущие блага («сии мужи для любви к Богу забывают собственные чаяния грядущих благ; они таинственно теряют свою душу, одушевляясь одною чистою ревностью по славе Его имени; они приносят в жертву единственного своего Исаака» (Там же. С. 177), хотя люди, порабощенные похоти плоти или гордости, «не достигают сей высоты любви; не постигают ее и даже отвергаются» (Там же. С. 177).

² См. : *ThCh*. Т. 1. Р. 159.

³ «Неверность» научному богословию была замечена тогда же. В своей крайне недоброжелательной критике сочинений свт. Филарета прот. Герасим Павский, если только Барсов правильно угадал его авторство, в доносительном тоне указывал на «мистические» увлечения их автора (см. : *Барсов Н. И.* Критика сочинений Филарета, митрополита Московского в тридцатых годах // ХЧ. 1881. Ч. 2. С. 769). В этом отношении любопытно замечание проф. Николса об очевидном влиянии на Павского проф. Фесслера: «Идеи Павского были реминисценцией идей Игнатия Фесслера и показывают, каким важным было его краткое влияние в Санкт-Петербургской духовной академии» (*Nichols*. Р. 128).

Связующим звеном становится *история*: Священная *история*, заключенная в Писании Ветхого Завета и доводящая повествование до известной точки на оси времени, обнаруживают свою неформальную связь с *историей* (жизнью) Церкви *ad finem seculorum*.

Можно указать и на источник, способствовавший формированию такого подхода.

Речь идет о «Победной песни» или толковании на Апокалипсис немецкого писателя И. Юнг-Штиллинга. Если верить Сушкову, то сам святитель говаривал ему в старости, что у Штиллинга «изъяснения первых пяти печатей были действительно замечательны, но, впрочем, вся книга проникнута духом протестантства, особенно там, где дело шло о соборах»¹.

В сочинении Штиллинга бросается в глаза масштабное несоответствие подходов и выводов. Размахнувшись на приложение Откровения ко всемирной истории, Штилинг итог и плод последней видит в появлении Моравских братьев, которым твердо усваивает имя Филадельфийской Церкви². Вероятно, святителя привлекла у него мысль о связи Апокалипсиса, заключающего в себе «сокращение всего Священного Писания»³, с Ветхим Заветом. Если Штилинг утверждает, что Господь в посланиях Церквам (Апок 2. 20–23) «припоминает историю Израильского народа или всего Ветхого Завета начиная от рая... почему видно, что Господь и новозаветный народ свой ведет, яко второго Израиля в обетованную землю»⁴, то святитель в свою очередь прочерчивает обратную связь: «Последние казни врагов Божиих в Апокалипсисе (XIV. 10. 11; XIX. 20; XX. 9. 10) *изображаются* одинаковыми чертами с казнью Содомы. Сии соображения сводятся к общей мысли, что судьба Содомы и Лота представляет в малом

¹ Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 109. И. Г. Юнг-Штилинг (1840–1817) — немецкий мистический писатель.

² «...В IX веке два греческих монаха Мефодий и Кирилл принесли христианство в Богемию и Моравию, чрез что основалась моравская церковь в так называемой гернгутерской братской церкви. Т. о. Валленцы, Вальденцы, Альбигойцы и Моравские братья составляют филадельфийскую церковь, которая продолжится до пришествия Христова» (Юнг-Штилинг И. Г. Победная повесть, или Торжество веры христианской. СПб., 1815. С. 35).

³ Там же. С. 329.

⁴ Там же. С. 36. И здесь же: «Эфесской или апостольской церкви... говорит о древе жизни в рае насажденном; Смирнской... о второй смерти, которая с первою последовавшею за вкушением плода в связи состоит; Пергамской представляются Валаам, Валак и манна... Фиатирской напоминает Христос о Иезавели...» (Там же).

виде судьбу мира и человека. Весь мир и видимые небеса для огня берегутся ко дню суда и погибели нечестивых людей (2 Петр III. 7)»¹.

Вообще, поскольку Апокалипсис и книга Бытия находятся на противоположных «полюсах» Писания², постольку, если Апокалипсис описывает исполнение Церкви, то Бытие соответственно должно стать ее, Церкви, проектом³.

Но было бы ошибкой переоценивать значение Штиллинга. Последний, вероятно, послужил лишь толчком к мысли связать перекрестными толкованиями книгу Бытия с Апокалипсисом⁴, что давало затем законное

¹ Ср. у Флоровского: «Для Филарета Библия есть книга историческая прежде всего. Открывается она описанием творения неба и земли и заключается явлением нового неба и новой земли — «вся история нынешнего мира», — замечает Филарет. И эта Священная история мира есть история Завета Бога с человеком, — тем самым есть история Церкви...» (Пути. С. 179).

² Апокалипсис, кстати, самая цитируемая в «Записках...» библейская книга.

³ «Некоторые полагают, — пишет святитель, — что шесть дней творения, со днем покоя, знаменуют семь тысячелетий бытия мира, в которые устрояется и совершается Церковь (2 Пет III. 8. Lact. Inst. div. VII. С. 14 [Имеется в виду текст Лактанция: «Итак, поскольку труды Божии были окончательно совершены в течение шести дней, то на протяжении шести веков, т. е. в течение шести тысяч лет, земля должна пребывать в этом состоянии»] (Лактанций. Божественные установления. СПб., 2007. С. 465)). Но Иисус Христос не позволяет нам слишком далеко простираť свое любопытство в изыскании *времен и сроков, которые Отец предоставил своей власти* (Деян I. 7)», поэтому, «не держась строгого счисления времен, но сообразя дела Господа в шестидневном творении мира с Его делами в устройении и совершении всемирной Церкви, можем представить последние в шести последовательных образоизменениях» (Записки. Ч. I. С. 30 и далее).

⁴ Характерна и грань, отделяющая в тексте «Записок...» позицию их автора от позиции немецкого пастора. Она проходит по линии «истинного» богослужения. Текст книги Бытия, повествующий о том, как Иаков, получив от Бога повеление идти в Вефиль и поставить жертвенник Богу, сказал своему дому: *бросьте богов чужих*, — комментируется в «Записках...» следующим образом: «Пример Иакова может служить к очищению понятия прославляемой в новейшие времена терпимости вер. Правда, что любовь долготерпит, не раздражается. Но она не исключает и сненающей ревности по доме Божию, Ин 2. 17. Терпимость ложных богослужений не должна быть соединена с оскорблением и вредом истинного. Слова Христовы: *всякого, кто исповедает меня пред человеками, исповедаю и Я пред Отцем моим, сущим на небесах, Мф 10. 32* относятся не к мученикам только веры, но и к *ее покровителям* (курсив мой. — Свящ. П. Х.)» (Там же. Ч. 3. С. 84–85). Для сравнения можно представить заповедь «истинного Филадельфийца», данную Штиллигом: «...не имеешь ли ты какого предрассуждения против какой-либо христианской религии или церкви или общества? И все ли члены всякой секты тебе любезны, как скоро они окажутся истинными христианами? Имея все те шесть [перечисленных Штиллигом перед этим] признаков, если ты не имеешь сего последнего, ты не

право все расположенные на исторической оси события — т. е. *историю Церкви* — помещать в «поле», возникающее между этими двумя «полюсами»¹. Уже в лаврском периоде, как было показано выше, обнаруживаются определенные начатки этой же идеи, восходящие к «открытому» богословию XVIII века. Следующим толчком к разворачиванию ее послужили, очевидно, события 1812 года во всяком случае, именно в проповедях, связанных с ними, она обнаруживается ярче всего².

принадлежишь еще к филладельфийской Церкви» (*Юнг-Штиллинг И. Г.* Цит. соч. С. 47). Кажется, нет нужды доказывать, что комментарий святителя может быть прочитан как прямой ответ Штиллингу, но и не только ему, выделенное мною слово *покровители* выглядит достаточно дерзновенно, даже дерзко, если учесть, что первое издание «Записок...» было посвящено императору. Есть, впрочем, в «Записках...» и еще «дерзкое» место, касающееся отношения *истинной* Церкви к государству: «Ковчег Ноев долго носился по водам, но потом остановился на твердой горе и дал из себя жителей всей земле; так Церковь Христова, долго сражаясь с волнами искушений и бед, наконец побеждает, *утверждается над царствами и царями земными, начиная от высокой державы Рима* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), и распространяется во все концы вселенной» (Записки. С. 132–133).

¹ Ср. у Штиллинга на Апок 14. 18–20: «Прообразовательное выражение *точила* также взято из Ветхого Завета Ис 63. Картина сия ужасна. Начало сего уже началось во Франции... Кто читал и знает, сколько злодейств, сколько убийств произошло в Лионе, в Вандее, в самом Париже и по другим местам Франции, тот легко усмотрит сие точило гнева Божия великого» (*Юнг-Штиллинг И. Г.* Цит. соч. С. 222).

² Слово пред погребением тела светлейшего князя Михаила Иларионовича Голенищева-Кутузова: «Но почто, желая *видеть дела Божия* Промысла, *яже положи чудеса на земли*, мы принуждены всегда устремлять взоры наши в даль прошедшего? Как будто величие Божие *преходит* так же, как *образ мира сего, и царство всех веков* остается наконец только в развалинах древности! Как будто Бог, нарекший себя некогда для мертвых *Богом живых* (Мк 12. 27), преобразается для живых в Бога мертвых, и мы уже не можем *видети благая Господня на земли живых!* О мир, враждующий на Бога и тогда, когда его исповедуешь! ты соглашаешься искать Его в отдалении времен — и не хочешь *осязать Его, недалеко от единого коегождо нас суца* (Деян 17. 27). Уступаешь Ему чуждую для тебя область прошедшего — и желаешь в настоящем воцарить случай» (Слова и речи. Т. 1. С. 45). Ср. Слово на глас воиющего в пустыни и на воспоминание происшествий 1812 года: «...сокровище торжественных Твоих откровений, тысящелетиями собираемое, никогда не являлось толико для всех открытым, как в сию *последнюю годину* (1 Ин 2. 18). *Слово, еже заповедал еси с нами* от века, и *Дух Твой*, облеченный Священным письменем, *настоит посреде нас* (Агг 2. 6): оглашает во храмах, беседует в домах, и тогда, как в служение Слова призываются толико нищие дарами апостольства, Ты положишь в сердце любящим Тебя, да вновь самих Апостолов — в их писаниях — сопровождают по градам и весям, по чертогам и хижинам, и таким образом во всем пространстве исполнится сказанное: *проповестся сие Евангелие царствия по всей вселенной* (Мф 24. 14)... Поелику всякое *слово Божие живо и действительно* (Евр 4. 12), и все

Тем более ошибкой было бы думать, что идеи Штиллинга были приняты без испытания. Только оно совершалось не в проповедях, а в академической же работе с Писанием. Дошедшие до нас конспекты лекций святителя наглядно свидетельствуют об этом:

«Большая часть испытателей Писания утверждает, что в ветхозаветных пророчествах заключены все главные происшествия новозаветной Церкви [до тех пор], когда И. Христос предаст царство Свое Богу и Отцу. Другие говорят, что все сказанное в пророчествах относится только к постановлениям закона и к упразднению одного и что не было нужды пророкам предсказывать событий Н. Заветной Церкви, когда в намерениях Промысла предположено было заключить их в писания Нового Завета, и особенно в Апокалипсис. Но таковых умствователей опровергает а) апостол Павел в том месте, где он последнее обращение иудеев, имеющее некогда совершиться, доказывает из разных пророчеств В. Завета... Апостол Петр, который гораздо прежде написания Апокалипсиса сказал, что предел времени, до которого И. Христос пребудет на небе, есть исполнение происшествий, предсказанных пророками, Дн 3. 21... Почему без всякого опасения должно принять последнее мнение, тем более что и новозаветные писатели описание некоторых будущих происшествий Новозаветной Церкви заимствуют из пророков»¹.

При этом прямой исторический смысл Писания даже в «духовных» толкованиях является основой. Проследить это возможно, сопоставив с текстом «Начертания...» разбиравшееся выше лопухинское описание церкви в образе храма Соломонова. (Для удобства сопоставления в последнем изменен порядок описания частей храма, в оригинале противоположный филаретовскому.)

сущее и действующее в мире *носимо глаголом силы* Божией (Евр 1. 3): то несомненно, что во всех происшествиях мира, поколику они суть действия Провидения, заключен глагол Божий, и в особенности в происшествиях, действующих на человека, — глагол Божий, простирающийся к человеку» (Слова и речи. Т. 1. С. 61–62).

¹ Пророческие книги Ветхого Завета (из академ. чтений 1817–1821 гг.) // ЧОЛДПр. 1873. Кн. 2. С. 163–165. Ср. также: «Псалом 78, по первому виду просто исторический, сам о себе возвещает, что он есть притча и загадка. Ключ к разумению сей притчи подает евангелист Матфей, открывая также сокровенное лице, которое оную произносит и которое есть Иисус Христос. Мф 13. 34–35. Посему можно догадываться, что разрешение сей загадки есть судьба церкви новозаветной, прообразованная в церкви ветхозаветной» (Руководство к познанию книги псалмов // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 1. С. 18). Или в лекции о Песни песней: «Сверх того некоторые ищут здесь происшествий и судьбы церкви, однако ж искомого во всей полноте и ясности еще не обретают» (Учительные книги Ветхого Завета // ЧОЛДПр. 1874. Кн. 2. С. 184).

Лопухин	Свт. Филарет
<p>Изображая всю церковь, помещенную во храме, коего пределы от единого только Вседержителя измеряются Крестом, можно себе представить следующие храма сего разделения.</p> <p>Притвор наполняется подвинутыми влечением Отчим. Уверовав евангельскому откровению, идут они на путь возрождения тщанием исполнить закон благодати. Между сими могут считаться и те, которые, не ведая закона, но влечению благодати следуя, законное творят. Когда ж таковою добродетельною жизнью уготовится в сердцах их путь Иисусу, тогда глас Его внутренне благовествует им Евангелие, и Он причисляет их ко стаду Своему.</p> <p>Святая содержит в себе, во-первых, внутренне пригвожденных уже со Христом ко кресту, не предавших еще духа своего в руке Отчия, но не подверженных уже падению. Сии пред завесою Святая Святых стоящие праведники, равно как и населяющие внутренность ее, суть удобнейшие к Апостольству на земли, для воображения Христа в души человеческие.</p> <p>Потом следуют все идущие путем возрождения от самого начала его во Христе; преходящие крестный путь его в разных степенях и возрастах, но не совсем еще совлеченные ветхого естества, долженствующего умереть на кресте самоотвержения и истлеть в огне очищения...</p>	<p>Нет сомнения, что скиния, будучи <i>сотворена по образу показанному</i> Моисею на горе (Исх 25. 46), имела в себе образы высших духовных вещей. Она представляла Церковь, постепенно устрояемую в роде человеческого, и в особенности в каждой душе, к Богу обращающейся.</p> <p>Двор, открытый для всего народа, знаменовал внешнюю Церковь и всеобщее к ней призывание (Ис 54. 1–3), а его жертвенник и умывальница прообразовали христианские таинства крови и воды, которые вводят в оную и запечатлевают союз с нею.</p> <p>Святилище представленное священникам, представляло внутреннюю Церковь, в которой Христос есть истинный свет (Апок 21. 23) и хлеб животный (Ин 6. 48) и оltарь, возносящий к Богу возлагаемые на него верующими молитвы и благодарения (Апок 8. 3; Ин 14. 13); и которая, однако, на главнейшие Таинства Царства Его должна была проникать гаданием сквозь завесу до предопределенного ей расторжения.</p>

Лопухин	Свт. Филарет
<p>Во внутреннейшем Святилище при райских источниках спасения блаженствуют Священники Храма обновления всеобщего, дарами благодати и природы преизобилующие и сияющие в полноте света истины и живота.</p> <p>Сказавый ученикам своим Се Аз с вами до скончания века, по воскресении явивыйся им дверем затворенным, и им глаголавый, ядший с ними от части рыбы печени и от пчел сот, может быть и всегда является сему малому Едемскому собору избранных, благословляет их и ходит с ними, учаще их творити особо введенное им дело обновления.</p> <p>Прочее Святая Святых населяется совершенно созревшими в возрождении, с которых последний степень крестного огня таинственно совлек уже самое гнездо греха...¹</p>	<p>Святое святых, доступное одному архиерею, назнаменовало самый престол и владычество Мессии Богочеловека, нисходящего с небес, как мана, прозябающего от земли, как жезл, усеченный до корени, становящегося нашим <i>очищением</i> (Рим 3. 25), покрывающего Своею заслугою закон, нас осуждающий, и совершающего тайну оправдания и освящения нашего, в которую желают приинкнуть ангелы (1 Петр 1. 12). Подобным образом в отношении к душе, три части скинии соответствуют тем степеням ее приближения к Богу на пути очищения во внешнем и чувственном, на пути просвещения в духовном и, наконец, на пути соединения в Божественном, когда она с дерзновением приступает к самому престолу благодати (Евр 4. 14–16) и сама делается престолом Искупителя².</p>

У святителя Церковь начинается с *таинств*, вводящих в нее и делающих возможным вхождение в Святилище³. (Лопухин не упоминает о таинствах вообще.) Отданная Лопухиным масонам («Едемскому собору избранных») Святая святых, в описании святителя предназначена для Престола Вседержителя (и доступна только архиерею). Наконец, текст святителя относится *не к храму Соломона*, а именно к *скинии Моисеевой*. Конечно, прежде всего в согласии с прямым указанием Писания, именно про скинию говорящего, что она устроена по образу, *указанному на горе*. В этом смысле храм Соломона вторичен по отношению к ней, а потому 3-я Книга Царств сосредоточивается уже на описании его земного устройства и освящения. Этому богооткровенному плану и следует «Начертание...», в разделе, посвященном царствованию Соломона, говоря о храме кратко и только в связи с указанными событиями⁴.

¹ Некоторые черты. С. 11–15.

² Начертание. С. 194–195.

³ Как всегда, текст святителя насыщен словом Божиим.

⁴ «Торжество продолжалось семь дней. Кроме чудес, которые запечатлели освящение храма, Бог два раза открывал о нем волю свою Соломону. Прежде нежели

В итоге, поскольку принцип, позволяющий священную историю Писания прочесть как модус истории Церкви вообще, получает обоснование в самом Писании и занимает законное место в «школьном» богословии, постольку здесь не только кончается Буддей, но и преодолевается ограниченность научного богословия в целом. Слово Откровения перестает быть формальным объектом изучения и на деле обнаруживает себя как *животворное слово живого Бога*, имеющее *живую* связь с жизнью. Не Писание десакрализуется, чтобы служить надобностям секулярной жизни, но жизнь возводится к сакральному смыслу Священной истории и, таким образом, преодолевая свою секулярность, *освящается*. А поскольку как путь Церкви в мире, так и путь восходящей к Богу души выводятся из одной и той же *библейской истории*, постольку уничтожается и разрыв между Церковью исторической и внутренней. Причем указанное органическое единство возможно лишь в том случае, если устанавливаемая через слово Писания связь понятий или вещей обнаруживает *действительную* связь между ними. Только тогда согласование пути *Церкви всеобщей и церкви малой* не окажется «смещением понятий»¹. В свою очередь последнее предполагает существенную связь слова с вещью или явлением.

Этот вывод подтверждается теми местами «Начертания...» и «Записок...», где говорится о первоязыке Адама². Но поскольку указанные места не без основания имеют отсылку к философии Платона, постольку необходимо теперь более подробно остановиться на восприятии святителем платонической традиции вообще, тем более что по этому поводу в науке высказаны различные мнения.

Отношение к платонизму. Вопрос об отношении свт. Филарета к платонизму стал интересовать исследователей только в самое последнее время. Заслуживают упоминания прежде всего три статьи: В. К. Шохина «Святитель Филарет в истории русской философии»³, А. А. Государева «Учение

здание приведено было к окончанию, Он чрез пророка (сие можно заключить из снесения двух мест 3 Цар 6. 1; 9. 2) обещал вселиться в нем посреди людей своих, если сохранят его заповеди. После в ночном видении уверял Соломона, что его молитва о храме услышана; обнадеживал его прочностью его царства; в случае же нарушения Своего завета угрожал изринуть евреев из земли обетования и самый храм предать опустошению» (Начертание. С. 359).

¹ Например: «Но *Дух Божий* носился над водами, то есть над племенами человеческими (которые в слове Божиим изображаются *водами*, Ис 8. 6, 7; Апок 17. 15)...» (Записки. Ч. 1. С. 30).

² См. табл. 7.

³ Шохин В. К. Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 211–230.

Платона об эресе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского»¹, Н. К. Гаврюшина «У истоков русской духовно-академической философии. Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером»².

Статья В. К. Шохина, во всяком случае в той части, которая имеет отношение к затронутой проблеме, рассматривая составленный по проекту свт. Филарета академический устав 1814 года, высказывает ряд важных положений.

«Если суммировать ориентиры Устава 1814 года по академической философии, — пишет автор — то они сводятся к нескольким «предположениям». Первое. Конечная, она же исходная, аксиоматика мировоззренческих основоположений (которые именно как аксиомы не предназначены для, выражаясь современным языком, верификации) академического философа задается христианским вероучением. Второе. Поскольку ни одна философская система не может претендовать на обладание этой «аксиоматикой», все они находятся примерно в одинаковом положении по отношению к Откровению, но некоторые из них ближе к духу истины — такова традиция платонизма в широком значении термина. Третье. Задача академического изучения философии двуединая: она состоит и в изучении прошлой истории философии с целью составить понятие «о истинном духе философии», и в том, чтобы приобщить студентов к собственным самостоятельным «философским исследованиям». Четвертое. Основным методом «истинного духа философии» является компаративистский — изучение генетических связей и типологических сопоставлений между различными философскими системами, — а отнюдь не простая «летопись философии» по образцу философских доксографий нового времени. Основным подходом к исследованию этих систем является источниковеднический — изучение «самих источников философских мнений», оригинальных текстов, подлинников, а не компендиев и компиляций»³.

Здесь же цитируется и сам устав:

«Между древними Платон есть первый столп истинной философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен

¹ *Государев А. А.* Учение Платона об эресе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского // *Материалы и исследования по истории платонизма.* СПб., 2000. Вып. 2. С. 213–224.

² *Гаврюшин Н. К.* У истоков духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // *Вопросы философии.* 2003. № 2. С. 131–139.

³ *Шохин В. К.* Цит. соч. // *АО.* № 4. 1996. С. 216.

искать основательного философского учения; но при сем должно примечать, что никогда не найдет он сего учения в отрывках и кратких извлечениях, на разные его мысли изданных; в них странным образом невежеством толкователей все обезображено. Истинной его системы должно искать прилежным и долговременным испытанием и упражнением в подлинных его сочинениях. Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались»¹.

Из приведенного текста можно сделать два вывода: 1) Платон для святителя Филарета — столп философии, но именно философии, которая скорее дает указание на возможный метод поиска истины, чем возможность достичь ее в абсолютном смысле Откровения; 2) Платон должен быть избавлен от невежества толкователей.

А. А. Государев в своей статье не задается целью выяснить возможное влияние Платона на святителя, но только сопоставляет как данность два учения: платоническое и христианское в изложении святителя. Статья содержит ряд верных наблюдений, но многое (с точки зрения богословской) упускает из виду.

Наконец, Н. К. Гаврюшин, чья очевидная нелюбовь к святителю вполне сопоставима с толмачевской², желая добраться до истоков интереса святителя к Платону, приходит к выводу, что он возник благодаря вышеупомянутому профессору Фесслеру. Вывод строится на следующих основаниях.

«13 января 1810 г. Фесслер пребывает в Санкт-Петербург, куда по инициативе М. М. Сперанского его пригласили читать лекции в духовной академии по еврейскому языку, библейской экзегетике и, главное, *философии*.

Как мы помним, иеромонах Филарет Дроздов в это время только подступал к изучению кантовой системы; его со товарищ по преподавательской корпорации Леонид Зарецкий держался Бутервека, а с критической философией не был знаком; вряд ли большими были познания и у его покровителя архиепископа Феофилакта... По этой причине авторитету Фесслера Санкт-Петербургская духовная не могла ничего противопоставить: ему оставалось только *внимать*.

И Фесслеру не понадобилось особых усилий, чтобы убедить своих слушателей и коллег в непререкаемых достоинствах *неоплатонической философии*, которая одна и могла, в соединении с христианской верою, противостоять атеизму и рационализму. Произошло это как нельзя кстати, ибо на повестке дня стояла задача разработки нового *Устава* духовных академий, окончательная редакция которого, утвержденная в 1814 г., осу-

¹ Шохин В. К. Цит. соч. С. 215.

² Забавно, что и там и там не обошлось без Платона.

шествялялась ректором академии *архимандритом* Филаретом Дроздовым, получившим в том же году «от Комиссии духовных училищ» степень *доктора православного богословия*...

Устав 1814 г. и определил платонизм в качестве основного ориентира в преподавании философии: «Между древними Платон есть первый столп истинной философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения... Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались».

Из новейших ближе *Фесслера* никого у академии не было, и потому именно этот *ренегат кантиантства* и ответственен за введение преподавания платонизма в русских духовных школах. До той поры о философии Платона и Плотина у нас имелись довольно отрывочные сведения, и мы с достаточным основанием можем констатировать, что почетный член петербургской ложи «Соединенных друзей» и лютеранский пастор является *отцом-основателем христианского платонизма* в России, идейным прашуром В. Н. Карпова, Ф. А. Голубинского, П. Д. Юркевича, Вл. С. Соловьева и П. А. Флоренского...

Правда, неизбежен мучительный вопрос: что, собственно, *христианского* было в *платонизме Фесслера*?¹

Отложив до времени выводы Шохина и Государева, начнем с конца. «Мучительный вопрос», поставленный Н. К. Гаврюшиным, действительно безответен, ибо никакого отношения ни к святителю Филарету, ни к уставу 1814 года не имеет. Если Фесслер был неоплатоником, то устав равным счетом ничего о неоплатонизме и Плотине не говорит; если Фесслер удален в 1810 году, то устав написан в 1814-м; если устав из новейших философов советует держаться тех, которые были бы ближе к Платону, то из чего следует, что здесь разумеется Фесслер, которого сам святитель вспоминает как знатока Канта, а не Платона?² Из чего следует, что о Платоне до Фесслера у нас не знали? Уже митрополит Платон в классе философии от успевающих учеников требовал чтения Платона в оригинале³, — очевидно, тогда же начал читать его и святитель. Наконец, выше определенно показано, что Платон привлек к себе внимание святителя уже в 1806 году. Установить теперь следует, собственно, другое. Тогда, как помним, будущий святитель познакомился Платоном «по Лабзину», относившемуся к

¹ Гаврюшин Н. К. У истоков... С. 138.

² См. : Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды... М., 2003. С. 792.

³ Об этом говорит инструкция митрополита Платона студентам класса философии 1802 г. (см. : Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 309).

древнему философу весьма некритично. Сохранилась ли эта некритичность в дальнейшем и у святителя, или Платон, как и прочие авторы, был непредвзято исследован им? Последнее вполне подтверждается эпизодом, живо рисующим и отношение тогдашнего образованного общества к Платону, и ту роль, которая, судя по дошедшим до нас отголоскам давних споров, усваивалась в этом обществе святителю.

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

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

К письму прилагаются два перевода. Первый из статьи «Платон» в историческом словаре аббата Феллера:

«Да придет сей Божественный Законодатель запечатлеть огненными чертами, на мраморе и меди, древний закон, страстями и предрассудками изглаженный из сердца человеческого; да придет возвестить оный четырем концам вселенной; да изженет (все облаки) весь мрак. Если же строгость закона приведет нас в робость, если она пугать будет нашу слабость, да пошлет он праведного человека, коего доблести (добродетели) служили бы поощрением и образцом. Надобно, чтоб сей человек не имел даже славы казаться праведным, чтоб не подозревали его быть таковым из единой гордости. Надобно, чтоб он был лишен всего, кроме его доблести (добродетели); надобно, чтоб он не вредил никому, но чтоб с ним, однако ж, было поступлено как с злейшим из человеков, надобно, чтоб он до конца от правды не отступал, чтоб он был сечен, в железо заключен, распят на кресте и умертвлен в самых жесточайших истязаниях».

Второй — из «Государства» Платона (привожу с сокращением):

«...Итак, припишем совершенному беззаконнику совершеннейшую неправду и не ограничимся, но положим, что он, по-прежнему неправдуя, приобретает величайшую славу праведности... Сего представив таковым, поставим близь него праведника, человека открытого и благородно мыслящего, желающего, по выражению Эсхила, не казаться, но быть добрым... Обнажим его от всего кроме правды и сделаем совершенно про-

тивоположным первому. Пусть он, будучи совершенно непричастным неправде, подпадет величайшему бесславию неправды, да искусится в праведности тем, что бесчестие и его следствия не имеют на него влияния, но да будет он непоколебим до смерти, пусть кажется беззаконным в течение жизни, будучи праведником... таковой праведник будет биен, мучен, ввергнется в узы, лишится от огня очей, наконец, претерпевши все мучения, пропят будет (*ἀνασπινδύλευσήσεται*). И познает, что не быть праведным, а казаться таковым, желать надлежит»¹.

Чтобы сделать понятным появление письма, следует учесть близкое знакомство А. Н. Оленина с А. Лабзиным и еще раз вспомнить первый, программный номер «Сионского вестника», представляющий Платона как безусловного пророка пришествия Христова: «Мы не будем удивляться, что Платон прозван был Божественным... читая, напр. в разговоре его о справедливости, что его праведник преимущественно тот, который за правду постраждет и *распят будет* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*)»². Именно это место послужило предметом если не спора, то обсуждения в петербургском обществе³. Весьма вероятно, что вопрос был поднят Лабзиным, а святитель привлечен к делу в качестве эксперта⁴.

Видно, что он стоит в споре на осторожной и взвешенной (и филологически, и богословски) позиции: он не готов отступать от точного смысла слова ради идеи и чувствует дистанцию между Откровением и писаниями «старого грека».

Но один из самых ярких примеров переосмысления платонизма можно обнаружить в учении святителя о крестной любви. Оно сформулировано по преимуществу в трех проповедях, первая из которых произнесена была на второй день Рождества 1814 года, а вторая и третья в Великий Пяток соответственно 1816 и 1817 года. На первый взгляд, их разделяют слишком большие промежутки времени⁵, однако можно думать⁶, что в со-

¹ Филарет (Дроздов), свт. Письма Оленину А. Н. // ПО. 1869. Кн. 1. № 3. С. 366–368.

² СВ. 1806. Ч. 1. С. 16–17.

³ Лабзиным или кем иным был возбужден вопрос, на самом деле не суть важно. Важно, что Лабзин был, безусловно, одним из тех, кто привлек интерес тогдашнего общества к этим проблемам.

⁴ Не единственный раз: в переписке с Олениным есть еще письмо, в котором также речь идет об уточнении греческого текста (см.: Филарет (Дроздов), свт. Письма Оленину А. Н. // ПО. 1869. Кн. 1. № 3. С. 365).

⁵ Аналогичный цикл представляют две проповеди 1806 года, связанные памятью прп. Сергия, но более темой веры, как ведения вещей. Ниже пойдет речь о благовещенском цикле 1822–1824 годов.

⁶ Более подробно см.: Хондзинский П., свящ. Восток и Запад в русском синтезе

вокупности эти три проповеди представляют собой некую *вариативную антитезу платоновскому Пирю*¹.

У Платона этот диалог, посвящен, как известно, постепенному выяснению того, что есть любовь, причем последняя сперва предстает как любовь земная, «пошлая», затем — небесная, затем, в панегирике Алквивиада Сократу, как обретшая свое зримое воплощение. Эту же последовательность можно проследить и в указанных трех проповедях святителя. Только тому роду пошлой любви, с описания которой и там и там начинается рассуждение о любви вообще, святитель дает имя, почерпнутое из Писания (Иак 4. 4) и проникающее в *суть вещей*, — это *любовь к миру*.

Подобно Фенелоновой чистой любви, она тоже может быть «чистой» в смысле своей откровенной и в известном смысле «бескорыстной» вражды к Богу, однако и в других своих обличьях не менее опасна, хотя, по-видимому, и примиряется или хочет примириться, «смешаться» с любовью к Богу. Она готова служить и Ему, лишь бы ей не мешали служить себе самой; готова быть добродетельной, лишь бы добродетели ее были оценены миром; готова ходить в храмы, лишь бы «мир за нею последовал»². И именно потому, что любовь есть душа всех добродетелей, в какие бы добродетели — «воздержания, трудолюбия, нестяжательности, кротости, благотворительности» или иные какие — эта любовь к миру не облекалась, добродетели эти «живут и дышат миром, и с миром исчезнут. И как две души не могут одушевлять единого тела, так две любви — любовь к Богу и любовь к миру — не могут одушевлять единой души»³.

Там же, где нет любви к Богу, есть вражда с Ним. И когда Бог приходит в мир, эта вражда уже не может более утаиться за спиной видимых добродетелей, не может не прийти к мысли изгнать Бога из мира.

Но Бог смеется над безумием человеческим, и потому все усилия враждующей с Богом любви к миру обнаруживают себя как ничтожные и случайные.

«Кто распинает Сына Божия? Воины? — Они суть почти столько же страдательные орудия, как крест и гвоздие. Пилат? — Он, кажется, исто-

святителя Филарета, митрополита Московского // Материалы XVIII ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М., 2008. Т. 1. С. 22–33.

¹ Это упускает А. А. Государев, отмечающий только, что «здесь предложенная Платоном умозрительная схема «любобного треугольника» с вершиной в Едином, основанием из множества вещей и нисходящим и восходящим эросом в качестве связующих граней, уступает место живому образу животворящего креста» (*Государев А. А. Учение Платона об эросе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова)*, митрополита Московского. С. 217).

² Слова и речи. Т. 1. С. 81.

³ Там же. С. 87.

шил все усилия в защищении Праведника... Народ? — Как мог он искать смерти Того, Которого старался воцарить? Первосвященники? Старейшины? Фарисеи? — Они признаются, что не имеют власти ни над чьею жизнью... Предатель? Он уже свидетельствовал во храме, что *предал кровь неповинную* (Мф 27. 4). Князь тьмы? — Он не мог коснуться и жизни Иова: ныне же сам осуждается и изгоняется»¹.

И если теперь, вполне в согласии с сократовской диалектикой возвестить «к единой идее то, что повсюду разрознено»², чтобы ответить на вопрос: как то, «чего не хотели, не могли, не знали, пред целым светом совершилось теми самыми, которые не хотели, не могли, не знали»³? — окажется, что за всем этим случайным, суетным, страстным, враждебным, ничтожным стоит одно единственно необходимое — Любовь: «Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною. *Тако возлюби Бог мир!*»⁴ Не земная любовь губит любовь небесную, но любовь небесная побеждает враждующую с ней любовь к миру, скрываясь в ней, чтобы своею смертью убить вражду «и распространить свет и жизнь любви»⁵.

Итак, нет ничего истинного, кроме любви, ибо *Бог любви есть*.

«Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви; все действия — выражения любви. В ней обитает Его всемогущество всею полнотою своею; она есть Его истина, когда осуществляет возлюбляемое; она есть Его премудрость, когда учреждает существующее или существовать имеющее, по закону истины; она есть Его благодать, когда премудро раздает истинные дары свои; наконец, она есть Его правосудие, когда степени и роды ниспосылаемых или удерживаемых даров своих измеряет премудростию и благодатию, ради высочайшаго блага всех своих созданий»⁶.

И самый крест Иисусов, казалось бы, «сложенный из вражды Иудеев и буйства язычников», на самом деле есть только земной образ небесного Креста любви, который слагается «из любви Сына Божия ко всесвятому Отцу Своему и любви к человечеству согрешившему... по-видимому

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 91.

² Платон. Федр // Сочинения: В 3 т. М., 1968—1972. Т. 2. С. 205. Это одно из многих мест, подтверждающих мысль В. К. Шохина о восприятии святителем платоновских принципов философствования.

³ Слова и речи. Т. 1. С. 91.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 92.

⁶ Там же.

разделяющих единое, но воистину соединяющих разделенное»¹. А стало быть, и сила креста Иисусова заключается в прямом действии истекающей из него божественной Любви. Этой торжествующей силой крестной любви непобедима Церковь Христова, и однажды эта неодолимая сила снова, как во дни распятия, потрясет землю и воспламенит мир: не для того, чтобы погубить врагов Божиих, но чтобы скорее привлечь все и вся «к Вознесенному от земли».

Этот истинный пир *Любви* — снова как и Платонов *Пир* — завершается описанием Любви Воплощенной. Там — Сократ, здесь — Христос. Сопоставление свидетельствует столько же о превосходстве богословия над философией², сколько — главное — о превосходстве Истины воплощенной над проблесками истины, добываемыми усилием человеческого разума: *се человек!* Он стоит перед судом Пилата и толпы. Он приведен сюда не по своей воле, не в своей одежде, Он не только не действует — Он безмолвствует: «что же здесь нам указывается в Нем? — то самое, что Иисус является без воли, без действия, без слова»³. Но эта внешняя отрешенность — это, так сказать, «почивание в страданиях» свидетельство не немощи, но силы любви, ибо «представляет нам образ... человека, совершенно преданного Богу»⁴.

Итак, структура «триптиха» совпадает в главных чертах со структурой Пира.

Восхождение от случайных и множественных причин Креста к единой и истинной обнаруживает знакомство с правилами Сократовой диалектики.

В описании Любви воплощенной закреплено Фенелоново представление о «чистой любви», которая согласно последнему «полностью сводится к воле, желающей только того, чего желает Бог»⁵.

Но главное — эта «чистая любовь»⁶ оказывается не только жизненным принципом «малой церкви», но преобразуется в универсальный принцип «Церкви всеобщей», который переводится уже совсем в иные планы бы-

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 93.

² Как помним, святитель определенно отличал одну от другого и философию называл «холодной».

³ Слова и речи. Т. 1. С. 235.

⁴ Там же.

⁵ *Fénelon de Salignac de la Mothe F. Explication des maximes des saints sur la vie intérieure // Oeuvres de Fénelon. Т. 2. Paris, 1857. P. 23.*

⁶ То «упражнение любви», которое, по словам Фенелона, «оставаясь в своем сущностном действии и не будучи приложимо ни к какой отдельной обязанности, становится каждой отдельной добродетелью,сообразно с каждым отдельным случаем, ибо оно есть объект, как говорит св. Фома, точно определяющий все добродетели» (Там же. P. 27).

тия, низшим пределом своим имея любовь к миру, верхним же восходя к тайнам Троической жизни, включая в себя и домостроительство спасения, и эсхатологию, в результате чего возникает грандиозный универсум любви, по масштабам не только не уступающий дантовскому¹, но и превосходящий его постольку, поскольку богословское созерцание выше философско-поэтического.

Иными словами, через понятие *любви* святитель сумел выразить и тайну Троичности: «Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною»; и тайну Божественных энергий: «Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви; все действия — выражения любви»; и тайну Боговоплощения, для которого Отец послал в мир «единосущную Любовь Свою»; и тайну спасения и Креста, «глубочайшее основание и первоначальный внутренний состав» которого не из чего другого складывается, как только «из любви Сына Божия ко всесвятому Отцу Своему, и любви к человечеству согрешившему»; и тайну святости, открывающуюся в любовной и «совершенной преданности Богу»; и тайну последнего дня, когда любовь вспыхнет «седмичным пламенем» навстречу «вожделенному Жениху».

При этом существенная связь между различными понятийными рядами возникает благодаря выражению их смысла через одно и то же слово². Так оказывается, что из единого библейского определения *Бог есть любовь* могут быть выведены все основные положения христианской догматики и это не становится «смещением понятий».

Последнее наблюдение снова возвращает нас к «Прологоменам», утверждающим, что Писание содержит в себе все догматы — если не *по букве*, то *по силе*³. Это *по силе* разумеется обычно в учебниках (собственно, и в тех же «Прологомнах») как набор библейских цитат, подтверждающих то

¹ Принцип любви также проведен Данте вполне последовательно: от ада, который «первою Любовью сотворен», до созерцания самой этой Любви, «что движет солнце и светила». Более подробное сравнение могло бы составить предмет отдельного любопытного исследования.

² Как, кстати, и наоборот: то, что таким образом получает свое адекватное выражение объективная истина христианских догматов, свидетельствует о верности подразумеваемого восприятия глубинной связи слова с обозначаемым им понятием вообще.

³ Святитель также утверждал это: «...все не только истины, но даже все важнейшие слова и выражения, содержащиеся в Символе Восточной Церкви, взяты из Священного Писания» (Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-российской церкви // Филарета митрополита Московского и Коломенского творения / Сост. и вступ. ст. иер. М. Козлова. М., 1994. С. 399).

или иное догматическое положение, но у святителя Филарета это выражение переосмыслено в том разуме, что все догматы могут быть выведены из понятия любви постольку, поскольку *Бог есть любовь*. Иными словами, учение о Боге и Его действиях в мире позволяет выразить себя через понятие *любви* постольку, поскольку это понятие, как данное в Писании имя Божие, имеет некоторую действительную связь с Тем, Кто открыл его.

Следовательно, учение о крестной любви выведено из Писания, с одной стороны, в согласии с требованиями школы, с другой — на основе принципиально иного восприятия, переживания *слова*, как такового. Это единственно последовательное объяснение того, *как* возможны стали те результаты, к которым святитель приходит в своем богословском дискурсе. Однако в сочинениях петербургского периода мы еще не встречали, чтобы проблема *слова* где-то обсуждалась им специально, хотя, убедившись уже, что ни одно учение, в том числе и учение Платона, не принималось святителем без испытания, с большой долей вероятности можно предположить, что и эта проблема однажды будет исследована им в характерной для него манере. И действительно, существует ряд текстов святителя, посвященных именно указанному вопросу, к рассмотрению которых теперь уместно перейти.

Преодоление школы

Учение о слове. Начать следует с напоминания об органически присущем святителю переживанию универсальной связи вещей. Это переживание не могло не затронуть и восприятие слова, как такового. Отсюда «врожденный» филаретовский пиетет перед словом. Вероятно также, что одним из дополнительных мотивов такого «словопочитания» явилась особая любовь святителя Филарета к святителю Григорию Богослову¹, от которого он, по-видимому, воспринял сам пафос служения Слову.

Так, начало разбиравшегося выше Слова в Великий Пяток 1813 года — того самого, где был обработан Дузетан, — образует не очевидный, но не-

¹ См. : Корсунский И. Н. К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской духовной академии // БВ. 1893. Т. 4. № 11. С. 244–245. Также А. Смирнов пишет: «Особенно Василий Михайлович останавливался на изучении творений Григория Богослова. Видимо, они находили такой сочувственный отклик в душе молодого учителя, что он живо воспринял самый дух этого знаменитого отца восточной Церкви, способ его богословствования, отразившийся впоследствии на многих его произведениях» (Смирнов А. Детство, отрочество, юность митрополита Филарета (1782–1808) // ВиР. 1892. № 13. С. 54).

случайный диалог со святителем Григорием¹. Последний свое Слово на Пятидесятницу начинает с рассуждения о том, что «у всякого свой способ торжествовать; а у служителя Слова состоит он в слове, в таком слове, которое всего приличнее времени»². В ответ на это, очевидно, и бросает святитель Филарет свое знаменитое: «Чего теперь ожидаете вы, слушатели, от служителей слова? Нет более слова»³.

¹ Быть может, и более раннее Пасхальное слово 1811 года также возникло не без мысли о Пасхальном слове свт. Григория. Но и здесь скорее соревнование, чем подражание. Даже начальные послы разные: свт. Григорий исходит из мысли ап. Павла (со ссылкой на Кол 2. 17) о том, что закон есть *стеня грядущих*. Начало же периода свт. Филарета совершенно оригинально и весьма характерно: «...избавления такого народа, который после соделался образцем злополучий, стоили ль *вечного* празднования? — Но вечная Премудрость определила представить ученикам своим сокращение книги судеб в истории сего удивительного народа, — и его Пасха сделалась важною, будучи образованием другой важнейшей» (Слова и речи. Т. 1. С. 141).

² *Григорий Богослов, свт.* Творения : В 2 т. ТСЛ. 1994. Т. 1. С. 575.

³ Слова и речи. Т. 1. С. 131. В том же Слове 1813 года есть еще одно «параллельное место» и снова переводящее мысль из праздничного в трагический ряд:

Табл. 12

Свт. Григорий	Свт. Филарет
«Несозданный созидается; Необъемлемый объемлется чрез разумную душу, посредующую между Божеством и грубою плотию; Богатящий обнищает — истощается не надолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство благодати! Что это за таинство о мне?» (<i>Григорий Богослов, свт.</i> Творения : В 2 т. ТСЛ. 1994. Т. 1. С. 887).	«Божественное» соединяется с человечеством, вечное со временным, всесовершенное с ограниченным, несозданное с своим созданием, самосущее с ничтожным: какой необозримый и непостижимый крест из сего уже слагается!» (Слова и речи. Т. 1. С. 33).

Так и в отношении к любимому, безусловно, писателю обнаруживается та же свобода и независимость, то же *πράττειν τα ἑαυτα* гения. И близость со святителем Григорием выстраивается скорее, конечно, не на заимствовании тех или иных пунктов учения, но на личном переживании богообщения. Здесь действительно можно встретить сопутствующие святителю Филарету на протяжении всей жизни мотивы: это и желание пустыни («Подвяжи себе крылья орлиные, или, собственнее скажу, голубиные; ибо что тебе до кесаря и принадлежащего кесарю, пока не почишь там, где нет ни греха, ни очернения, ни змия, угрызающего на пути и препятствующего тебе шествовать по Бозе. Исхити душу твою из мира...» (*Григорий Богослов, свт.* Творения : В 2 т. ТСЛ. 1994. Т. 1. С. 555); и потребность упраздниться пред Богом («Ибо действительно нужно *упраздниться*, чтоб *разуметь* Бога (Пс 45. 11), и *егда примем время, судить о правоте* Богословия (Пс 74. 3)» (Там же.

Вероятно также, что вышеописанный характерный прием в работе со словом Писания, который впервые в развернутом виде встречается у будущего святителя в Слове 1806 года в Великий Пяток¹, был найден и благодаря изучению творений святителя Григория². Однако отсюда еще далеко до того развернутого учения о слове, которое мы находим позднее у святителя. *Переживание* слова, чувство *таинственной глубины* слова, любовь к слову (*филология*)³ у святителя Филарета явно предшествовали *учению* о нем.

С. 386); и переживание чистой любви («Мне известны три степени в спасаемых: рабство, наемничество и сыновство. Если ты раб; то бойся побоев. Если наемник; одно имей в виду — получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын, стыдись Бога как отца; делай добро, потому что хочешь повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить; угодить отцу само по себе награда» (там же. С. 551). Кстати, Фенелон в своей пастьерской инструкции ссылается на это же место св. Григория (см. : *Fénelon de Salignac de la Mothe F. Instruction pastorale*. P. 75).

¹ На текст *Совершиася!*

² Вот пример из Слова на святые светлы явлений Господних: «И из нас иной, пока еще не очищен, но еще сотник, над многими первенствует во зле, и служит кесарю — миродержителю влекомых долу, пусть скажет: *несмы достоин, да под кров мой внидеши* (Мф 8. 8). Когда же увидит Иисуса, и хоть мал ростом духовно, подобно Закхею, взойдет на смоковницу, *умертвив уды яже на земли* (Кол 3. 5), и став выше *тела смирения* (Фил 3. 21); тогда да примет Слово и да услышит *днесь спасение дому сему* (Лук 19. 2)» (*Григорий Богослов, свт.* Творения : В 2 т. ТСЛ. 1994. Т. 1. С. 536). Надо, однако, заметить, что для свт. Григория это все-таки прием литературный по преимуществу.

³ Ср. у святителя Григория: «И так как презираю все долнее, то вся моя любовь после Бога обращена к слову, или, лучше сказать, к Богу, потому что и слово ведет к Богу, когда оно соединяется с разумением, которым одним Бог истинно приемлется и сохраняется и возрастает в нас. *Я нарек премудрость сестру мне быти* (Прит 7. 4), *почтил и объял* ее, сколько мне дозволено было, и домогаюсь *венца благодати и сладости на главу свою* (Прит 4. 8–9), то есть даров премудрости и слова, озаряющего ум наш и освящающего наши шествия к Богу. Чрез слово я обуздываю порывы гнева, им усыпляю иссушающую зависть, им успокаиваю печаль, оковывающую сердце, им уцеломудриваю сластолюбие, им полагаю меру ненависти, но не дружбе (ибо ненависть должно умерять, а дружбе не должно знать пределов). Слово в изобилии делает меня скромным и в бедности великодушным; оно побуждает меня идти с идущим твердо, простирать руку помощи падающему, сострадать немощному и сородоваться возмогающему. С ним равны для меня и отечество, и чужая страна, и переселение для меня — не более, как переход с одного чужого места на другое, не мое. Слово для меня разделяет миры, и от одного удаляет, к другому приводит. Оно научает меня не возноситься *десными оружиями правды* (2 Кор 6. 7), и в несчастных и прискорбных обстоятельствах со мною любобудствует, подавая *непостыжающую надежду* (Рим 5. 5) и облегчая настоящее будущим» (*Григорий Богослов, свт.* Творения : В 2 т. ТСЛ. 1994. Т. 1. С. 148–149).

Об этом априорном восприятии слова говорят также отдельные замечания, разбросанные в петербургских проповедях¹, и хотя, богословской рефлексии оно подверглось уже позднее — в Москве, именно в петербургском периоде следует искать ее начатки. Последние напрямую связаны с трудами святителя по переводу Священного Писания и его участием в деятельности Библейского общества.

Библейское общество, как известно, возникло в Англии в начале века, а в России его петербургское отделение открылось в 1813 году, уже через год будучи переименовано в Российское. Библейское общество ставило своей целью распространение слова Божия без каких-либо комментариев, подчеркивая тем самым свою надконфессиональность². Его быстрый успех в России нельзя приписывать покровительству властей или сочувствию русских масонов, хотя и то и другое имело место — школьное богословие XVIII века *всецело подготовило для него почву*.

Во-первых, уже «Пролегомены» заявляют о необходимости доступности, понятности слова Божия для всех — а отсюда и о необходимости перевода его на современные языки³.

¹ Например: «Слово, еже заповедал еси с нами от века, и Дух Твой, облеченный Священным письменем, *настоит посреде нас* (Агг 2. 6): оглашает во храмах, беседует в домах» (Слова и речи. Т. 1. С. 61–62); «Царь славы, сокрывающий неприступное величие свое в осязаемых изображениях и знамениях, видимо сопровождаемый служителями олтаря, но невидимо Ангельскими дори-носимый чинми, силою своего слова отверзает, проникает и наполняет свое жилище» (Там же. С. 176) и т. д.

² Из устава общества: «I. Единственным предметом общества долженствует быть способствование к приведению в большее употребление Священного Писания без всяких на оное примечаний и пояснений. II. Общество составится из особ всякого вероисповедания, кои токмо по внутреннему убеждению своему в пользу от распространения Священного Писания между всеми состояниями, а наипаче между бедными жителями Государства, в сие Общество вступить и в трудах его участие принять пожелают. III. Поелику в обширной Российской Империи, сверх господствующего Грекороссийского терпимы все прочие христианские исповедания, коим последующие различные нации говорят каждая особенным языком, то посему главное попечение Общества ограничивается тем, чтобы печатные Библии распространять токмо между сими разнонародными обитателями Государства на их языках; а сверх того, буде найдется возможность, стараться доводить Библию и до рук азиатских в России народов, из магометан и язычников, каждому равномерно на его языке» (О библейских обществах и учреждении такового же в Санкт-Петербурге». О библейских обществах и учреждении такового же в Санкт-Петербурге. СПб., 1813. С. 39.).

³ «Вся XIV глава 1 послания к Коринфянам говорит об этом, и то, что мы здесь защищаем, ничем проще не защищается, как теми разнообразными аргументами, которые приводит там Павел...» (*ThCh*. P. 237).

Во-вторых, программные тексты Общества говорили о том же, о чем учили свою паству русские святители на протяжении полувека:

«Всякому христианину без дальнейших доказательств должна быть известна божественность Библии или книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета, — читаем в брошюре 1814 года под заглавием «О цели Российского Библейского Общества и средствах к достижению оной», — Никто из христиан не сомневается, конечно, в том, что в Библии заключается все основание христианского учения. В ней познаем мы падение человека грехом и грехом смерть и вечное осуждение, им на себя навлеченное, но вместе с тем открывается нам в Библии и средство истинное и верное ко спасению, коего, кроме Сына Божия, в сей книге заключающегося, ничто нам открыть и указать не может»¹.

От иностранных основателей общества скорее вносился в дело оттенок земной утилитарности², но русскому человеку, еще живущему событиями 1812 года, ближе были, конечно, другие слова:

«В наши времена, обильные происшествиями, наиважнейшее и достойнейшее внимания для всякого христианина есть, без сомнения, распространение слова Божия во всех концах света»³.

В делах Библейского общества видимым образом сбывались библейские пророчества:

¹ О цели Российского Библейского Общества и средствах к достижению оной. СПб., 1814. С. 4–5. Или в воззвании 1820 года: «Книга сия, называемая Священным Писанием Ветхого и Нового Завета, есть Слово Божие к человекам, Слово Божие к тебе самому! <...> Помысли, что некогда будешь ты судим по сему слову: «ибо Иисус Христос, Спаситель наш, сказал Сам: слово, которое Я говорил, оно будет судить в последний день» (Воззвание от Российского Библейского общества. СПб., 1820. С. 2). И далее там же: «Если Бог даровал тебе жену и детей, или вверены тебе другие души, за которые ты должен будешь некогда дать отчет, и ты в тихом кругу своего семейства, как иерей Божий, читаешь между ними Слово жизни для общего вашего блага и спасения... Благо тебе тогда» (С. 7). Ср., например, у святителя Тихона: «Всякий христианин, который имеет себе подчиненных, пастырь им быть должен: хозяин домашним своим, отец детям и прочим домашним...» (Святитель Тихон. Т. 3. С. 353). См. также 1 гл. I кн. об истории Христианства.

² «Мы видим также, что чтение Священного Писания действует на уменьшение пороков, на умерение роскоши и на поощрение к промышленности. Подданные научаются в Библии познавать обязанности свои к Богу, Государю и ближнему, мир и любовь царствуют тогда между высшими и нижними. Одним словом, счастье каждого человека в особенностях и благоденствие целых народов зависят от того, чтобы учение Священного Писания познаваемо и последуемы были» (О библейских обществах и учреждении такового же в Санкт-Петербурге. СПб., 1813. С. 34).

³ Там же. С. 5.

«Если бы открытие сего торжественного собрания, — говорил князь А. Н. Голицын в 1817 году, — должно было украсить торжественную песню, то мы могли бы воспеть ныне или лучше действительно можем воспеть в сердцах сию Библейскую песнь: *Похвали России, Господа, хвали Бога твоего, яко украси верей врат твоих, багослови сыны твоя мир, и тука пшеничного насыщай тя. Посылай слово свое земли, до скорости течет Слово Его*»¹.

Правда, в той же речи упоминаются и противники общества². Можно думать, что число их стало заметным в связи с появившимися именно в это время переводами из Писания на русский язык. Верность *традиции* возобладала над верностью *школе*. Святитель Филарет был одним из немногих, кто сохранил принципиальную верность *делу*, почитая его святым и необходимым. Уже занимая Московскую кафедру, дважды, в 1822 и в 1824 году, он выступает на ежегодных собраниях Общества в его защиту³.

¹ Голицын А. Н. Речь на четвертом генеральном собрании Российского Библейского Общества / О четвертом годичном собрании Российского библейского общества. СПб., 1817. С. 2.

² «Причем не без удивления должно вспомнать, что есть люди, и даже такие, которые мнятся иметь очи видети, кои в толь *скором течении Слова* не узнают руки *Посылающего Слово*, и даже хотели бы преградить сие быстрое течение воды животной. Не слышат ли они повеления Иисуса Христа Апостолам: *шедше научите вся языки — проповедите Евангелие всей твари* — даже: *Еже глаголю вам во тме, рыцте во свете: и еже во уши слышите, проповедите на кровех*» (Там же. С. 4).

³ «...Еще, однако, встречаются, и не вдали от Общества встречаются люди, которые недоумевают о нем, в недоумении спрашивают: что значит сие Общество? Какие оно имеет виды? Каких от него ждть последствий? — Пусть видят, пусть слышат сии недоумевающие, как мы без всякого недоумения — если позволено так изъясниться — в лице Библейскому Обществу говорим то, что говорят о нем заочно; и лице его не изменяется, потому что оно простым и непритворным оком смотрит единственно на Библию, как сокровище спасительного Слова Божия, и не знает никаких иных видов, в которых бы уличено быть боялось» (Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом оного преосвященным Филаретом, Архиепископом Московским, февраля 26 дня 1822 года // Отчет Московского Библейского комитета за 1821 г. М., 1822. С. VI–VII). «...Когда Библейское общество с своей стороны повсюду предлагает Священные книги для питания страждущих гладом слышания Слова Божия, должно ли оно еще ответствовать довольно или не довольно пользуются сею здоровою пищею? Не более ли напротив оно вправе после десяти своих отчетов хотя однажды предложить тем, для которых оно трудится, чтоб и они подумали, не обяваны ли отчетом если не Обществу, то крайней мере себе самим в том, как пользовались доброжелательными для них усилиями Общества?» (Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом оного

Однако противники Общества одержали верх: сперва был приостановлен перевод, а затем закрыто и само Общество. Только в 1858 году по указанию государя Александра II работа над переводом Писания была начата вновь¹.

Краткое напоминание истории Библейского общества и перевода Писания на русский язык понадобилось здесь потому, что подробная разработка святителем учения о *слове* напрямую связана с этой историей. Это учение изложено прежде всего в проповедях святителя: на память святителя Алексия 12 февраля 1822 года, на Благовещение (25 марта) 1822 года, на Благовещение 1824 года, на Вознесение того же года, на память преподобного Сергия 1833 года, в день рождения государя Александра II 5 июня 1858 года. Нетрудно заметить, что речи в защиту распространения *слова Божия*, произнесенные на ежегодных собраниях Общества (соответственно 26 февраля 1822 и 23 марта 1824 тесно связаны датировкой с первыми тремя, а Слово 1858 года, в котором подводится итог учению, явилось, очевидно, непосредственной реакцией на последовавшее 5 мая 1858 года «Высочайшее соизволение»².

Сказанное подтверждается еще одним не лежащим на поверхности фактом. Слово 1858 года содержит явные аллюзии на текст из времен петербургской юности святителя³, также, вероятно, давший импульс к становлению учения в целом. Это текст из «Божественной философии» Дютуа. Ниже он приводится в сопоставлении с упомянутым выше «гимном слову» 1858 года.

преосвященным Филаретом, Архиепископом Московским, марта 23 дня 1824 года // Отчет Московского Библейского общества за 1823 г. М., 1824. С. 8–9).

¹Драматическая история перевода достаточно хорошо изучена и описана в таких трудах, как : *Корсунский И. Н.* О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык // Юбилейный сборник. М., 1883. Т. 2. С. 215–667; *Корсунский И.* Филарет митрополит Московский в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886. С. 215–667; *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык : В 2 ч. СПб., 1873.

²См. : *Корсунский И.* Филарет митрополит Московский в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886. С. 166.

³Ср. с отношением к коломенской юности.

Табл. 13

Дютуа	Свт. Филарет
<p>Главная цель моя относится к тому, чтобы открыть и показать одну разительную и доселе мало известную черту образа сего божественного Слова в человеке, одну, говорю, черту из всех. Греческое слово <i>λογος</i>, в оригинале помещенное, значит вместе <i>слово, разум, глагол, речь, выражение</i>; а Слово-Бог Иисус Христос есть идея, разум, премудрость, выражение, глагол Отца или внутренней Троицы, в коей Он содержится, и из коей вечно исходит и истекает во внешность <...> В Нем [в Боге] глаголать значит творить и производить, значит выводить из ничтожества существование. Глагол Его имеет силу и власть: то, что глаголет Он, должно исполниться... сия великая и достохвальная черта Слова Божия по соразмерности и в возможном количестве находится также и в человеке, Его образе... Способность сия в человеке несравненна; ибо она есть превосходнейшая в нем черта образа Бога-Слова, и представляет точнейшую идею, разительнейшее между ими соотношение <...> Бог глаголет к несуществующей вселенной, и вселенная отвечает: се аз... Человек в сем отношении есть истинный образ Творца своего. Ежели он подобно Ему и не может производить существа из ничтожества... то кто в состоянии изъяснить все то могущество, которым вооружил его Бог-Слово, ниспослав ему дар слова, или глагол в низшем подражании Самому Себе?.. Кто в состоянии поведать все силы человека, в сем подобии его с Богом-Словом заключающиеся? <...></p>	<p>Размышлял ли когда-нибудь ты, словесное творение Божие, — ты <i>глаголивый</i> (Иов 38. 14), как назвал тебя праведный Иов, не знаю, в похвалу ли твоей природе или в укоризну твоему многоглаголанию, — размышлял ли, любомудрствовал ли ты о слове, восходил ли мыслию к его началу, созерцал ли его достоинство и силу на высоте его? — Где начало слова? — На небесах, превыше небес, в вечности, в Боге. <i>В начале бе Слово, и Слово бе к Богу; Сей бе искони к Богу</i> (Ин 1. 1, 2). Какое достоинство слова? — Достоинство Божественное: <i>Бог бе Слово</i>. Сын Божий, для выражения Своих Божественных свойств, не нашел в языке человеческого лучшего наименования, как наименование Слова: <i>нарицается имя Его Слово Божие</i> (Апок 19. 13). Какую силу имеет слово? — Силу <i>вседетельную: вся тем быша</i>; словом сотворен видимый мир; <i>Словом Господним небеса утвердишася</i> (Пс 32. 6). Скажешь, что это не такое слово, как у тебя и у меня. Так. Слово Божие бесконечно выше слова человеческого. Но поелику ты сотворен по образу Божию: то и в слове твоем должен быть некий образ слова Божия и силы его, если ты не затмеваешь его злоупотреблением слова, если не обессиливаешь слова невниманием и легкомыслием. <i>Слово поставило человека на лестнице творений выше всего земного, и выше луны и солнца</i>; слово соединило людей в общества, создало города и царства; в слове живет и движется знание, мудрость, закон; словом образуются, поощряются и распространяются</p>

Дютуа	Свт. Филарет
<p>Какое неограниченное влияние имеет глагол или слово человеческое на все порядки и царства духовные, нравственные и естественные?.. <...> Ничто так не сильно, не плодотворно, как глагол или слово. Оно в человеке не творит того, чего нет, но творит то, что есть... Оно делает из человека все то, что он есть, а ежели человек хочет, то и все то, что он должен быть <...> Слово питает его истиною. Слово открывает ему Бога, сношения его с Ним, религию, средства ко спасению и вечное его предопределение. Без него человек был бы почти то же, что скот, а чрез него он может вознестись превыше самого себя и учиниться существом прославленным, божественным, святым Ангелом, Архангелом и самим богом <...> Глагол или слово вселяет в нас божественную веру, неразлучную с любовью, которая может нас возводить до самого Бога; ибо, как говорит св. Павел, <i>вера от слуха, слух же глаголом Божиим</i> (Рим 10. 17), к коему путем или проводником служит глагол человека <...> [и в царстве физическом] все, что ни происходит, не иначе происходит как чрез слово и глагол. Оно строит здание, насаждает растения, распоряжается всеми действиями и т. д. ...так сказать до бесконечности умножая силы природы... <...> Я не стану описывать противной стороны сей картины: горестно и вспомнить, до какой степени поведением большей части людей сия превосходнейшая черта образа Бога Слова в них уничижена, обесчещена, осквернена! То, что сотворено</p>	<p>добродетель; <i>слово в молитве восходит к Богу, беседует с Ним, и принимает от Него просимое. Мир видел, что слово подобострастных нам человеков, в союзе с истинною боговедением и правдою веры, и вследствие сего в союзе с Словом и Духом Божиим, владычествовало над природою, исцеляло больных, прогоняло темные силы, воскрешало мертвых.</i> Видите ли, какое сокровище расточает человек, какой высокий дар повергает и попирает, какую могущественную, животворную и благотворную силу делает бездейственной и мертвою, или, напротив, зловольною, когда употребляет слово не для истины, правды и благодати, но на празднословие, на срамословие, на ложь, на обман, на клевету, на злоупотребление клятвы, на распространение зломудрия! Не будьте к сему невнимательны или равнодушны, чтущие достоинство словесного существа и общества словесных существ; ревнуйте о достоинстве слова; одушевляйте и вооружайте ваше слово истиною и правдою и, действуя им верно и твердо, не допускайте различия глаголов потопных (Пс 51. 6)»¹.</p>

¹ Слова и речи. Т. 5. С. 452–453.

Дютуа	Свт. Филарет
для святого уподобления самому Богу, обращается нами прямо в пользу врага... так что человек тот самый дар, который ему дан для того, чтобы он чрез него был Богу подобен, превратил и обезобразил до такой степени, что чрез него же делается подобен Дьяволу» ¹ .	

Выделенные мною у Дютуа и свт. Филарета курсивом и полужирным курсивом фрагменты обнаруживают соответственно содержательное сходство, но мысль Дютуа «поправлена» и выражена свт. Филаретом в согласии с «правдою веры».

Два выделенных прямым полужирным шрифтом фрагмента Дютуа сходятся у свт. Филарета в один, куда введена мысль о Церкви: «...в союзе с истиною боговедения и правдою веры, и вследствие сего в союзе с Словом и Духом Божиим...» — упоминание о «союзе со Словом и Духом Божиим» не может быть прочитано иначе.

Впрочем, эти фрагменты не настолько существенны, чтобы составить недостающее звено в концепции. Последним является тезис *о даре слова как черте образа Божия в человеке*. Но у святителя Филарета, в отличие от Дютуа, он выражен в двух антиномичных и равно важных посылках:

«Слово Божие бесконечно выше слова человеческого».

«Поелику ты сотворен по образу Божию: то и в слове твоём должен быть некий образ слова Божия и силы его».

Определив этот важнейший пункт учения, рассмотрим по порядку, как развёртывалось *церковное* доказательство «теоремы Дютуа».

Введением в него можно считать слово, произнесенное святителем при вступлении на Московскую кафедру. Несомненно, он придавал ему особое значение. Начав с апостольского приветствия: *Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа*, — святитель говорит:

«Так некогда святой апостол Павел приветствовал Церковь державного Рима, вступая с нею в общение посредством Послания. Так при сем первом общении лицом к лицу приветствовать Церковь сего Престольного града и я дерзаю. Но кто я, дерзнувший возглашать столь великое слово среди столь великой Церкви? <...> среди Церкви, которая обыкла слышать живые и сильные гласы Божественного Слова, в которой сияли

¹ Дютуа-Мамбрини Ж. Ф. Божественная философия : В 6 ч. М., 1818–119. Ч. 2. С. 18–28.

столь многие Светильники Православной Веры...— как дерзнул я предстоять толикому сонму Божию в священнодействии таинства веры и как паки дерзаю начать священнодействие слова истины? Немощным гласом недостойных уст как дерзаю колебать самый сей воздух, исполненный благоуханием Святыни?»¹

Здесь впервые в филаретовских проповедях употребляется выражение хиротонических молитв *священнодействие слова истины*, которое, указывая на одно из священнических благодатных служений, указывает и на таинственное значение слова Божия в Церкви².

За сим мысль о священном значении и силе слова Писания³ звучит в проповеди на память святителя Алексия 12 февраля 1822 года. Говоря об обязанности пастырей *знать своих овец*, проповедник говорит и об обязанностях овец *слушать гласа* пастырей. Вспомнив о израильтянах, которые хотя и собирались вокруг Иезекииля, чтобы услышать *исходящая из уст Господних*, но не исполняли услышанного, он обращается к слушателям:

«Подумайте и вы, не для того ли только собираетесь слушать исходящая из уст Господних, чтоб слышать и судить, как мы говорим, не заботясь о исполнении того, что мы предлагаем? — Увы нам, Слове Божий! то, чем Ты Себя именуешь, что Ты еси, чем сотворил Ты вселенную, чем возвеличил человека, чем является мудрость, чем подается жизнь, — слово, священное, Божественное слово, мы сделали зрелищным игралищем!»⁴

Однако вполне определенно учение о слове раскрывается в связи с новой для святителя сравнительно с петербургскими, тем более лаврскими годами богословской темой — темой Благовещения⁵.

¹ Слова и речи. Т. 2. С. 1–2.

² Согласно Ареопажиту, «сущностью нашей иерархии являются богопреданные Речения» (*Дионисий Ареопажит. О церковной иерархии*. Б/м. 2004. С. 8),

³ И также в связи с пастырством — исторический контекст этой связи ясен из вышеказанного.

⁴ Слова и речи. Т. 2. С. 49.

⁵ Первое Слово на Благовещение (разбиравшееся в связи с проповедью Масильона) было произнесено в Петербурге, но темой его было не Благовещение, а Царство Божие. Конечно, в Москве для появления благовещенской темы были вполне конкретные основания — храмовые праздники в Московском Кремле. Для сравнения не лишне бросить с этой точки зрения беглый взгляд на творчество митр. Платона, занимавшего ту же Московскую кафедру. Вот несколько характерных выдержек из его благовещенских проповедей: *Слово 1779 г.*: «Представь ты себе, христианин, что к тебе послан днесь ангел предстатель и оглашает тебя сим неожиданным приветствием: радуйся, благодатный, Господь с тобою. Ты честнейший из тварей Его, посетил Он тебя образом Своим, и бесконечным Своим совершенством благоволил в лице твоём открытым быть... Ты ответствуй на сие ангелу благовестнику: како будет сие? Признаю и исповедую, что почтен и

возвеличен я отеческою рукою сотворившего мя. Но горе мне! Явихся неблагодарен пред благодетелем моим. Заповеди, дарованной мне в живот, стал я преступником...» (Назидательные слова. Т. 4. С. 325). Слово 1780 г.: «И хотя непорочная Отроковица сначала смутилась о таком от Ангела ей возвешении: не для того, аки бы Она не уверилась, яко не изнеможет у Бога всяк глагол, но по добродетели смиренномудрия усумнилася, чтоб достойна была такового Божию к себе снисхождения. Однако потом повинулась Божию соизволению с всяким благоговением. Се раба Господня, буди мне по глаголу Твоему. Непонятна мне такая тайна: но почто мне думать, что могу я горстию измерить океан премудрости Божия? <...> Праотец мой Авраам не отрекся принести Ему сына своего на жертву: почто и я последую ему, не принесу в жертву все то, что есть в душе моей, от Него же мне дарованной?» (Там же. Т. 5. С. 194). Слово 1781 г.: «Матерь Божия смирением устроила Себя храмом Божества. И наше сердце сокрушено и смиренно Бог не уничтожит» (Там же. Т. 10. С. 110). Слово 1783 г.: «Почто убо смущается? Не паче надлежало тотчас возблагодарить Вышнего и благоволению Его просиять радостию? Но почто дерзаем мы о сем Ее вопрошать? Самое бо смущение есть величайшим Ее добродетели доказательством... Было в ней сердце кроткое и смиренное, на которое взирает Бог. И потому, почитая Себя недостойною возвешенного ей с небес великого благоволения, имела причину прийти в смущение и смутися о словесе сем» (Там же. Т. 11. С. 168). Слово 1784 г.: «Вообразив человечество, смутилась, но, вообразив Божество, смущаться убоялась. Ведя человеческую немощь недоумевала, но, зная Божие всемогущество, недоумение Свое превозмогала. Рассуждая малость и ничтожество, свойственное всякой твари, почитала то невозможным; но, понимая силу глагола Божия, из ничего вся производящего, и непостижимое сотворившего, и творящего чудеса, страшилась, чтоб не погрешить неверием и тем бы не ограничить беспредельной силы и власти его. И потому с пристойным рабе пред Господом своим смирением рекла Ангелу: Се раба Господня! Буди мне по глаголу твоему. Сим премудро решила великий узел недоумения. Смирением Своим доказала Свое смиренномудрие. Принятием же соизволения Божия доказала веру Свою: и вместе стала и вернейшею богопочитательницею и Материю Божиею. А чрез то и нам подала славный пример» (Там же. Т. 12. С. 42–43). Слово 1785 г.: На текст: *Се бо отныне убожат Мя вси роди*. «Пресвятая Дева, зачавшая и родившая по плоти Бога... желает, чтобы мы духовным Бога зачатием и рождением Ей уподобились» (Там же. С. 215). Слово 1788 г.: «Почто Ты, премудрейшая и чистейшая из всего рода человеческого Дева, смущаешься? <...> Видно, что премудрая и в чтении слова Божия воспитанная Дева, на тот час вспомнила прабабу свою Еву... но рассудив все слова совершенно... И притом зная из слова Божия древнее богодухновенное пророчество, что надобно некогда Богу от едины Девы воплотиться; напоследок не скоро по многом и зрелом рассуждении и уверившись в сердце, что нет тут никакого искусительного подлога, согласилась и рекла: се раба Господня, буди мне по глаголу твоему. Нам сия благоразумнейшая Святыя Девы поступка дает изобильную материю к нравоучению» (Там же. Т. 14. С. 411–412). Видно, что и здесь митрополитом нащупана «точка богословия» в истории Благовещенья — диалог Творца и твари, но, не слишком углубляясь в нее, он спешит к моральным выводам как более важным и для себя, и для слушателей.

Уже первые московские Слова в этот день (1822 и 1824 гг.) — как выше рассмотренные проповеди в Великий Пяток — следует «читать» вместе. Они не просто дополняют друг друга, но буквально «вкладываются» одно в другое, имея, по сути, общее начало, общее завершение и средние разделы, раскрывающие на разных уровнях одну тему¹.

Слово 1822 года начинается с рассуждения о *словах* Марии, сказанных Ею в ответ на благовестие ангела: *Се раба Господня: буди мне по глаголу твоему*. Все последующее содержание Слова развивает мысль о всецелой преданности Приснодевы Богу и завершается церковным прошением: *пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и приснодеву Марию со всеми Святыми помянувшие, сами себе, друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим*. Однако тема *слова*, возникшая вначале, ни продолжения, ни завершения не обретает.

Слово 1824 года также посвящает первый период *слову Марии* — на сей раз Ее песне *величит душа моя Господа*. Далее, начиная со слов «Дивно слово Мариам, но величественно и Ее молчание», мысль проповедника углубляется в *молчание* Марии, зато в конце возвращается уже к *слову вообще*, торжественно провозглашая его Божественное происхождение и силу.

Таким образом, начала проповедей основаны на двух важнейших евангельских эпизодах, сохранивших нам *слова* Приснодевы. Центральные разделы посвящены внутренней, «духовной» жизни Богородицы. Общее заключение (в Слове 1824 г.) делает богословский вывод о значимости *слова* вообще.

Теперь подробнее.

В Слове 1822 года кроткое Мариино *буди* сопоставляется со всесильным *да будет* Творца и делается вывод об их необходимой взаимосвязи:

«Во дни творения мира, когда Бог изрекал Свое живое и мощное: *да будет*, слово Творца производило в мир твари: но в сей беспримерный в бытии мира день, когда Божественная Мариам изрекла свое кроткое и послушное *буди*, — едва дерзаю выговорить, что тогда соделалось, — слово твари низводит в мир Творца. И здесь Бог изрекает Свое слово: *зачнеши во чреве и родиши Сына* (Лк 1. 31); — *Сей будет велий*; — *воцарится в дому Иаковли во веки*: но, — что опять дивно и непостижимо, — самое слово Божие медлит действовать, удерживаясь словом Марии: *како будет сие?* Потребно было Ея смиренное: *буди*, чтобы воздействовало Божие величественное: *да будет*»².

¹ Что мысль эта не произвольна, можно подтвердить Словом (тоже, кстати, на Благовещение) 1826 года, составленным, согласно примечанию составителей, из двух: собственно на Благовещение и в неделю Ваий (см. : Слова и речи. Т. 3. С. 8).

² Там же. Т. 2. С. 64–65.

В этом знаменитом тексте несопоставимые, казалось бы, вещи соотносятся благодаря одному слову, употребленному в различных наклонениях: *Да будет* («слово Творца производило в мир твари»), «*Сей будет великий*», «*како будет сие*», «*буди Мне*».

По сути, тот же ход мысли лежит и в основе Слова 1824 года:

«Наконец безмолвная Мариамь говорит; и слово Ее, исполненное духом, как река, течет и играет, как фимиам, восходит и благоухает, как молния, сияет и озаряет... Так и надлежало соделаться плодovitой словом Той, в Которую отныне вселилось Слово; прежде нежели Оно изыдет из Нее, как плод чрева, Оно является в Ней, как плод устен, исповедающихся Господеви: *рече Мариамь*»¹.

Сила *слов* Марии основана на том, что в ней подлинно обитает *Слово*. И здесь одно и то же понятие — на сей раз это само *слово* — служит посредником, связующим божественное и земное.

Могущество *буди* Богородицы в Ее преданности Богу². Преданность Богу вовсе не означает бездействия, но означает *действие* по воле Божией. Примером такой преданности был Авраам в момент принесения Исаака в жертву³.

С другой стороны, эта преданность Богу — обнаружение глубоко сокровенной в Боге жизни, внутреннего безмолвия души⁴. Жертвывая собой Богу, преданная Ему душа приносит свою жертву в молчании. Когда Мария обретается *имущей во чреве*, Иосиф молчит и готов, не спрашивая ни

¹ Слова и речи. Т. 2. С. 148–149.

² «Преданность Богу есть такое расположение духа, по которому человек всего себя, все, что ему принадлежит, все, что с ним случиться может, предоставляет воле и провидению Божию, так что сам остается только стражем своей души и тела, как стяжания Божия» (Там же. С. 65).

³ «Патриарх не имел в сие время ни помышления, ни желанья, ни действия собственного; все предал он Богу, *паче упования во упование веруя* (Рим 4. 18)... Таким образом, преданность есть лучшая Богу жертва и вернейший залог Его благословений» (Там же. С. 69).

⁴ «День *Благовещения*, то есть радостного возвещения о предстоящем воплощении Сына Божия, начинает открывать сокровенную в Боге жизнь Богоматери. Слово Ангела обнаруживает в Ней добродетель молчания. Внезапно входит он в Ее уединение и говорит Ей: *радуйся, благодатная: Господь с Тобою; благословенна Ты в женах*. Сколько вопросов представлялось при сем удивленной Мариамь! Кто сей неизвестный? Какое имеет он право нарушать уединение Девы? Что значит неслыханное приветствие, которое безвестную Деву поставляет превыше всех жен в мире? Но ничто не выводит Ея из обычного Ей безмолвия. Она чувствует движение духа: но уста Ея не движутся. Не спешит Она ответить на приветствие; молчит и размышляет. *Смутися о словеси его, и помышляше*» (Там же. С. 149–150).

о чем, *отпустить ю*. Молчит «Посылающий ангелов»¹, медля открыть истину Иосифу и спасти Ту, «в Которой спасение мира». Но молчит и Сама Мариам, «таится с явною для Себя опасностью не только *обличения*, но, как изъясняет Святой Златоуст, с опасностью *суда и смерти*... в сем молчании совершается непрестанная, чистая, великая жертва Богу Слову»². И только когда жертва эта созревает (подобно жертве Авраамовой), *слово* небесное открывает Иосифу *велию благочестия тайну*. Нам же открывается тем самым «сокровенная величественная красота» души Приснодевы, открывается для того, чтобы и мы возлюбили эту духовную красоту и пожелали хотя бы отчасти облечь душу «сею красотою дочери царицы, и по следам Ея добродетели достигнуть ея блаженства; ибо *приведутся царю девы во след ея*»³.

Итог обоих Слов:

«Ни в каком случае не расточай безрассудно слова, словесная тварь Слова Творческого! Если Словом Бог сотворил все; а человек сотворен по образу Божию: то какия величественные действия надлежало бы производить слову человека! В самом деле, оно исцеляло болящих, воскрешало мертвых, низводило с неба огонь, останавливало солнце и луну, и, что всего важнее, соделавшись орудием Воплощенного Слова Божия, оно претворяло и претворяет растленных грехом человеков в новую тварь, чистую и святую. Так действует слово человеческое, когда крепко быв заключено в горниле благоговейного молчания, и разжигается тайною внутреннею молитвою, получает свойственную ему чистоту и силу или, лучше сказать, становится причастным силы Слова Божия и Духа Святаго»⁴.

Рассмотрим теперь исходные элементы этого «драгоценного сплава».

В начальных разделах обоих Слов (особенно в первом) на первый взгляд употреблен любимый митрополитом Платоном прием «транспозиции»

¹ «И — если не дерзновенно вопрошать о сем — почто так долго безмолвствует и Сам, Посылающий Ангелов? Почто медлит просвещать Своего праведника и спасать Ту, в Которой спасение мира? — *Зри*, восклицает Святой Златоуст, указуя на Иосифа в сих обстоятельствевах, *зри мужа кротость: не токмо, яко не мучи, но яко ниже изрече кому, ниже самой зазираемой, но в себе помышляше, и от самыя Девы тишася укрыти вину. Ниже бо рече, яко отринути Ю хотяше, но отпустити. Толико бе кроток и тих муж*» (Слова и речи. Т. 2. С. 151–152).

² Там же. С. 153.

³ Там же. С. 154.

⁴ Там же. С. 155. И далее «И сие ли *могущественное, зиждательное, священное орудие* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*) мы обращаем на действия нечистые, разрушительные, святотатственные, — на злоречие, клевету, хуления; или легкомыслием раздробляем оное в легкий прах и рассыпаем по ветру в суетном празднословии?» (Там же). Уже здесь, задолго до Слова 1858 года, как видим, высказывается мысль о том, что слово человеческое обретает силу в союзе со Словом Божиим и Духом Святым, т. е. в Церкви.

слова, однако из него невозможно вывести заключительное представление о слове как *могущественном, зиждительном, священном орудии*, притом что за словом Марии подразумевается именно такое значение. Следовательно, единство словоупотребления (*да будет — буди*) не может быть простой «игрой слов», простым совпадением звуковых форм. Весь рассказ имеет смысл только в том случае, если *глагол силы — да будет* — каким-то, пусть непостижимым для нас образом действительно связан с *буди* Богородицы. На этом же принципе основано построение учения о крестной любви.

В рассуждении о «преданности Богу» вообще и напоминании о преданности Авраама в частности также возникают знакомые мотивы (Из «Записок...» «Те, которых Бог ведет по внутреннему пути по следам Отца верующих, могут в его великой жертве видеть образ высочайшей жертвы духовной¹⁾, или из Крестного слова 1816 года («Совершаем ли мы дело Авраама (Быт 22), возношение на жертвенник любви Божией всего нам любезного, без колебания, без остатка собственности, паче упования?»²⁾, или проповеди на слова *се Человек* («Что же здесь нам указывается в Нем? — то самое, что Иисус является без воли, без действия, без слова... все сие представляет нам образ человека... совершенно преданного Богу»³⁾. Ср. в Слове на Благовещение: «Патриарх не имел в сие время ни помышления, ни желанья, ни действия собственного; все предал он Богу, *паче упования во упование веруя* (Рим 4. 18)»). Все вместе обращает нас к учению о «чистой любви»⁴⁾, уже «испытанному» ранее.

В то же время заключительный переход от *безмолвия* к *слову* восполняет учение о *чистой любви*, направленное как раз от *слова* к *безмолвию* или уж во всяком случае от *слова внешнего* к *слову внутреннему*, с обретением которого первое становится уже ненужным⁵⁾. Как в Слове на Рождество святитель не захотел жертвовать «путем волхвов», так теперь настаивает на необходимости «слова человеческого», в сущности слова церковного⁶⁾.

¹ Записки. Ч. 2. С. 177.

² Слова и речи. Т. 1. С. 98.

³ Там же. С. 235.

⁴ Ср. у Фенелона: «Буду ли я возвышен или унижен, утешен или страждущ, употреблен к делам Твоим или ни к чему не годен; все равно буду Тебе поклоняться, жертвуя собственною моею волею Твоей воле: и мне остается только говорить с Мариено: буди мне по глаголу Твоему» (*Фенелон*. Ч. 1. С. 21).

⁵ «Всякое человеческое слово, — пишет Фенелон, — отягощает и развлекает, понеже внутри есть существенное Слово, которое питает основание души. В нем находит душа всякую истину» (*Фенелон*. Ч. 2. С. 111).

⁶ Слово 1824 года дает еще и не такой уже частый в ранних проповедях пример прямого цитирования отца Церкви — Иоанна Златоуста. Вообще, надо сказать, что абсолютный пик прямого цитирования отцов приходится на 1825 год (8 Слов).

Самое главное — *то, что отсутствовало в более ранних текстах*, — уже знакомая по прошлому работа со словом наконец получает свое твердое обоснование в мысли *о связи слова человеческого с «творческим Словом Божиим» по присутствию образа Слова Божия в слове человеческом*.

Отсюда видно, что помимо представленных выше хронологических соображений существует и содержательная связь учения с благовещенской тематикой. Именно пример Богородицы, в Которой Слово, «прежде нежели Оно изыдет из Нея, как плод чрева... является... как плод устен, исповедающихся Господеву», доказывает, что излагаемое учение не есть новое, но *по силе* содержащееся в Писании и, как таковое, — общее учение Церкви¹. Но параллельно мысль святителя двигалась и по иному пути.

Тот же 1824 год (Слово на Вознесение) дает учение о синергии Божественного и человеческого в слове благословения:

«Какой бесконечный ток благословения Христова открывается пред нами, Христиане! Он начинает благословение и, не окончив онаго, возносится. *Бысть, егда благословляше их, — возношашеся*. Таким образом и вознесшись, Он еще продолжает невидимо преподавать благословение. Оно течет и нисходит непрестанно на Апостолов; чрез них преливается на тех, которых они благословляют во имя Иисуса Христа; получившие Христово благословение чрез Апостолов распространяют оное на других; таким образом, все принадлежащие ко Святой, Соборной, Апостольской Церкви делаются причастными единого благословения Иисуса Христа и Отца Его,

В этом году цитируются: Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст (по одному Слову) и прп. Макарий Великий (5 Слов!) — для сравнения: весь петербургский период дает лишь два примера прямой цитации: Слово в день Пятидесятницы (1811) и на второй день Рождества (1814) — в обоих случаях цитируется Иоанн Златоуст. В этом также есть некоторая загадка: судя по всему, гораздо более любимый и органично воспринимаемый свт. Григорий Богослов напрямую цитируется гораздо реже. Значит ли это, что первый прочитывается более как внешний авторитет, чем предшественник мысли? Кроме того, с большой долей вероятности можно утверждать, что 1820-е годы вообще были годами активного освоения святоотеческого и богослужебного наследия — записи «Келейного дневника» 1827 года содержат выписки из «Добротолубия», житий и синаскарей Триоди. Однако, как у всегда у святителя, это не означает перемены убеждений, но обогащение мысли (в том же «Дневнике» есть выписки и из Фенелона).

¹С этой точки зрения весьма любопытно напомнить о полемике, разыгравшейся именно вокруг Слова 1824 года, которое одни (между прочим, митр. Серафим Глаголевский) считали лучшим Словом святителя, другие же упрекали чуть ли не в ереси, прежде всего за мысль о том, что Иосиф до явления ангела не знал о непорочном зачатии. Кстати, и Иоанн Златоуст привлечен для защиты именно этого тезиса. Но никто и никогда не упрекал святителя за заключительный период Слова 1824 года, в котором учение о слове впервые практически и высказывается.

благословляющего нас всяцем благословением духовным в небесных о Христе (Ефес 1. 3); как роса Аермонская, сходящая на горы Сионския (Пс 132. 3)»¹.

Слово в день тезоименитства государя Александра (30 августа того же 1824 года) излагает учение об имени. Живое слово Божие (т. е. слово Писания) позволяет говорить и об именах, встречающихся в нем, как о словах живых². Моменты наречения имени имеют в Писании особенную важность. В этом обнаруживается мудрость Адама (Быт 2. 19), всемогущество Творца (Пс 146. 4), высшее блаженство воина Христова (Апок 2. 17). Таким образом, исходя из смысла Писания, «имя есть существо или свойство вещи, представленное словом; имя есть некоторым образом сила вещи, заключенная в слове: ибо, например, имя Иисуса, как заметили самые Апостолы, даже в устах людей, не последовавших Иисусу, ниже приявших Духа Святаго, *изгоняло бесов* (Мк 9. 38)»³. Поскольку же с грехопадением человек утратил дар непогрешительного наречения имен, особую важность приобретают имена «небесные» — *имена, написанные на небесах*, — то есть те, правильность которых засвидетельствована свыше и которые свидетельствуют принадлежность их носителей к небесному гражданству. Так, Бог переименовал некогда Аврама Авраамом, Христос назвал Симона Петром, Иоанн получил имя по внушению Духа и т. д. Иным же *Церковью* определено нарекать имена из числа уже прославленных их обладателями — апостолами, святителями, мучениками, преподобными, — чтобы и они могли через имя приобщиться благодати прежде живших святых⁴.

Высказанные порознь идеи позднее сходятся в фокус в Слове в день обретения мощей прп. Сергия 1833 года⁵:

«В начале бе Слово, и Слово бе у Бога, и Бог бе Слово: — в Том живот бе, и живот бе свет человеком (Ин 1. 1, 4). Поелику человек сотворен по образу Божию: то из сего самого заключить можно, что и в даре слова он получил нечто по образу творческого Слова Божия. Святый Иоанн доводит сию мысль до высочайшей степени знаменательности, когда говорит, что та самая жизнь, или сила, которая есть в Боге Слове, соделалась светом человеков. Внутренний свет человека проявляет себя в слове. Итак, пое-

¹ Слова и речи. Т. 2. С. 164—165.

² Именно поэтому: «Первое учение о вещи должно заключаться в ее имени» (Руководство к познанию книги псалмов // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 1. С. 1) — в этой мысли основание *всякой филологии вообще*.

³ Слова и речи. Т. 2. С. 403.

⁴ *«Радуйтесь, яко имена ваша написана суть на небесех! Сие после Христа говорят нам самые имена, которые чрез служителей Церкви приходят к нам от небесных человеков»* (Там же).

⁵ Лейттемой этого Слова является тема *благословения* (см. ниже).

лику Бог Слово *рече, и быша*, и притом *вся добра зело*: то не удивительно, что и человек, когда он находится в возвышенном состоянии образа Божия, из полноты веры в Бога Слова, Которого *живот бе свет человеком*, из глубины благодати сердечной, изрекает слово, и оно действует, оказывается могущественным, творит благо... Словом Иисус Навин остановил солнце. *От уст словесе* (3 Цар 17. 1) Илии зависели роса и дождь, в продолжении трех лет с половиною. *По глаголу Господню, егоже глагола рукою Илииною*, горсти муки в водоносе, и столь же малого количества ея в чванце, достало на все время голода. Трикратным дхновением и словом Илии воскрешен сын вдовы Сарептской. Елисей исправил злокачественные источники Иерихонские, всыпав в них соль: но как всякой знает, что соль не имеет такой силы, то по необходимости должно заключить, что сила сего действия заключалась в сем слове Пророка: *сице глаголет Господь: исцелих воды сия* (4 Цар 2. 21). Словом Апостол Петр исцелил хромого, и воскресил Тавифу. Не собирая более примеров, замечу в особенности, как ясно в некоторых из приведенных теперь, действие Слова Божия в слове человеческом, как-то: в словах Елисея: *сице глаголет Господь*, и в словах Апостола Петра к хромоту: *во имя Иисуса Христа Назорея, востани и ходи*. В других случаях, по-видимому, иначе, как-то: Тавифе тот же Апостол говорит как будто своим только словом: *Тавифо, востани*. Но предыдущий случай не оставляет никакого сомнения в том, что и здесь хотя не проявляется именем и звуками, но действует силою то же самое Слово Божие, обитающее в Святом Апостоле. [Так] Слово Божие, являясь ли открыто в устах человек, приближенных к Богу, или действуя сокровенно из сердец их, творит дела чудесные, некоторым образом подражательные творческим действиям Божества»¹.

Эта проповедь идет вперед не только в подробном библейском обоснования сжато выраженной ранее мысли, но и в существенном развитии ее через раскрытие понятия *благословения*, которое по прямому своему смыслу есть *благое слово*. Это слово способно действительно творить благо постольку, поскольку из него исходит сила Слова Божия. Достоверность этого рассуждения основана на истине Священного Писания, но оно может быть подтверждено и святоотеческим свидетельством. Таким становится текст преподобного Макария Египетского (того самого, которого святитель начинает обильно цитировать в своих проповедях вскоре после благовещенского Слова 1824 года): *«самое Слово в нем [человеке] сущее, было ему вся, то есть оно было ему и разум, и чувство, и наследие, и учение. Что бо Иоанн глаголет о Слове? В начале бе Слово. Видиши, что Слово было вся*. И еще: *Вся ему было Слово и доколе пребывал храняй за-*

¹ Слова и речи. Т. 3. С. 231–234.

поведь, друг был Богу»¹. Так говорит прп. Макарий, я же, заключает святитель, «только договариваю: Слово Божие было человеку и могуществом его собственного человеческого слова; в Слове Божиим имел он и силу благословения»².

(Здесь следует уточнить: говоря о Слове Божиим, святитель разумеет 1) ипостасное Слово Божие; 2) творческое слово Божие — *глагол силы*; 3) слово Божие как слово Писания. Причем довольно часто слово Божие во втором значении он пишет равно и с прописной, и со строчной буквы. Например:

«Сын Божий *носит всяческая глаголом силы Своя* (Евр 1. 3); носит, т. е. непрерывно действует в тварях словом Своим и силою Своею, если не также, то по крайней мере подобно тому, как действовал в первые дни сотворения их. Даже доныне Слово Божие творящее есть основание начавшегося и продолжающегося бытия тварей. Слово Божие благословляющее есть основание их благобытия»³.

Или:

«...*нарицается имя Его Слово Божие* (Апок 19. 13). Какую силу имеет слово? — *Силу вседетельную: вся тем быша; словом сотворен видимый мир; Словом Господним небеса утвердишася* (Пс 32. 6)».

При той точности, которую святитель всегда требовал от определений вообще, трудно предполагать случайность этой двойственности. Остается думать, что она должна указать на то, что а) *глагол силы* (слово Божие)

¹ Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послания и слова. М., 1998. С. 96. Обратим также внимание на предыдущий абзац: «Пока в нем пребывали Слово Божие и заповедь, — имел он [Адам] все. Ибо Само Слово было его наследием; оно было одеждою и покрывающею его славою, оно было учением. Адаму внушено было, как дать имена всему: «то нареки небом, то солнцем, то луною, то землею, то деревом». Как был научаем, так и нарекал имена» (Там же). Кроме самого истолкования того, как совершалось наречение имен Адамом, для дальнейшего изложения важно еще делаемое преподобным отцом сближение *Слова* и *славы*.

² Слова и речи. Т. 3. С. 232.

³ Там же. С. 436. Ср. : «Словом Божиим все сотворено, и все сотворенное держится силою Слова Божия. Для человека Слово Божие есть нетленное семя, от которого он возрождается из естественной в благодатную жизнь... По сей необходимости Слова Божия для истинного и лучшего существования человека, всеблагий Бог от самого начала мира многократно и многообразно говорил отцам чрез пророков; а наконец говорил Он сам самым Ипостасным Своим Словом, едиnorodным Сыном Своим, Иисусом Христом. И дабы Слово Его, открытое некоторым, в некоторые времена, было для всех и навсегда, Он повелел богодухновенным мужам написать оное в Священных Книгах» (К христолюбивому читателю // Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на славянском и русском наречии. СПб., 1819. С. III).

не есть Слово Божие ипостасное; б) *глагол силы* (Слово Божие) есть глагол нетварный (поэтому в дальнейшем это творческое слово Божие будет именоваться *глаголом*).

Следовательно, учение святителя Филарета 1) не противоречит каппадокийцам, твердо различая человеческое (мысленное и звучащее) и ипостасное Слово Божие; 2) не противопоставляя слова внешнего и внутреннего¹, снимает формальный разрыв между знаком и обозначаемым; 3) не смешивает ипостасное Слово Божие и слово Божие творческое — *глагол силы*; 4) говоря о том, что слово человеческое носит в себе образ слова Божия, проясняет возможность действия последнего в первом²; 5) утверждает, что эта *возможность* становится *действием* в жизни Церкви).

Таким образом, дополнение, сделанное святителем, касается прежде всего возможности того, что сила глагола Божия изливается через слово человеческое, присутствует в нем: «...через благословляющего человека сокровенно течет благотворное Слово [глагол] Божие»³. Но действительность и сила слова благословения — эмпирический факт церковной жизни, нуждающийся не в доказательстве, а разве только в богословском раскрытии тайны его действия — *тайнодействия*. О тайнодействии слова, *священнодействии слова истины*, и идет в проповеди 1833 года речь, начатая, как помним, в Слове при вступлении на Московскую кафедру.

Можно уловить и еще более давние связи. Начало той же проповеди 1833 года приводит текст пророка Исайи (*созиждутся пустыни твоя вечныя и будут основания твоя вечная родом родов; и прозовешися здатель оград, и стези твоя посреди упокоиши* (Ис 58. 12), на который уже произносилось Слово на память преподобного Сергия в 1806 году. Пророчество Исайи, утверждал тогда проповедник, вполне может быть отнесено к прп. Сер-

¹ Уже тем самым, что святитель нигде, как отмечалось, не пользуется выражением «внутреннее слово», но говорит о человеческом слове вообще («Слово Божие вступает в образы слова человеческого»). С этой точки зрения можно вернуться теперь и к речи святителя на заседании Библейского общества в 1824 году: «Божественное Слово, живое и действительное и судительное помышлением и мысlem сердечным! Приемлет тебя *сердце* наше, и *руки* наши (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), по возможности, передают тебя братьям нашим» (Указ. соч. С. 12–13).

² Стоит отметить близость воззрений святителя в этом пункте к мысли святителя Афанасия Александрийского: «Бог даровал людям нечто большее: не создал их просто, как всех бессловесных животных на земле, но сотворил их по образу Своему, сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие оттенки Слова и став словесными, могли пребывать в блаженстве, живя истинною жизнью, и в подлинном смысле — жизнью святых в раю» (*Афанасий Великий, свт.* Творения : В 4 т. Т. 1. С. 195).

³ Слова и речи. Т. 3. С. 236.

гию, ибо вечны обетования, данные верою¹. В 1833 году та же мысль уточняется: *благословение* известного праведника явилось на этих местах, ибо совершилось то, что *предсказано пророком* праведному мужу вообще². Таким образом, закрепляется связь между словом благословения и словом Писания — связь в разбираемом контексте вполне естественная, поскольку 1) богооткровенность предполагает и богодейственность; 2) слово Писания, как и слово Благословения, есть слово Церкви.

Позднее учение только дополняется отдельными моментами: а) о связи имени с благословением (Бог даровал Аврааму новое имя как печать, как «таинственное знамение сего благословения», следуя чему и Церковь нарекает своим новым членам имена святых, которые (имена) благодаря этому «*всегда* благознаменательны и способны принести с собою благо-

¹ «Кому глагол сей? Кому сии благословения? Друг Божий! не тебе ли сие прорицала вера, когда она сопутствовала тебе в дикия некогда и необитаемая места сии? Великое событие дает право отнести и к тебе предсказание великое. Ты сокрылся от света, оставил в нем порок, тобою ненавидимый, но свет добродетелей твоих проник в него из мрака твоего уединения; ты был светильник Церкви по святости, хотя с непреклонною решимостью отрекся быть таковым по состоянию. Твоя душа взыскала и возжадала к Богу крепкому и живому, и она вкушала присно сладость Его присутствия. Орошаемый струями благодати, ты был *яко вертоград напоеный, и яко источник, емуже не оскуде вода*, кропил других рососою духовною. Наконец, чтобы течение времени не могло удалить от нас примера твоего, ты, восходя горе, оставил здесь некоторую тень бессмертия, там тебе принадлежащую. *Прозябли кости твоя, и останки плоти, еще умерщвленной в животе твоём, кажутся нам живыми по смерти твоей; и созданныя тобою пустынный хижины превратились в громаду зданий, постыждающих грады твоим великолепием. Века прошли мимо сих памятников и не смели коснуться им, разве для умножения блеска их. Столь знамениты, столь обильны, столь непреложны, столь вечны в самом времени обетования, данные верою! Она едина обещает и не изменяет обещаниям. Она только прорицает истину, когда множество различных обещательных гласов потрясают сердце наше ложным обнадеживанием сделать нас довольными и счастливыми. *Насытишися, якоже желает душа твоя*, — объясним сие» (Слова и речи. Т. 1. С. 282).*

² «Но явилось здесь благословение одного праведника, или еще немногих с ним: и совершилось то, что праведному и Богоугодному мужу предсказано Пророком: *созиждутся пустыни твоя вечныя и будут основания твоя вечная родом родов; и прозовешися здатель оград, и стези твоя посреди упокоиши* (Ис 58. 12). Пустыня уподобилась градам, благоустроением и многолюдством, создавалась крепче градов, потому что не падала и во время неоднократного падения царствующего града; воздвиглась выше градов, потому что под сень ея приходят обитатели градов и весей, приносят здесь Праведнику дары, которых он никогда не искал, и честь, от которой всегда убегал; и все сие делают потому, что видят на ближних, испытывают на себе, как могущественно и благотворно благословение сего Праведника» (Там же. Т. 3. С. 231).

словение»¹); б) об особой силе имени Божия²; в) о Слове Божиим в слове Писания³. Наконец, оно «запечатлевается» тем самым текстом 1858 года, который уже приводился выше.

¹ Слова и речи. Т. 5. С. 61.

² Как и ранее, следует подчеркнуть здесь опытность, а не рассудочность выводов: «Что Такое — *просить во имя Господа Иисуса?* — Просто сие для простых искренних и смиренных сердец, и без исследовательного изъяснения, или понятия для них, или ощутительно. *Миро изливанное имя Твое* (Песн 1. 2), Господи Иисусе! Когда изливается миро, его благоухание распространяется, и непритупленное или неподавленное обоняние, без искусства и усилия, получает ощущение услаждающее и ободряющее. Когда имя Господа Иисуса изливается в молитве, от него распространяется благоухание Святого Духа; и не отягченное земными пристрастиями сердце, не заглушенное страстями чувство внутреннее, легко и просто приемлет ощущение благодати, услаждающее и возвышающее» (Там же. Т. 4. С. 264).

³ Слово на Благовещение 1835 г.: «Итак, надобно, чтобы Сын Божий, когда Он волит открыти спасительное Богопознание нынешнему человеку, снизшел еще и вступил в образы познания, ближайшие к человеку; чтобы Слово Божие, не переставая быть Словом Божиим, вступило в образы человеческого слова...» (Там же. Т. 3. С. 339).

Слово в неделю вторую по Пятидесятнице 1836 (о призвании апостолов): «Что же это за сила, которая в немногих звуках слова Иисусова действует так внезапно, так неестественно, так победоносно над сильнейшими естественными привязанностями, чувствованиями, умопредставлениями? — По самому действию необходимо должно признать, что это сила вышеестественная, следственно Божественная, — сила слова Божия *живаго и действенаго* (Евр 4. 12), — глагола, который *не возвращается тощ* (Ис 55. 11) к изрекшему его, Слова, — которым *вся быша* (Ин 1. 3). То же Слово, соприисносущное Богу Отцу, Которое в начале мира непостижимым, Божественным образом *рече, да будет свет: и бысть свет* (Быт 1. 3), и вообще: *рече, и быша: повеле и создашася* (Пс 32. 9), теперь облекшись в одежду человеческого естества, с тою же Божественною властью глаголет человеческим гласом, и глаголемое творится; тварь неудержимо никакими препятствиями устрояется и движется по гласу Творца; человек идет за Бого-человеком; рыбарь делается Апостолом. Из сказанного доселе усмотрим, братия, к нашему назиданию и утешению, сколь благотельно для нашей веры Господь Иисус повсюду являет Божество Свое и спасительную силу Свою; сколь дивная сила обитает в Слове Его, исшедшем из уст Его; и сколь богатое сокровище Божественной и спасительной силы предано нам в наследие в словесах Господних, сложенных, как в некоей сокровищнице, в Святом Евангелии!» (Слова и речи. Т. 4. С. 10). Ср. с заключением речи кн. А. Н. Голицына на годовом собрании Библейского общества в 1817 году: «Посли Слове Божий Иисусе Христе, послы Слово Твое и тем, которые мнят преградить путь Его. Проникни их Твоими глаголами, которые *дух суть и живот суть*, да примирятся они чрез сие и с письменами, содержащими сии глаголы. Делателем же Твоим в мире, каким бы образом ни совершали они служение Слову царства Твоего по мере Твоего дарования, умножи свет истины и пламень ревности и любви, да умолкнет наконец всякое мятежное и прекослов-

Итак, вопрос о слове рассмотрен святителем прежде с точки зрения жизни Церкви. Именно этот контекст к рассуждению о живых именах живого слова Божия устанавливает речь 1829 года по рукоположении епископа Тамбовского Евгения:

«Благодатию Всесвятого Духа совершилось ныне над тобою дело, видимое в своих знамениях, невидимое в существе своем; таинственное в отношении между знамениями его и существом его... Святой Апостол говорит о даровании, которое дается с возложением рук священничества и которое живет в человеке, приявшем оно (1 Тим 4. 14). Как в привитом дереве живет сила, производящая плод по роду и качеству прививка: так и в человеке, которому священным тайнодействием, так сказать, прививается благодатная сила, живет она потом, действует чрез него и производит благодатный плод по роду и степени, в каком сообщена»¹.

Именно подобным образом, слово Божие, оно же слово Писания, есть слово человеческое, которому привита живая сила Божия. И потому достоин соблюдения даже тот обычай, «что во время чтения Евангелия...

ное слово человеческое, и единому Твоему Слову вся тварь да внемлет, так как в начале внимала она Твоему *да будет*» (Указ. соч. С. 6). Вообще, известно, что святителю не один раз поручали писать ответственные тексты — не приложил ли он руку и к этому?

Слово на освящение храма 1836 г.: «*Яже начат Иисус творити же и учити* (Деян 1. 1) во храме, в Иерусалиме, по всей Иудее и Галилее, в синагогах и домах, в селениях и в пустынях, — не все ли сие продолжается и повторяется в наших храмах посредством чтения Евангелия. Не преувеличиваю, когда говорю: продолжается и повторяется посредством чтения Евангелия; ибо это не просто слово и сказание, но вместе сила и действие, — слово, которое тогда, выходя из уст Иисуса, например, изгоняло бесов, и ныне, выходя из Евангелия, также ужасает их, карает и обращает в бегство» (Слова и речи. Т. 4. С. 15).

Слово на освящение храма 1853 г.: «Христос Спаситель дал нам обетование, в высокой степени благодатное: *идеже еста два или трие собрани во имя Мое; ту есмь посреде их* (Мф 18. 20) Где же большее и совершеннейшее бывает собрание во имя Его, как не во святом храме? Итак, здесь Он благодатно присутствует посреде нас; а где благодатно присутствует, там и действует благодатно и спасительно. Здесь каждый день слышим в Евангелии слово Христа, Сына Божия. А оно есть едино и то же слово, которым Он сотворил мир, которым Он *носит всяческая*, как *глаголом силы Своея* (Евр 1. 3), которое во днех плоти Его, исцеляло больных, прогоняло бесов, воскрешало мертвых. Чего же не сделает оно и здесь для верующаго и моляшагося?» (Слова и речи. Т. 5. С. 223–224).

¹ Там же. Т. 3. С. 115. За сим следует пример «самого не благодатного из архиереев» Каиафы, который «еще обнаруживает в себе вышнюю пророческую силу, потому только, что он Архиерей: *не о себе рече*, замечает Святой Евангелист, *но Архиерей сый, прорече* (Ин 11. 51)» (Там же).

некоторые подклоняют главы под самое Евангелие, чтобы [их] осенила благодатная сила слова Христова»¹.

Следовательно, слово Божие есть слово Церкви не по факту формальной принадлежности — в силу того, что в нем излагается учение Церкви, как думала школа, — но потому, что Церковь представляет собой особую, выделенную из прочего мира реальность, где Бог обитает и действует *глаголом* Своим. Церковь обладает словом и Таинствами как своими существенными принадлежностями. Таинства совершаются в Церкви словом. Слово таинственно живет в Церкви. В слове Церкви обнаруживает себя сила живого Бога. Христос есть «верховный и всеобщий раздаятель благословений», и его благословение течет в «благом слове» Церкви, через людей изрекая и преподавая «благословения, некоторым образом подражательные действиям Божеского Провидения». Тот, кто благословляет, есть «посредующий благою волею» между Словом [глаголом] Божиим и творением, т. е. изводящий силу Слова [глагола] на благословляемых; тот же, кто воспринимает благословение, к пределу Беспредельного «прикасается верою».

Эти действия совершаются в Церкви независимо от звуковой оболочки слова², что не противоречит мысли святителя Филарета о важности древнееврейского языка как ближайшего к первоязыку Адама. Пусть древнееврейский язык сохранил в себе «отблески первоначального света»³, но этот свет в полной мере возвращен языку потомков *Нового Ада-*

¹ Слова и речи. Т. 5. С. 224. Ср. с заключительной молитвой Соборования при возложении Евангелия на главу больного: «...не полагаю руку мою на главу пришедшаго к Тебе, но Твою руку крепкую и сильную, яже во святом Евангелии сем, еже сослужители мои держат на главе раба Твоего...» (Требник. М., 2000. С. 349). Ср. у свт. Филарета: «Словеса Святаго Евангелия приосенили твою главу. Да владычествует в тебе над всякою мыслию Слово Христово, над всяким мудрованием человеческим — Божия премудрость» (Слова и речи. Т. 4. С. 226).

² Этот принцип может быть выявлен и в «границах» одного языка: «Не собирая более примеров, замечу в особенности, как ясно в некоторых из приведенных теперь, действие Слова Божия в слове человеческом, как-то: в словах Елисея: *сиче глаголет Господь*, и в словах Апостола Петра к хромоту: *во имя Иисуса Христа Назорея, востани и ходи*. В других случаях, по-видимому, иначе, как-то: Тавифе тот же Апостол говорит как будто своим только словом: *Тавифо, востани*. Но предыдущий случай не оставляет никакого сомнения в том, что и здесь, *хотя не проявляется именем и звуками* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), но действует силою то же самое Слово Божие, обитающее в Святом Апостоле» (Там же. Т. 3. С. 233–234). Выдвинутый тезис вовсе не должен восприниматься как апология, например, перевода богослужения на современный язык. Несомненно, что у сакрального должен быть свой язык, но из этого не следует, что язык этот единственный.

³ «Текст семидесяти толковников есть древнейший перевод еврейских священных книг, сделанный просвещенными мужами еврейского народа, когда он

ма — языку Церкви, единому, хотя и воплощающемуся во множестве земных наречий¹, и живая сила глагола Божия дарована именно этому единому языку, сила, конечно же не зависящая от нашего произволения, но к которой нам дано «прикоснуться» верой.

Изложив учение о слове, можно вернуться к тому, чтобы окончательно сформулировать понятие о богословском методе святителя.

Определение метода. Святитель Филарет вырос в обстановке дореформенного церковного быта. Он обратил на себя внимание учителей прежде всего филологическими способностями. На формирование его литературного стиля более повлиял архиепископ Анастасий, чем митрополит Платон. От последнего святитель воспринимает богословские принципы школы и некоторые приемы работы со словом Божиим, хотя позднее и переосмысливает их — но не отвергает. Вообще, при всей открытости новому он никогда не отказывается от того, что однажды было усвоено или пережито. Этому способствует врожденное чувство таинственной, восходящей к Богу, связи вещей. Важнейшее достижение лаврского периода — стилистическое оформление «библейско-русского» языка его проповедей, представляющего собой амальгаму микротекстов Писания и авторской речи. Прежде богословского святителем был совершен филологический синтез. Этот *стилистический синтез* носил в себе уже и зачатки богословского *метода*. Слово Писания из внешне авторитетного свидетельства преобразуется во внутренний импульс мысли. На первый взгляд «растворяясь» в тексте, оно в то же время не теряется в нем, но, напротив, как *уль* из видения пророка Исайи, «попадает» всякое соседствующее с ним неточное, неверное, случайное слово. Уже здесь в известном смысле преодолевается постулируемое школой разделение Божественного и человеческого богословия, восприятие слова Писания как формального объекта научного изучения. Но пока, быть может, это не очевидно и самому автору. Как бы то ни было, уже в эти годы в нем обнаруживается умение *πράττειν τα ἕαυτα*, столь характерное для него впоследствии.

еще не переставал быть народом Божиим, когда язык еврейский был еще живым языком... Следовательно в нем можно видеть зеркало текста еврейского...» (О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Филарета митрополита Московского и Коломенского творения / Сост. и вступ. ст. прот. М. Козлова. М., 1994. С. 376).

¹ «Дар языков» свидетельствует в том числе и об этом тоже, и уже в «Записках...» (!) говорится об этом: «...первоначальный язык существовал прежде сотворения жены, не требуя многого времени и труда для своего составления и образования, подобно как дарование языков в Апостолах» (Записки. Ч. 1. С. 47).

Петербургский период открывается годами «самообразования» и накопления материала, но в то же время — и годами свободного развития. Одна из первых покупок святителя (судя по письмам к отцу) — Кант. Через несколько лет он отдается в академическую библиотеку как «ненужный для употребления»¹. Начитываются отцы Церкви². Фенелон занимает прочное место среди долговременных привязанностей. Древний Платон признается образчиком *философской* методологии. Основательно изучается Буддей, а вместе с ним осваиваются в совершенстве и критические методы научного богословия. Необходимая работа с западными источниками — Дузетаном, Штилингом, Дютуа — не приводит к заблуждениям,

¹ Письмо отцу от 21 июня 1809 г.: «Я купил сочинения Канта... (Письма. 1882. С. 119).

Записка от 16 мая 1813 г.: «Зная, что в библиотеке академической нет собрания сочинений Канта и имея у себя экземпляр сих сочинений, для моего употребления ненужный, представляю оный Академическому управлению для внесения в каталог книг библиотечных» (Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам : В 5 т. / Изд. под ред. преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб., 1885—1888. Т. I. С. 60).

² Несомненно, святитель всегда прибегал к отцам. У него встречаются более или менее очевидные цитаты и парафразы из Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, Макария Великого (из последнего — более всего в 1820-е годы), но нельзя сказать, что их писания (как, например, у свт. Игнатия) составляли основу его методологии, чтобы тексты свт. Григория (или кого-то другого из отцов) использовались постоянно в качестве последнего аргумента для утверждения богословской истины. Конечно, можно предположить, что святитель пользовался их текстами или идеями, не прибегая к прямой цитации, но в данном случае, как уже замечалось, поиски параллелей чрезвычайно затруднены и далеко не всегда возможно бывает отличить сходство, возникающее вследствие принадлежности к общехристианской традиции вообще от сходства, поводом которому послужило изучение текстов того или иного отца. Ниже будет более подробно сказано о тех затруднениях, которые возникают при поиске такого рода параллелей в текстах свт. Филарета. К тому же необходимо признать, что в отношении к отцам святитель был и оставался последовательным учеником школы Прокоповича и признавал необходимость различения в их писаниях божественного и человеческого элементов: «Но уже Христианския предания прошли чрез многия страны, народы, языки, чрез многие веки. К первоначальным преданиям Апостольским присоединились предания Отеческие разных степеней древности. В некоторых частях преданий оказалось разнообразие, простирающееся до противоречия. Сделалось нужно исследование подлинности и достоинства преданий — исследование, не всегда удобное и не всякому доступное. Для удостоверения в подлинности и достоинстве преданий всего лучше было бы с точностию знать их начало: но оно нередко скрывается в туманной дали прошедшего. Теперь что делать?» (Слова и речи. Т. 4. С. 97).

но только оттачивает умение $\lambda\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\upsilon\nu\ \tau\alpha\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\alpha$. Вообще, не следует преувеличивать степень влияния на святителя любого, церковного или нецерковного, автора. «Внешность только будила в нем то, что было уже заложено в глубине души его»¹.

Год 1816-й в петербургском периоде не менее важен, чем 1806-й в лаврском. В этом году выходят в свет «Начертание...» и «Записки...», Слово в Великий Пяток на текст *Тако возлюби Бог мир*. И хотя экклесиология «Начертания...» и «Записок...» еще несовершенна по сравнению с абсолютными высотами учения о крестной любви, во всех этих работах можно обнаружить практически сложившуюся единую методологию богословской работы. Она основывается на двух принципах.

Во-первых, это уже известный нам по лаврскому периоду текст-амальгама с той разницей, что если в лаврском периоде это преимущественно прием филологической работы, то в петербургском он становится уже приемом работы богословской. С его помощью проверяется уже не одно словоупотребление, но *смысл* учения, которое не столько подтверждается или опровергается цитатами, сколько помещается в самый поток библейского слова и, таким образом, испытывается на согласие с истиной².

Во-вторых, это встречавшийся еще у митрополита Платона прием «транспозиции» слова, прежде всего слова Писания, в различные смысловые ряды для установления связи вещей или явлений.

По сути, оба эти принципа восходят скорее к филологии, чем к богословию. Однако простой перенос филологических приемов в богословие вряд ли может почитаться корректным (так же как и прямое перемещение в богословие философской методики), и вряд ли это мог не понимать сам святитель. Приходится предположить наличие еще некоей необходимой величины, обеспечивающей искомый переход от филологии к богословию, а стало быть, и достоверность метода.

Эта искомая величина есть представление о живой, «творческой» связи слова Писания, как с давшим его Богом, так и с обозначаемыми им вещами, связи, возникающей постольку, поскольку слово человеческое являет собой образ Слова Божия, как сам человек есть образ Божий. Слова Писания суть живые слова живого Бога. Именно поэтому устанавливаемая через них связь не приводит к «смешению понятий» и не является внешней и случайной.

Можно думать, что вначале это представление было некоей априорной данностью личного восприятия слова. Позднее оно было подкреплено, очевидно, знакомством с Платоновым учением о слове. Еще позднее — тщательно исследовано и обосновано уже как собственно

¹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 145.

² См. выше разбор Слова на Рождество 1812 года.

богословское учение. Как бы то ни было, именно здесь намечается разрешение того итогового противоречия между сакральностью церковной жизни и десакарлизацией слова Писания, которое XVIII век оставил в наследие XIX.

Иными словами, живая связь слова Писания с Богом и миром вполне раскрывается в Церкви, где восставляется образ Божий в человеке, а тем самым и связь *глагола силы* с человеческим словом¹; где повседневная жизнь *освящается* словами Священной истории, где совершается *священнодействие слова истины*, при соприкосновении с которым всякое учение обнаруживает себя или со-природным, или со-противным ему. В *священнодействии слова истины* и заключается, другими словами, суть метода святителя Филарета. Именно этот метод позволил свести воедино богословские интуиции XVIII столетия и разрешить не разрешенные предшественниками святителя Филарета противоречия. Этот метод должен быть наименован, конечно, не *научно-критическим*, и не *научно-историческим*, и даже не *библейско-историческим*, но *церковно-библейским*.

Этот метод не отвергает ни научной, ни философской методологии, хотя устанавливаемая им связь понятий и вещей «упраздняет и покрывает» все выявленные ими «частные связи... Однако она упраздняет и покрывает их не разрушением, уничтожением или приведением к небытию, но побеждая и являясь им сверху, как является целое частям, или причина — самому целому»². Допустимость такого приложения к богословскому методу святителя мысли преподобного Максима обусловлена тем, что инструментом³ этого метода является *живущее в доме Бога живаго Его живое слово*⁴.

Так, богословие *освящения*, устанавливая границы науки, подтверждает со своей стороны вывод богословия *обожения*: *кто истинно молится, тот истинный богослов*.

¹ Для святителя «Священное Писание — не только слово о Боге, но само слово Божие, и это не просто слово, однажды изреченное и записанное; оно деятельное и делотворное слово, которое действует всегда и вечно» (*Амфилохий (Радович)*, митр. История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 152).

² *Максим Исповедник, прп.* Творения. Т. 1. С. 157.

³ Ср. с инструментальной причиной Феофанова богословия.

⁴ Здесь стоит подчеркнуть еще раз, что, «поверив алгеброй гармонию», мы открываем для себя лишь методологические «начатки» творческой работы гения, важнейшим (и рационально нереконструируемым) свойством которого, по Пушкину, является «расположение души к живейшему принятию впечатлений, следственно, к быстрому соображению понятий, что и способствует объяснению оных» (*Пушкин А. С.* ПСС : В 10 т. Л., 1977. Т. 7. С. 29). Но на то и начатки, что необходимы *всем*.

Глава третья СИНТЕЗ

Формирование эkkлесиологической концепции

Исходная позиция. Если ход всего предшествующего изложения дал два ключевых понятия: *слово* и *Церковь* в их существенной взаимосвязи, то теперь необходимо сосредоточиться на втором, показав, как *метод*, основанный на *священнодействии слова истины*, позволил святителю Филарету достичь *эkkлесиологического синтеза*.

Эkkлесиология, как помним, мало занимала авторов школы в XVIII веке. Одним из первых ей уделил внимание митрополит Платон (прежде всего в Словах на освящение храмов). Не создав учения, он поистине создал для ученика форму, которой тот не преминул воспользоваться, положив начало именно там, где остановился учитель. Первое Слово на освящение храма¹ произнесено будущим святителем в 1808 году и без натяжек может считаться исходной точкой его собственной мысли.

В основе Слова лежит текст 28-й главы книги Бытия: *Страшно место сие: несть сие, но дом Божий, и сия врата небесная* (Быт 28. 17). На нем основывается богословие храма, данное в целом ряде последующих проповедей. Почерпнутое из него понятие о «доме Божиим» приводит, с одной стороны, к вопросу: как возможен дом Божий на земле? С другой — становится поводом, чтобы указать на духовные предметы, скрытые за «завесой грубой чувственности».

Бог снисходит к человеку в «знамениях», потому что сказать «есть Господь на месте сем» возможно только тогда, когда Его присутствие становится осязаемым для нас — так, созерцая природу, «видим *невидимая Божия от создания мира твореньми помышляема* и говорим: природа есть храм Творца»². Но если через чувственное мы не восходим к духовному, то «что бы другое, как не капище был и сей храм»³?

¹ Храма Святой Троицы в Махрищском монастыре, воздвигнутого иждивением митрополита Платона.

² Слова и речи. Т. 1. С. 129.

³ «Не превратились бы для нас в идолов и сии священные изображения, если

Знамения, таким образом, суть чувственные явления, которыми Господь указывает на свое присутствие. Знамения напоминают о Знаменующем. В них можно усмотреть некоторое — скорее внешнее, впрочем — сходство с тем, что они знаменуют («находя тонкое существо света паче всего видимого близким к духовному, называем небо престолом Царя невидимого»¹), однако было бы ошибкой приписывать им силу знаменующего². Знамения, кроме того, нужны, чтобы видимым образом отделить Церковь от мира, ибо «внутренняя церковь невидима иногда и для самих членов ее»³. Однако в храме не только Бог снисходит к человеку, но и человек приближается к Богу, когда «молитва толчет в двери сердца его; вера допускает внутрь; любовь обитает в нем непрестанно»⁴.

Очевидно, сказанное учение почерпнуто у школы⁵ и ближайшим образом у митрополита Платона: знамение, в таинстве употребляемое, пишет тот в большом катехизисе, «есть видимое: понеже оно есть вспомогательством веры, к которой чрез чувствительную вещь ум наш действительнее возносится: и чтоб верные чрез внешние сии знаки удобнее могли между собою связываться...»⁶ Не более того приписывает знаменьям и ученик.

бы мы повергались перед ними в слепой надежде получить от них освящение, а не потому, что, читая сию открытую книгу таин благопознания и добродетелей христианских, возвышаемся духом в гоняя?» (Слова и речи. Т. 1. С. 130).

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. Стоит обратить внимание на библейскую отсылку, утверждающую мысль.

⁴ Там же. С. 133. Первоначальный вариант текста, позднее опущенный автором.

⁵ Ср. у Прокоповича: «...и таковое место, яко к Божией чести и к нашему благочестию отделенное, хотя само собою просто вещественное, несловесное и нечувственное, но аки бы словесное внушает нам спасительныя памяти, и человеку Бога и себе самого незабывающему наводит помыслы, онаго вечнаго с Бога жительства в оной нерукотворенной храмине вечной на небеси...» (Прокопович. Т. 3. С. 247).

⁶ Назидательные слова. Т. 9. С. 237. От Платона же и мысль о двух храмах «невместимого Божества», но при сравнении с параллельным филаретовским местом обнаруживается на первый взгляд незначительная, но характерная словесная разница:

Табл. 14

Митр. Платон	Свт. Филарет
«Два храма невместимого Божества наша мысль представить может, а именно: видимый сей мир и церковь. Ибо как весь мир Бог присутствием Своим наполняет, так и в церкви Своим особенным обитает Он образом.	«Так мы видим невидимая Божия от создания мира твореньми помышляема и говорим: природа есть храм Творца... Так и Апостол, приметив, как Бог действует в избранных Своих, еже хотети и еже деяти, приветствует их:

Вскоре он вызывается в Петербург, где чаще всего проповедует именно при освящении храмов¹. Первая петербургская проповедь на эту тему сказана в 1811 году по «освящении в Казанской соборной церкви придельного храма во имя Рождества Пресвятой Богородицы». За это время проповедник успел обжиться в столице и следы новых влияний, если они действительно были значительны, не могли не обнаружиться здесь. Однако между проповедями различий не более, чем сходства. Можно сказать, что проповедь 1811 года «надстроена» на основании проповеди 1808-го.

Начальный ход мысли, устанавливающей понятие о доме Божием на основе того же Быт 28. 17, в проповеди 1811 года прямо заимствован из раннего сочинения, поскольку ответ на вопрос, как возможен Божий дом на земле, как и там, дается словами: «...дом Божий на земле образуется снисхождением Бога к человеку и приближением человека к Богу»².

Подобным образом излагается и учение о знамениях. С одной стороны, Бог, чтобы напомнить человеку о Себе, дает ему «знамения» и обнаруживает Себя в «явлениях преходящих». С другой стороны, человек и по собственному стремлению, и по внушению Бога «собирает Бого-напечатленные знамения», отмечает места Богоявлений и для лучшего возобновления в себе ощущений благодатного присутствия Божия употребляет их исключительно для богослужения.

«Так Иаков, видев во сне тайну соединения человека с Богом в образе лестницы, соединяющей небо с землею, нарицает место сна своего *домом Божиим* (Быт 28. 19) и с сего времени посещает оное не иначе, как с особенным благоговением... Так и христианские храмы... устроятся в виде памятников или некоторых действий, в которых Бог открыл и прославил Себя в мире, или некоторых лиц, которые предшествовали нам в благодатном с Ним соединении»³.

Митр. Платон	Свт. Филарет
Но мир состоит из разных одушевленных вещей, а Церковь из одних добродетельных душ» (Назидательные слова. Т. 1. С. 329).	<i>вы есте церкви Бога жива, и дух Божий живет в вас»</i> (Слова и речи. Т. 1. С. 129).

¹ Другой, равный по объему цикл этого времени образуют только Слова, сказанные в Великий Пяток. Но если в последних святитель высказался с исчерпывающей полнотой, так что уже не проповедовал в этот день ни разу (во всяком случае, до нас не дошло ни одного текста позднейшей проповеди в Великий Пяток), то, напротив, всю последующую жизнь много и плодотворно учил о храме.

² Слова и речи. Т. 1. С. 147. Знаменательно, что за этими вопросами стоят главные послышки богословия *освящения* и богословия *обожения*.

³ Там же. С. 147. Ср. у Прокоповича об иконах.

Бог, следовательно, не столько сходит в храме к человеку, сколько *напоминает* ему о Себе.

В то же время во второй проповеди есть место, основанное на внутреннем переживании храма как места осязательного присутствия славы Господней, причем проповедник в данном случае не сильно озабочен соотношением его с теоретическими пунктами учения о храме как «знаменнии» и «памятнике»¹.

На вопрос о том, как человек приближается к Богу, также дается сходный, но более развернутый, чем в Слове 1808 года, ответ. Прообраз ветхозаветного храма указывает нам, что сперва мы должны на «внешнем алтаре» принести в жертву Богу чувственность, а затем — на «внутреннем» — *дух сокрушен*, «чтобы в душе остался один небесный огонь чистой, Божественной любви»², и за сим «предоставить Богу Самому» сделать нас своими *церквями*.

К проповеди 1811 года в свою очередь близко примыкает следующая — сказанная при освящении домово́й церкви князя Голицына в 1812 году. Учению о внешнем храме, а в связи с этим — и о «знамениях», здесь уделено совсем мало места: отчасти потому, что проповедник сосредоточивается на рассуждениях именно о храме внутреннем — отчасти, может быть, и потому, что это учение уже перестает удовлетворять его. О последнем

¹ «*Господь во храме святем своем* (Пс 10. 3)! <...> Здесь является Господь в величии Творца и Вседержителя: воздвигает, яко Царь царей, видимый престол Своего владычества; преклоняет пред Собою колена разумных тварей; внемлет словесам; приемлет благодарные исповедания; принимает на мольбы; освящает власть сильных земли, признавая их своими орудиями; связует узел общественного доверия силою клятвы своей и поставляет страх свой на страже совестей; утверждает в своем святилище средоточие, окрест которого должны обращаться и нравственный и гражданский мир так, что если нет алтаря, то нет ни престола, ни судилища. Здесь глаголет Его присносущное Слово; исходит из священных книг и из уст своих служителей; беседует в своих изображениях; возобновляет каждый день свое воплощение и крестную жертву на таинственном олтарее... Это уже не персть и брение, не дело искусства смертного, не бедная гостиница, созданная странниками для домовладыки: *несть сие, но дом Божий, и сия врата небесная* (Быт 28. 17)» (Слова и речи. Т. 1. С. 147–148). Так в Слове 1811 года. Ср. 1808 г.: «Наипаче же се есть дом Божий: ибо здесь Бог является не столько во облачении величества и славы, сколько в кроткой простоте Отца, обращающегося посреди чад и присных своих, к ним беседующего любовью, им вимающего милосердием, их питающего хлебом живота, и то простирающего к ним свои объятия, то их объятиями приемлемого. Се чудесное ложе, на котором под покровом тайны покоится само Божественное тело Божественного Искупителя, и вместе трапеза, от которой верные вкушают плоть и пьют кровь Его» (Там же. С. 131).

² Там же. С. 148–149.

можно догадываться хотя бы из того, что в четырех последующих проповедях на освящение храма слово «знамение» не встречается вообще. В «голицынской» же проповеди — только однажды.

Подобно тому как освящение внешнего храма совершается через его омовение, украшение и, наконец, благодатное посещение Божие в «знамениях»¹, так и в освящении души: «освящение, украшение и благодатное посещение составляют всю тайну и всю славу храма внутреннего»².

Очищение, дарованное в Таинствах крещения и покаяния требует и человеческих усилий: отпадение от Бога «уклонением ума и воли» излечивается отпадением от себя — отказом от «собственности», к которой следует отнести и самые добродетели³. За очищением следует украшение, которое совершается действенным подражанием Христу. И когда «раздробленные черты истины, правоты, любви, смирения, послушания, долготерпения, умерщвления Христова, нами приемлемые и сохраняемые»⁴, сольются во едино, тогда очищенный и украшенный храм не останется пуст, Господь не замедлит сойти в него и уже «человек не столько будет чувствовать жизнь и бытие свое, сколько присутствие и действование возлюбленного своего Спасителя»⁵.

В этих ступенях устройства внутреннего храма еще более явственно, чем в Слове 1811 года узнаются ступени «чистой любви». Вообще, если на основе вышеприведенных текстов можно говорить о постепенно нарастающей обращенности к мистическому «внутреннему храму», то Слово 1812 года — «голицынское» — наиболее полно вместило в себя все предшествующие тенденции развития. Однако поскольку вопрос о взаимобусловленности храма внешнего и внутреннего, а стало быть, и «внешней» и «внутренней» церкви здесь не затрагивается вообще, постольку Слово не выходит за рамки церковности. Спорные темы остаются за его пределами. Кажется, что это не столько плод «политической» искусности проповедника, сколько указание на то, что испытанный ход мысли более не кажется ему единственно возможным.

¹ «Образ освящения внутреннего нам представлен в обрядах освящения внешнего... при содействии молитвы, храм очищается... уготовляется облачением и украшением престол таинственного присутствия Божия, и Царь славы, сокрывающий неприступное величие свое в осязаемых изображениях и знамениях (курсив мой. — Свящ. П. Х.)... отвергает, проникает и наполняет свое жилище» (Слова и речи. Т. 1. С. 176).

² Там же.

³ См. : Там же. С. 178—179. Ср. с понятием «собственности» у Фенелона.

⁴ Там же. С. 180.

⁵ Там же.

Верность этой догадки подтверждают слова самого святителя. Уже в старости на вопрос Сушкова о том, почему тот не включил в собрание своих проповедей это голицынское Слово¹, святитель отвечал: «Значение разных предметов и обрядов, усвоенных чину освящения храмов, я тогда объяснял иное по собственным соображениям, произвольно, пожалуй, гадательно. А тут требуется вообще догматическое и историческое основание каждому толкованию. Не должно опираться на личные умозрения там, где нет основания, ни даже предания...»² Ответ свидетельствует, во-первых, что учение митр. Платона о храме, на которое изначально опирался святитель, в конечном счете, с его точки зрения, шло не далее «гаданий»; во-вторых, что так произошло потому, что тема *храма* оказалась в том самом «расчищенном» школой от преданий поле; в-третьих, что святитель, очевидно, постепенно сам отыскал необходимые догматические и исторические основания.

Рассмотрим путь и итог.

Исторические основания. Прежде всего следует заметить, что начиная с 1814 года в Словах на освящение храмов резко возрастает количество ветхозаветных цитат.

Простой количественный анализ конкретно опознаваемых библейских текстов дает следующие результаты для Слов на освящение храмов 1808–1822 годов:

Табл. 15

	1808	1811	1812	1814	1816	1817	1820	1822
Ветхий Завет	3	10	10	12	34	12	12	14
Новый Завет	4	12	25	3	14	5	15	14

Теперь следует проследить, какие содержательные изменения последовали этому.

Во-первых, можно сказать, что Слова 1814 и 1816 годов, так же как и Слова 1808, 1811 и 1812 годов,³ в известном смысле развивают и дополняют друг друга.

¹ Между прочим, не только это, но и ни одно другое свое петербургское Слово на освящение храма святитель не считал возможным напечатать в прижизненных собраниях своих сочинений (1822, 1835, 1844, 1848, 1861 гг.).

² Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 72–73.

³ Можно сказать, что Слово 1812 года — «голицынское» — наиболее полно вместило в себя все предшествующие тенденции развития.

Во-вторых, сравнение с первой группой обнаруживает смещение акцентов. Уходят два «сквозных» и важнейших для предшествующих Слов текста: Быт 28. 17 (сон Иакова) и 2 Кор 6. 16 (*вы есте Церкви Бога жива*). Новый смысл получает ссылка на Мф 18. 20 (*где двое или трое...*). Если в Слове 1808 года она приводится для подтверждения того, что где двое или трое собраны во имя Господне, там и храм, то Беседа 1814 года, напротив, говорит, что «Врата храма суть истинные врата дома Божия», ибо *идеже бо аще два или трие собрани во имя Господа, ту есть и Он посреде их*¹. Но самое главное — библейской основой текста становится Псалтырь. Она не только дает стих, на который, собственно, и произносится Беседа 1814 года (*Коль возлюбленна селения Твоя, Господи сил!* Пс 83. 2), но и обеспечивает очевидное преобладание ветхозаветных цитат над новозаветными: при 12 первых 9 из них — псаломские стихи. Добавив к этому, что 83-й псалом взят, очевидно, по причине его принадлежности к чину освящения храма, можно предположить, что новые тенденции свидетельствуют прежде всего о стремлении утвердить мысль на церковно-богослужебном² фундаменте.

Ограничившись пока этим предположением, рассмотрим более подробно Слово 1816 года, произнесенное в год окончания «Записок...» и «Начертания...».

Слово составлено на текст 26-го псалма: *Едино просих от Господа, то възыщу: еже жити ми в дому Господни вся дни живота моего, зрети ми красоту Господню, и посещати храм Святый Его* (Пс 26. 4).

Не удивительно ли, задается прежде всего вопросом проповедник, что Давид говорит здесь не о вечности, а о земной жизни? Для последней, казалось бы, так много мог бы попросить и действительно просил Давид,

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 203.

² Нет нужды доказывать, что Псалтырь составляет «уток» всего православного богослужения. Ср. написанное святителем обращение «К христоробивому читателю», предваряющее русское издание Псалтыри: «По приведении к окончанию предложения Священных книг Нового Завета на русский язык предложена из книг Ветхого Завета и книга псалмов. Она избрана потому, что издревле в Православной Церкви есть обыкновение издавать ее часто отдельно от прочих священных книг, и также потому, что книга сия обращается у православных христиан в особенном употреблении молитвенном, церковном и домашнем, и, следовательно, есть ближайшая потребность сделать ее по возможности для всякого вразумительного (К христоробивому читателю // Книга хвалений, или Псалтирь на российском языке. М., 1823. С. 1). Или: «Каков бы, впрочем, ни был сокровенный порядок Псалтири: дух ее познается в разнообразии ее членов. Она есть сокращение всех священных книг, полная совокупность истин Богопознания и Богочтения...» (Руководство к познанию книги псалмов // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 1. С. 10).

но когда все желания свои сводит к единому, то «ищу, говорит он, и буду искать токмо близости к Богу»¹. Конечно, тем, кто стоит сегодня в новоосвященном храме, уже «осязательно» даровано *зрети красоту Господню, и посещати храм Святый Его*, но является следующий вопрос: «Как, при толикой скудости человеческой и при толиких щедротах Божиих, близость к Богу есть единственное просимое? и как, при всегдашней близости Бога к человеку, близость человека к Богу есть всегдашнее искомое?»² Что ответить тем, кто считает, что раз Бог вездесущ, то и дом Его везде: «Долго ли надобно искать того, чего потерять негде»³? Чего же тогда *взыскует* Давид?

В ответ в свою очередь предлагается несколько вопросов:

«Бог вездесущ: но могут ли жить в Его вездесущии те, которые не токмо не ищут близости к Нему, но если бы могли, то сами повелели бы Ему оставить их?.. которые ни окрест себя, ни в себе ничего не видят и не чувствуют, кроме мира и тварей?.. которые хотя и познают Его вездесущие, но составляют о нем токмо скоропреходящие... мысленные образы?.. Бог вездесущ, и наипаче здесь во храме *есть имя Его, и очи Его, и сердце Его* (3 Цар 9. 3): но... все ли точно и здесь приступают к престолу вездесущия?..»⁴

Этими вопросами подразумевается общий ответ: близость к Богу достигается только внутренним подвигом жизни. Но кроме этого в Слове сделан неявный на первый взгляд, но вполне определенный шаг в сторону нового для проповедника осмысления сущности храма. Впервые последовательно подвергается сомнению утверждение о том, что поскольку Бог вездесущ, постольку и храм Его везде — утверждение, на котором, ссылаясь на Писание, настаивал XVIII век, — и впервые же появляется зерно будущего разрешения проблемы «внешнего» храма: ссылка на то место Третьей книги Царств, где говорится о создании храма Соломоном и освящении его Богом: «Бог вездесущ, и наипаче здесь во храме *есть имя Его, и очи Его, и сердце Его* (3 Цар 9. 3)» — слова более чем значимые, ибо произносятся Самим Богом⁵ и подразумевают перенесение акцентов — в том числе и мистических — на *библейско-исторический* план.

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 222.

² Там же.

³ Там же. С. 227.

⁴ Там же. С. 228–229.

⁵ *И сказал ему Господь: Я услышал молитву твою и прошение твое, о чем ты просил Меня; [сделал все по молитве твоей.] Я освятит сей храм, который ты построил, чтобы пребывать имени Моему там вовек; и будут очи Мои и сердце Мое там во все дни.*

За сим проповедь обращает на себя внимание непревзойденным обилием библейских цитат. Как и в предыдущей беседе, очевидным образом преобладает Ветхий Завет, а внутри него — Псалтырь: 26 из 34 ссылок, с охватом от 2-го до 144-го псалма¹.

Чтобы наглядно представить органичность «библейского мышления» святителя, ниже фрагмент Слова представлен в двух вариантах.

Табл. 16

Текст со ссылками:	Текст без ссылок
<p>Надлежало бы отверсть храм свя- тый, оное внутреннейшее святилище Божия на земли присутствия, где Бог открывается ближе, нежели яко вла- дыка или домовладыка; где Он бла- говолит быть познаваем избранными своими, яко чадолюбивейший отец, яко самая любовь, яко совершен- нейшее единство; куда они восходят <i>утреневать</i> не по деннице сего сти- хийного неба, но по <i>деннице возсия- вающей в сердцах их</i> (2 Петр 1. 19); где их собственная жизнь скрывается, как луна, и жизнь Христова восходит в них, яко солнце; где внятно слышат они, как Единородный Сын Божий <i>не стыдится братию нарицати их</i> (Евр 2. 11); где, как <i>присным Богу и другам своим</i>, Он <i>скажет им все, что слышал от Отца своего</i> (Ин 15. 15); где они <i>откровенным лицом славу Господ- ню взирающе в той же образ преобра- зуются от славы в славу</i> (2 Кор 3. 18),</p>	<p>Надлежало бы отверсть храм свя- тый, оное внутреннейшее святи- лище Божия на земли присутствия, где Бог открывается ближе, нежели яко владыка или домовладыка; где Он благоволит быть познаваем из- бранными своими, яко чадолюби- вейший отец, яко самая любовь, яко совершеннейшее единство; куда они восходят <i>утреневать</i> не по деннице сего стихийного неба, но по деннице <i>возсиявающей в сердцах их</i>; где их собственная жизнь скрывается, как луна, и жизнь Христова восходит в них, яко солнце; где внятно слышат они, как Единородный Сын Божий не стыдится братию нарицати их; где, как присным Богу и другим сво- им, Он скажет им все, что слышал от Отца своего; где они откровенным лицом славу Господню взирающе в той же образ преобразуются от славы в славу, и среди святейшия церкви</p>

¹ Цитируются (из некоторых по несколько стихов в разбивку) псалмы 2, 5, 15, 18, 20, 22, 24, 26, 30, 33, 34, 45, 50, 65, 72, 90, 93, 104, 115, 118, 122, 133, 144-й. Для такой чрезвычайной плотности присутствия библейского «материала» на «единицу текста» может быть найдено, впрочем, еще одно объяснение: в феврале того же 1816 года, июлем которого датируется проповедь, вышло высочайшее повеление о переводе Писания на русский язык. Следовательно, в тексте проповеди могла найти свое отражение та напряженная работа по созданию «библейско-русского» языка, которой был, несомненно, занят тогда святитель. Но очевидно, что и эта работа должна почитаться не столько филологической, сколько богословской: ведь это значило найти богословски адекватное выражение слову живого Бога.

Текст со ссылками:	Текст без ссылок
и среди святейших церкви вездесущия сами освящаются <i>в церкви Бога жива</i> , в которых <i>живет Дух Божий</i> (1 Кор 3. 16); где они даже и <i>не просят ничесоже</i> : ибо, находя все молитвы свои уже исполненными, еще прежде принесения их могут токмо говорить с Первородным: <i>Отче, хвалу Тебе воздаю, яко услышал мя еси</i> (Ин 11. 41); где наконец им, яко <i>наследникам Божиим</i> (Рим 8. 17), усвоится все, так что, <i>мир ли, или живот, или смерть, или настоящая или будущая, вся их суть</i> (1 Кор 3. 22) ¹	вездесущия сами освящаются в церкви Бога жива, в которых живет Дух Божий; где они даже и не просят ничесоже: ибо, находя все молитвы свои уже исполненными, еще прежде принесения их могут токмо говорить с Первородным: Отче, хвалу Тебе воздаю, яко услышал мя еси; где наконец им, яко наследникам Божиим, усвоится все, так что, мир ли, или живот, или смерть, или настоящая или будущая, вся их суть.

Однако только ли временным увлечением и академическими трудами по ветхозаветной библеистике объясняется преобладание в тексте ветхозаветной цитации или, по замыслу проповедника, оно определяется свойством избранной темы? Ответ можно получить, сравнив с разбираемым словом его ближайшего «современника» — Слово в Великий Пяток того же 1816 года. Оно оказывается также достаточно насыщенным библейскими цитатами, но *в обратном соотношении*: на более чем 30 новозаветных цитат всего 5 ветхозаветных. Что цифра неслучайна, показывает обзор слов, произнесенных в 1815–1817 годы.

Табл. 17

	Слово в Великий Пяток 1815 г.	Слово в Великий Пяток 1816 г.	Слово в Великий Пяток 1817 г.	Слово перед погребением гр. Строганова 1817 г.
Ветхий Завет	12	5	7	9
Новый Завет	18	30	29	31

Следовательно, преобладание ветхозаветной цитации в Словах на освящение храмов 1814–1817 годов обусловлено их тематикой. Каким, однако, образом?

Во-первых, сопоставление текстов — с добавлением и Речи по освящении храма во имя праведной Елизаветы, произнесенной в 1817 году, —

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 226–227.

подтверждает высказанное раньше предположение, что, отойдя от усвоенных с московских времен подходов к богословию храма, святитель обращается теперь прежде всего к теме *богослужения*, для которой в Писании трудно найти более естественную основу, чем псалмы¹.

Во-вторых, ветхозаветная цитация естественно вводит мысль *в русло Священной истории*. Появление в Слове 1816 года цитаты 3 Цар 9. 3 среди изобилия иных ветхозаветных цитат можно было бы почитать случайностью, если бы она не дала глубокого и плодотворного развития в позднейших текстах разбираемой тематики.

Как в «Записках...» из событий Священной истории выводилось учение о Таинстве, так здесь прокладывается путь к библейскому осмыслению связи храма и Церкви на основе прямой исторической связи ветхозаветного храма с жизнью ветхозаветной Церкви, и, таким образом, намечаются *исторические* основания для учения о храме, которые найдут себе окончательное утверждение в позднейших проповедях.

Но предстояло найти еще и *догматические*. Чтобы реконструировать ход приведшего к их обретению богословского дискурса, следует обратиться к мало исследованному на сегодняшний день памятнику: «Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах», читанным святителем уже в епископском сане в 1819 году² и тем самым, кроме всего прочего, еще и подводящим итог его академической деятельности.

¹ Речь 1817 года вообще произнесена на текст из «хвалитных» псалмов (Пс 148. 7–13).

² Надо сказать, что в том же 1819 году переиздан был труд митр. Гавриила Петрова «О служении и чинопоследованиях православной греко-российской Церкви». Однако автор сознательно поставил себе в нем очень узкую цель. «В сочинении книги сей, — пишет он в начале, — единственно наблюдаемо было то, дабы древность чиноположений утвердить свидетельствами оных святых мужей и соборов отец и показать, почему какие из них установлены» (*Гавриил (Петров), митр.* О служении и чинопоследованиях православной Греко-российской Церкви. СПб., 1819. С. 10–11). Известен также разочарованный отзыв свт. Филарета об этой работе: «Митрополит Гавриил был человек очень умный, но не развитой и для занятий серьезных не подготовленный. Его книга о Церкви и таинствах не показывает в нем учености. Хотя в то время первенствующий член Синода не имел столько занятий, как ныне, и мог уделять время на ученый труд» (Воспоминания митрополита Филарета, записанные его викарием епископом Леонидом // РА. 1906. Кн. 3. № 10. С. 215). Надо думать, что разочарование вызвано было как раз совершенным отсутствием в книге догматического учения о Таинствах, занимавшего святителя не только в силу того, что он должен был читать лекции на ту же тему, но и в силу важности самого вопроса для времени. Очевидно, чувствуя недостаток «основания и предания», он искал «совета» и у современных церковных авторитетов, но в конечном счете был вынужден к принятию самостоятельных богословских решений.

Догматические основания. Малая известность лекций обусловлена их публикацией в приложении к забытому ныне журналу «Радость христианина» только в 1900 году. К тому времени основная волна дореволюционных филаретовских публикаций и посвященных им исследований миновала. Первым, кажется, — и то спустя 17 лет после публикации — сослался на них Тареев¹; он же, судя по всему, и последним.

Лекции дошли до нас не целиком. Опубликованы только вступительные разделы — по этимологии слова «таинство», истории догматического учения о сути Таинств и их числе, — а также лекции, посвященные непосредственному рассмотрению Таинств Крещения, Миропомазания, Причащения, Покаяния. Каждая из этих последних в свою очередь следует исторической логике. Так, лекция о Таинстве Крещения включает в себя следующие подразделы: *этимология слова, священные омовения в древности, крещение Иоанново, установление христианского Таинства, крещение в Церкви апостольской, церковное (святоотеческое) учение о крещении, его действии, плодах и связи с первородным грехом, необходимость крещения, лица крещаемые и совершающие крещение, вещество и форма Таинства, современное учение Православной Церкви.*

Конспективный характер придает лекциям нарочитую отстраненность и сухость изложения. Сакраментология XVIII века подвергнута критическому пересмотру: изъяты, в частности, упоминания о ветхозаветных Таинствах, добавлен внушительный по объему (под заголовком «Учение Церкви») обзор святоотеческой сакраментологии. Исторические вопросы обязательно содержат развернутое изложение позиции западных вероисповеданий с необходимой критикой. В предложенное самим святителем определение Таинства добавлено, сравнительно с предшественниками, упоминание о необходимости слова². Нередко автор лекций прибегает и к источникам предшествовавшей преосвященному Феофану школы: например, катехизису святителя Петра Могилы, которому усваивает имя первого сочинения, дающего «полное определение Таинства по духу восточной Церкви»³, или «Камню веры» митрополита Стефана Яворского, единственному непереводаемому сочинению, предложенному в списке основной литературы в начале раздела «Причащение».

¹ См. : Тареев М. Митрополит Филарет как богослов. С. 59.

² «Таинство можно определить священным действием, установленным по повелению Божию, в коем, по произнесении известных слов от совершающего, под видимым знаком или вещию, сообщается человеку невидимая Благодать Божия» (Лекции. С. 7).

³ Там же. С. 9.

Будучи воспитан антикатолической по духу школой, святитель находит возможным сказать в лекциях, что «собор Тридентский утвердил древнее учение о действии крещения, с коим соглашается и вся восточная Церковь»¹, в подтверждение своих слов ссылаясь при этом на «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина. В то же время при разборе вопроса о числе Таинств лекции цитируют Иринея Фальковского, прямо воспроизводящего текст трактата о Таинствах из «Theologia Christiana»².

Наконец, обращает на себя внимание, что в разделе, посвященном *действию* Крещения, неожиданно большое внимание уделяется вопросу о том, как это действие связано собственно с веществом Таинства — водой.

Изложение начинается с критики Климента Александрийского, считавшего омовение только символом действия Святого Духа.

Затем рассматриваются взгляды Тертулиана и Киприана, стремившихся разъяснить действие самого «чувственного омовения», причем первый считал, что вода избрана для Крещения постольку, поскольку еще в начале мира восприняла действие Святого Духа, а молитвы Таинства возобновляют «ее древнее освящение, и она, исполняясь Духом Святым, впитывает в себя силу освящать души»³.

Далее излагается учение каппадокийцев:

«В IV веке Григорий Назианзин учил, что между водою и Духом Святым бывает таинственное соединение, подобное тому, какое находится между двумя естествами в лице Иисуса Христа, вследствие сего вода имеет сверхъестественную силу очищать душу и делать ее неприступною для греха... Григорий Нисский явно отрицал, чтобы вода по освящении оставалась простой водою, утверждая, что с нею происходит нечто подобное тому, что бывает с хлебом и вином в Евхаристии»⁴.

После констатации того, что наиболее подробно и тонко учение о действии Крещения изложил блаженный Августин, и рассуждения о непротиворечивости положений Тридентского Собора в этой области учению Православной Церкви критически разбирается еще сходное с мнением Климента мнение реформатов⁵.

¹ Лекции. С. 26.

² См. : Там же. С. 15–16. Ср. : *ThCh*. Т. 9. Р. 517.

³ Там же. С. 25.

⁴ Там же.

⁵ «Реформаты, допуская то же самое действие крещения [что и лютеране], утверждают, что его производит невидимо Дух Святой, а омовение служит только символом сего действия» (Там же. С. 26–27).

Но если обратиться теперь к сочинениям тех отцов, на которых ссылается автор лекций, то обнаружится, что делаемые им заключения лежат вовсе не на поверхности.

Мысль свт. Григория Богослова звучит так:

«Но Иоанн крестит. Приходит Иисус, освящающий, может быть, самого Крестителя, несомненно же всего ветхого Адама, чтоб погребсти в воде, а прежде их и для них освящающий Иордан и, как Сам был дух и плоть, совершающий духом и водою»¹.

Святитель Кирилл Иерусалимский, также упоминаемый лекциями, в «Огласительных поучениях» объясняет, почему именно вода была избрана для совершения Таинства Крещения, следующим образом:

«Ежели же кто желает знать, почему через воду, а не чрез другую стихию, дает благодать: тот найдет разрешение сего в Божественном Писании. Вода есть нечто особенное и наилучшее из четырех видимых стихий мира... Начало мира — вода; и начало Евангелия — Иордан. Освобождение Израиля от фараона совершилось посредством моря, и освобождение мира от грехов совершается чрез омовение водою при действии Слова Божия...»²

Святитель Григорий Нисский в «Большом огласительном слове» говорит, что как ничего общего на первый взгляд невозможно усмотреть между свойствами человеческого семени и развившимся из него одушевленным существом, так и между свойствами воды и духовным рождением в Крещении также не видно ничего общего, но и там и тут творит все сила Божия³. В «Слове на день светов» (в лекциях оно озаглавлено как «Слово о крещении Христовом») эта же мысль поясняется библейскими примерами:

«И куст терновника показал Моисею Явление Бога и останки Елисея воскресили мертвого, и брение просветило слепого от рождения. Все эти предметы, будучи веществами неодушевленными и бесчувственными, послужили средством для великих чудес, приняв силу Божию»⁴.

То же место, на которое, очевидно, непосредственно ссылается свт. Филарет («Григорий Нисский явно отрицал, чтобы вода по освящении оставалась простой водою, утверждая, что с нею происходит нечто подобное тому, что бывает с хлебом и вином в Евхаристии»), выглядит так:

«Потому что и сей святой жертвенник, которому предстоим, по природе есть ничем не различимый от других плит, из которых строятся наши стены и коими украшаются полы; но поелику он посвящен на служение

¹ *Григорий Богослов, свт.* Творения : В 2 т. ТСЛ. 1994. Т. 1. С. 540.

² *Кирилл Иерусалимский, свт.* Огласительные поучения. М., 1991. С. 34 и далее.

³ *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев, 2003. С. 248, 250.

⁴ *Григорий Нисский, свт.* Творения. ТСО. Т. 45. М., 1871. С. 8.

Богу и принял благословение, то он есть святая трапеза, чистый жертвенник, которому касаются уже не все, но только священники, да и те с благоговением. Хлеб опять, — пока есть обыкновенный хлеб, но когда над ним будет священнодействовано таинство, называется и бывает телом Христовым. То же бывает и с таинственным елеем; то же с вином; сии предметы малоценные до благословения, после же освящения Духом каждый из них действует отличным образом. Та же сила слова производит доброго священника, отделяя его от обыкновенных людей и т. д.»¹.

Все эти примеры святитель Григорий приводит для того, чтобы пояснить действие воды в Крещении.

Наконец, блаженный Августин, признанный автором лекций крупнейшим авторитетом в изъяснении Таинства Крещения, среди тех сочинений, к которым отсылают лекции, наиболее определенно по разбираемому вопросу высказывается, по-видимому, в своем 98-м послании. Он утверждает, что младенца, хотя тот и не имеет ту веру, которая определяется произволением верующего, само Таинство делает верным, так как он, даже и не подтверждая веру разумом, воспринял «таинство самой вещи»², т. е. веры. Однако, чтобы понять, что блж. Августин имеет здесь в виду, надо заглянуть в предыдущий параграф послания. Там объясняется, что, хотя события евангельской истории давно миновали, празднуя Пасху, мы все же утверждаем, что «Господь воскрес сегодня», и говорим «самый тот день про тот, который не есть тот самый [dicatur ipse dies, qui non est ipse], но благодаря круговращению времени подобен тому и нарекается тем ради торжества таинства»³. Таинство, таким образом, содержит в себе ту вещь, именем которой нарекается. «Как, следовательно, некоторым образом таинство тела Христова есть тело Христово, таинство крови Христовой есть кровь Христова, так и таинство веры есть вера». Поэтому и апостол «не говорит, что Крещением мы только обозначили погребение Христово, но прямо говорит *Спогреблись Христу крещением в смерть*. Отсюда младенец, не имеющий веры, в таинстве веры подлинно принимает веру»⁴.

Сопоставляя теперь между собой мнения отцов, высказанные ими, безусловно, независимо друг от друга, можно выделить в них общую мысль: так или иначе, «участвующее» в богослужебном совершении Таинств «тварное» не остается безучастным внешним знаком поданной бла-

¹ Григорий Нисский, свт. Творения. С. 6.

² Aurelius Augustinus S. Epistola 98. PL. T. 33. Col. 364. Этот текст, кстати, дополняет цитированный выше LXXX трактат на Иоанна.

³ Ibid. Col. 363.

⁴ Ibid. Col. 364.

годати, но в известном смысле преобразуется, обновляется Таинством, благодаря чему возникает и новая «духовно-чувственная» реальность, вне которой, собственно, Таинство и не может быть вполне Таинством.

Еще раз отметив, что эти мнения, у самих отцов выраженные с большей или меньшей степенью определенности, в тексте лекций однозначно обретают указанный смысл, примем этот смысл за точку зрения самого святителя Филарета. Как будет видно из дальнейшего, здесь и кроется то *догматическое* основание, которого, как помним, не доставало для создания полноценного учения о храме. Не найдя у школы, святитель обрел его в учении отцов.

Однако, прежде чем изложить итоги учения, отвлечемся еще в сторону, чтобы исследовать один немаловажный факт. Сходную мысль можно обнаружить в январском номере «Сионского вестника» за 1818 год, в уже разбиравшейся выше статье «О союзе внешнего богослужения с внутренним». Напомню: там именно утверждается, что этот «союз» основан на соединении двух природ во Христе, которое обнаруживается и в Таинствах¹, т. е. в конечном счете также идет речь о «новотворимой» Таинствами реальности. Более того, в предыдущей статье того же номера, «Крещение», приводится ссылка буквально на то же место огласительных поучений свт. Кирилла Иерусалимского. Один ли смысл вкладывался авторами в сходное утверждение и чьи суждения по этому вопросу — свт. Филарета или Лабзина — первичны?

В пользу первенства Лабзина можно представить, собственно говоря, только один аргумент — хронологический: «Сионский вестник» с указанной статьей вышел в начале 1818 года — лекции читаны в 1819 году, и, насколько известно, ранее подобного курса святитель не читал. Впрочем, известно, что *после* не означает *вследствие*, а также отсутствие *письменного источника* не означает отсутствие *факта*, тем более что за противоположный вывод говорит ряд значимых соображений.

Во-первых, святитель Филарет, конечно, был несравненно более начитан в отцах, чем Лабзин. Если «Добротолубие» к тому времени было уже «открыто» русским образованным обществом², то ссылок на Григория

¹ «Сам Господь в первенствующей Церкви учредил видимые таинственные священнодействия, как то Крещение и Евхаристию. Апостолы Его присовокупили к ним и еще некоторые, по изволению Св. Духа, ими управляющего, и показали тем и в самом видимом Богослужении нераздельность обоих естеств Иисуса Христа» (СВ. 1818. Ч. 7. С. 67).

² См., например, упоминавшиеся уже письма Сперанского к Целлеру за 1815 год, а также «Сионский вестник» за 1817 год: «...только смиренным является Господь, и только в молчании и внимании познает человек посещение Его... Спокойное, молчаливое, веры исполненное ожидание есть приятнейшая жертва Богу. Итак, брат,

Богослова, тем более на Григория Нисского, у Лабзина, во всяком случае, не найти¹, тогда как у святителя парафразы из Кирилла Иерусалимского, например, встречаются еще в лаврских проповедях.

Во-вторых, из текста Лабзина следует, что он и евхаристическое предложение понимает как соединение Божественной природы Спасителя с природой хлеба. Тогда как святитель Филарет, излагая в лекциях историю вопроса хотя и оговаривает это мнение, как свойственное древним отцам, однако указывает, что в позднейшее время вера Церкви склоняется к предложению, подтверждая это кроме прочего и ссылкой на литургические тексты². Очевидно, святитель независим в этом вопросе от Лабзина.

В-третьих, заявление Лабзина носит, как помним, в известном смысле вынужденный характер.

В-четвертых, статья Лабзина оканчивается сравнением установленных в Церкви священнодействий и обрядов с ризой Христовой, прикосновением к которой исцелилась евангельская кровоточивая жена³. Что

возбуждаемый к углублению в самого себя, берегись тщательно всех страстных волнений и всех развлечений наружных чувств и содержи себя в молчании и тишине... сие молчаливое углубление в себя я называю *возвращением*. Французские авторы, которых наиболее у нас читают, называют это *geseuillement*; в наших церковных книгах употребительнейшие названия сего внутреннего упражнения суть следующие: *безмолвие, трезвение ума, непарительная молитва, богомыслие*. Книги на славянском языке, наиболее наставлений о сем содержащие суть: беседы Макария Египетского, Добротолюбие и Исаака Сирина» (СВ. 1817. Ч. 5. С. 9).

¹ Хотя справедливости ради надо отметить, что блаженного Августина к чтению он рекомендовал, впрочем, во вполне характерном для себя контексте: «...творения Августина, Макария и других церковных отцов; также Фомы Кемпийского, Арндта, Таулера, Иакова Бема и тому подобные, заслуживают быть читаемы; ибо известно, что сочинители оных были люди благочестивые, а некоторые из них терпели и гонения за свое благочестие; учились в крестной школе и ничему не учили, чего сами не исполняли...» (Там же. Ч. 6. С. 51).

² «...До IV века учителя Церкви, по-видимому, наклонны были к тому мнению, что с хлебом и вином соединяется Божество Иисуса Христа, чрез что они становятся Его телом и кровью; с конца IV века, сколько можно судить по выражениям отцов, принималось большей частью предложение хлеба и вина в тело и кровь (то же мнение во всей ясности можно видеть в древних литургиях)» (Лекции. С. 48).

³ Кроме таинственных священнодействий, установленных Спасителем и Его апостолами, Церковь нашла нужным установить еще некоторые обряды внешнего богослужения, которые можно уподобить ризе или одежде Христовой, и как некогда прикоснулась к оной известная жена, изнуренная кровотечением, веруя не в ризу, но в носящего оную, так и ныне в простоте сердца притекающие к образам и обрядам сим с верою, подобной вере ее, также бывают услышаны (СВ. 1818. Ч. 7. С. 69–70).

в данном случае Лабзин имел в виду, поясняется упоминанием о кровоточивой жене, которое находим в «Сионском вестнике» за предыдущий 1817 год:

«...через сие могут быть объяснены некоторые чудеса, кои в Св. Писании упоминаются, как то: что головные повязки и убрusy Павловы, и даже тени апостолов Петра и Павла, лечили болезни и изгоняли злых духов; что Павел, как некогда пророк Илия, возлегли на умершего отрока, воскресил его. Сюда же принадлежит и прикосновение жены кровоточивой к краю ризы Иисусовой, и сему подобное. Это от того, что земные тела таковых праведников проникнуты бывают живою небесною тинктурую»¹.

Внимание к этим упоминаниям в данном случае привлекает то, что у святителя есть беседа «О прикосновении верою ко Христу (в неделю 24-ю)», произнесенная в 1814 году в Петербурге, где Лабзин если не слышал сам, то наверняка читал ее. Ее важнейшую часть составляет установление «*истинного и верного понятия*» (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*) о той непостижимой силе, «которою Иисус Христос исполнен так, что при одном прикосновении, да и то не к самому Его телу, а токмо к краю одежды, оная уже проливается и производит чудесное действие»².

¹СВ. 1817. Май. С. 181. В лекциях также есть ссылка на этот евангельский текст при рассуждении о том, как мог Спаситель на Тайной вечере преподать ученикам истинное тело Свое и кровь, будучи еще жив: «...должно понимать, что тело Иисуса Христа и до воскресения имело некоторые особенные качества, как показывает сила из него исшедшая для исцеления жены кровоточивой, и мы не должны судить о Нем по сравнению с обыкновенным телом человеческим» (Лекции. С. 45).

²Слова и речи. Т. 1. С. 75. Правда, и у этой проповеди в свою очередь может быть предположен прототип: Слово, в ту же неделю 24-ю произнесенное Анастасием Братановским. Поскольку известность Лабзину Анастасиева Слова также исключить нельзя, то вопрос о «предтече» его собственного рассуждения снова осложняется. Однако сопоставление проповедей святителя Филарета и архиепископа Анастасия показывает, что если вообще влияние последнего на первого и имело место, то в данном случае усмотреть его затруднительно. У Братановского догматическая сторона вопроса вообще отсутствует и акцент, как обычно, сделан прежде всего на субъективном переживании: Спаситель обещал быть с нами до конца века, но как возможно ощутить Его присутствие? Как возможно прикоснуться к нему? — прежде всего это возможно в храме, потому что там все напоминает нам о Боге (ср. разбиравшееся выше Слово свт. Филарета 1811 года), и «когда любовь к Богу вводит нас в храм, то мы прикасаемся присутствующему тамо Богу; когда сердце наше изливает молитвы своя пред Богом в храме его, то мы прикасаемся присутствующему тамо Богу; когда душа наша истаявает яко воск от огня словес Евангельских, проповедуемых в храме, то мы прикасаемся присутствующему тамо Богу. Когда не исходим иначе из храма, как поручив себя промыслу Божию, то мы прикоснулись присутствующему тамо Богу» (*Братановский*. Т. 2.

Это понятие основывается на слове апостола, говорящего, что в Спасителе *живет всяко исполнение Божества телесне* (Кол 2. 9). Бог бесконечен — тварь ограничена. Бог — дух, человек — плоть. Бог свят — человек грешен. Воплощение Спасителя преодолевает эту пропасть. В Нем бесконечность, духовность, святость Божия становится доступной для конечного, тленного, падшего человека. Человечество Иисуса Христа есть *горящий уголь* (Ис 6. 6) из видения пророка Исайи¹. Человечество Иисуса Христа есть сосуд, переполненный Божественными силами, и хотя Господь покинул землю, но данное Им апостолам обещание пребывать с ними *до скончания века* (Мф 28. 20) исполняется в Церкви: «исполнение Божества живет ныне уже не в едином личном телеси Его, но и во всем таинственном теле Церкви, *яже есть* вся — единое *тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех* (Ефес 1. 23)»².

Итак, согласно святителю, Божественная сила, исходящая от Иисуса во дни Его земной жизни, не разлита в мире, но пребывает в Церкви, которая есть *исполнение* Его. А желание дать «истинное и точное понятие» об этом предмете явно указывает на тех, кто этого понятия не имеет, и трудно разуместь под ними кого-то иного кроме адептов учения о «небесной тинктуре» — т. е. того же Лабзина. И здесь, следовательно, *πρόβλεψιν τῆς ἁγίας* сохраняет свою силу.

С. 162–163). Конечно, «ближайшим образом» мы прикасаемся к Богу причастием Тела и Крови Его, однако и на всяком месте можно прикоснуться к Нему: «Восходим ли на гору счастья земного? Тамо есть присутствующий нам Бог... Нисходим ли во ядоло бедствий и нещастия? И тамо есть присутствующий нам Бог... Везде Бог хочет присутствовать нам яко отец» (*Братановский*. Т. 2. С. 169).

¹ См. : Слова и речи. Т. 1. С. 76.

² Там же. С. 79. Чтобы оценить пройденный русским богословием путь, небезлюбопытно взглянуть на его начало, приведя фрагмент из Слова Феофана Прокоповича на ту же тему: «Якоже кровь... тело человеческое питает и растит, тако и снесь спасения, а наипаче учения евангельския всегда в сердцах наших разливающися, душу утучняют, придают ей силу и крепость умножают. Если же в пользу не обращаются, то истинное сие есть кровотечение, от которого приходит в бессилие, ослабевати, а чуть ли и не умирати принуждены мы ежедневно. В сицевом состоянии никто нам лучшаго совета не подаст, как нынешняя жена, чим она от кровотечения своего избавилася. Не возможеша никогда согрешити, довольно будет у тебя крепости ко отвращению искушения, ежели края ризы Христовой всегда прикасатися, то есть ежели присутствие Божие, что Бог есть везде с тобой, верою и размышлением пред очи душевныя представляти будещи» (*Прокопович*. Т. 3. С. 265–266) и далее: «Ежели когда просто говорится о Божием присутствии, то может быти некоторым покажется сия малая вещь, но когда ты живо представиши, что Бог при тебе присутствует, всякая и малейшая твоя дела и поступки наблюдает, изследует вся стези твоя... то невозможно от страха не вострепетати, а о грехе и не помыслиши» (Там же. С. 274).

Библейская еkkлесиология свт. Филарета

Церковь и храм. Теперь можно вернуться к рассмотрению того, какие плоды принесло, получив необходимые *исторические* и *догматические* основания, учение святителя Филарета о храме.

Свое первое отчетливое изложение оно получает в Слове 1820 года «по освящении соборного Христо-Рождественского храма в Твери». Для толкования избран текст пророка Иезекииля. *Слава же Господня вниде в храм, по пути врат зрящих на восток. И взя мя дух, и введе мя во двор внутренний: и се исполнь славы дом Господень. И страх, и се глас от храма глаголющего ко мне, и муж стояше близ мене, и рече ко мне: сыне человек, видел ли еси место престола Моего, и место стопы ног Моих, идеже вселится имя Мое среде дому Израилева в век?* (Иез 43. 4–7). Этот текст рассматривается как раскрывающий суть совершающегося при освящении храма тайнодействия. В видении пророку сперва показан еще не существующий на месте разрушенного вавилонянами новый храм, показано как некто измеряет его части, после чего слава Господня входит в храм, освящая его. Этой последовательности библейского свидетельства соответствует церковное чинопоследование освящения храма. Все части нового храма знаменованы крестом, «всеобщей мерой всего здания церкви Христовой»¹, и, как на херувимской колеснице, почивая на мощах мучеников, слава Господня вместе с возвешением *шествия Царя славы* действительно входит в него. «Итак, теперь если бы кто имел очи Иезекиилевы, тот без сомнения и здесь увидел бы *полн славы дом Господень*»². Ведь чин освящения «не есть цепь праздных обрядов, но тайнодействие, одушевленное духом Господним»³, тайнодействие, своею силою «*новосозидающее*» (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*) из состава «каменных, древ и металлов», которым здание храма было до начала его⁴, истинный

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 258. Практически прямая цитата из Лопухина (ср. у последнего: «Изображая всю церковь помещенную во храме, коего пределы от единого только Вседержителя измеряются Крестом можно себе представить следующие храма сего разделения» (Некоторые черты. С. 11) переводится здесь в существенно другой план — план *церковного священнодействия*).

² Слова и речи. Т. 1. С. 258.

³ Там же. Т. 21. С. 259.

⁴ Ср. в Слове 1832 года на тот же текст: «После других, не простирается ли, может быть, и ко мне повеление: показать храм тем, которые могут смотреть на него со вниманием, особенно теперь, когда храм *только что явился в своем существе и действии* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), потому что *слава Господня вниде во храм* (Иез 43. 4)?» (Слова и речи. Т. 3. С. 215). Ср. у митр. Платона: «Воды сами чрез себя суть чисты и никакова порока в себе не заключают. Они точно таковы, каково их естество устроил Творец. К чему же их более освящать и над ними мо-

дом Божий и врата небесная¹, — вот главная мысль Слова 1820 года. Ее дополняет отождествление наполняющей храм славы Господней с Фаворским светом²: слава Божества, излившаяся через плоть Спасителя, есть та же слава, что вселилась отныне в храм Господень, та слава, взирая на которую Новый Израиль должен престать от грехов своих³.

Обнаруживаемая таким образом связь храма и Церкви закрепляется окончательно в Слове 1822 года на освящение храма Живоначальной Троицы при открытии Борисоглебского женского общежития⁴, где толкование начального текста *Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог: храм бо Божий свят есть, иже есте вы* (1 Кор 3. 17) замечательно уже тем, что

литвы читать? Сие творится в отношении к нам, к нашим душам, что как вода омывает и очищает тело, так бы мы благими делами и покаянием очищали души... и... испрашивали бы того молитвами от вседействующего Бога...» (Назидательные слова. Т. 20. С. 168).

¹ В Слове 1811 года можно усмотреть первый «эскиз» этой мысли: «Это уже не персть и брение, не дело искусства смертного, не бедная гостиница, созданная странниками для домовладыки: *несть сие, но дом Божий, и сия врата небесная* (Быт 28. 17)» (Слова и речи. Т. 1. С. 148). Замечательно, что текст Быт 28. 17 в Словах 1812–1816 годов не появляется и возвращение к нему происходит только уже после выработки новых взглядов на храм.

² «Возможно ли, говорят, от каждого требовать видения того, что показано было Пророку? О, если бы сия темная куща, которую хотят поставить на Фаворе, созидалась точно в жилище смирению, а не в покров плати, *отягченной сном* и среди Фаворского света! По крайней мере, как Петр о поставлении на Фаворе кущей для себя и соучеников, и для Самого преобразившегося Спасителя, но не для Моисея и Или, бывших тут же *во славе*, предлагал, *не ведый, еже глаголаше* (Лк 9. 33): так не знают, что говорят, и те, которые на горе Господней, *в селении славы* Божией, хотят поставить себе мрачную кущу неведения и думают, что здесь-то им *добро есть быти*» (Слова и речи. Т. 1. С. 261).

³ Окончание Слова построено на последующем стихе из той же главы пророка Иезекииля: «*Сыне человек, покажи дому Израилеву храм, и да престанут от грехов своих* (Иез 43. 10). Как бы так сказал Господь: дом Израилев не видит храма и сетует на Вавилонян, которые лишили его радости сего видения. Скажи дому Израилеву, что не Вавилоняне лишают их видения храма: грехи их лишают их видения храма. Покажи им показанный тебе чертеж нового храма: и если они желают узреть славу Его, то пусть очистят для сего чувства и сердца, грехами омраченные и оскверненные. *Покажи дому Израилеву храм, и да престанут от грехов своих*. Если и мы, хвалящиеся именем нового Израиля, подобно древнему, за нечистоту греховную лишены духовной радости духовно созерцать славу дома Господня и место престола Его, то и для нас сказано: *покажи дому Израилеву храм, и да престанут от грехов своих*» (Слова и речи. Т. 1. С. 265).

⁴ Первое, как помним, из «храмовых» Слов, включенное самим святителем в собрание его творений, а стало быть, первое, можно думать, в котором святителем достигнут удовлетворивший его результат.

направляется не на провозглашение необходимости внутреннего христианства, но на утверждение святости храма рукотворенного¹.

Источник этой святости — Бог, точнее, Его действительное и истинное присутствие в храме, в силу которого храм есть необходимый предел соприкосновения с беспредельным². Поэтому «надменное мудрование человеческое, которое мнимым познанием вездесущия Божия хочет разрушить храм Божий; ничего не созиждет... кроме Вавилона»³.

Храм есть «новосоздаваемая» церковным священнодействием реальность и в то же время реальность церковной истории.

Храм вмещает в себя Церковь и его мистические пределы суть также и ее пределы. Храм есть *предел соприкосновения с беспредельным*, а поскольку этот *предел* есть в то же время и *Церковь всеобщая и церковь малая*⁴, постольку и храм осмысляется как существенная принадлежность Церкви, сосредоточивающая в себе ее жизнь и выявляющая ее свойства⁵.

¹ «Некогда во всей вселенной был один только храм истинного Бога; и был некто, который восхищался от одной мысли, что он может идти в дом Господень: *возвеселился о рекших мне: в дом Господень пойдем* (Пс 121. 1). Как не радоваться теперь, когда, так сказать, дом Божий приходит к нам из невидимого вездесущия Божия, чтобы нам ближе было приступать к Богу? <...> Впрочем, сколь ни чист источник нашей радости пред Богом, нам заповедано и *радоваться Господу с трепетом* (Пс 2. 11). И естественная осторожность побуждает, с радостью о желанном приобретении соединять заботу о том, как беречь и как употреблять приобретенное. И от Апостола слышим грозное слово на того, кто не сохранит столь драгоценного приобретения, как храм Божий: *аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог*» (Слова и речи. Т. 2. С. 75).

² «Напрасно люди, которые думают мудрствовать выше, нежели учит премудрость Божия, говорят, что им не нужно искать присутствия Божия во храме, потому что они познали вездесущие Божие. Что вы говорите? Разве Бог не знает Своего вездесущия? Не сказал ли Он чрез Пророка: *небо престол Мой, земля же подножие ног Моих; кий дом созиждете Ми, и кое место покоища Моего* (Ис 66. 1)? Неужели Он забыл о сем вездесущии Своем, когда Сам сказал Соломону о храме: *будут очи Мои ту, и сердце Мое во вся дни!* Конечно, никакое особенное место не нужно для вездесущия Божия: но для ограниченности человеческой нужно, по крайней мере до некоторой степени усовершенания, иметь известный предел, где бы совершалось прикосновение к беспредельному» (Слова и речи. Т. 2. С. 78).

³ Там же.

⁴ Ср.: 1. «Бесконечность Божия вселяется в Христа и делается прикосновенною для конечных существ... [ныне же] исполнение Божества живет уже не в едином личном телези Его, но и во всем таинственном теле Церкви» (Слова и речи. Т. 2. С. 75, 79). 2. «Пусть он [христианин] теряет весь мир, теряет себя самого в беспредельной глубине своего ничтожества: сия беспредельность есть предел сообщения с беспредельным Божеством» (Там же. Т. 1. С. 178).

⁵ Уже Корсунский отмечал это, не раскрывая, Впрочем, подробно мысль свя-

В то же время связь храма и Церкви обнаруживается в единстве Священной истории: первый храм — скиния — устроен был «по подобию шатра, так как и народ Божий обитал тогда в шатрах, странствуя в пустыни»¹. Мысль святителя прорастает из семени, посеянного в «Записках...». Там путь патриархов — путь ветхозаветной Церкви — раскрывался как указание на внутренний путь человека ко Христу, однако не хватало «точки перехода», определенно связующей заключенный в Писании мир Священной истории и мир души с миром, в который послана Церковь. *Такой точкой становится теперь «новосозидаемый священнодействием» храм.* Из этой точки разворачивается позднейшая экклесиология святителя.

Согласно ей, первым храмом на земле был рай, где Бог являлся человеку, где человек был священником, где святынею было древо жизни, от которого человек питался, как ныне мы «от плода пшеницы и лозы, таинственно и существенно вкушаем бессмертную жизнь Божественного Тела и Крови Христовы»². Однако со времен грехопадения на земле возникает потребность в храме «видимом и тайноводственном», причем это не только человеческая потребность, но и повеление Божие: «Бог Сам желает и требует Себе храма»³, Бог Сам избирает место для него, ибо хотя на всяком месте можно принести Ему уединенную молитву, но Свое особое присутствие в *Церкви* Бог связывает с особо освященным *храмом*⁴. Храм и называется церковью, поскольку существует не для себя, но для Церкви⁵. Поэтому описанная в Библии история и судьба храма ветхого Иерусалима совпадает с историей и судьбой ветхого Израиля. Более того, судьба первого храма есть и судьба всех храмов на земле⁶. Жизнь народа «благословляется и освящается» храмом, но преумножение народных

титя (см. : *Корсунский И.* Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2. С. 80).

¹ Слова и речи. Т. 2. С. 77.

² Там же. Т. 4. С. 3.

³ Там же. Т. 5. С. 478.

⁴ «Сие повеление в книге Моисеевой читается так: *только на месте, идеже избрет Господь Бог ваш, во едином от колен ваших, нареци имя Его тамо, и призвати, и възычете, и внидете тамо*» (Там же. Т. 4. С. 429).

⁵ «...То есть, большего или меньшего собора Православных Христиан, с их Священноначалием» (Там же. С. 323).

⁶ Но уместно ли говорю я о судьбе столь великого храма [ветхозаветного], когда думаю о судьбе столь малого храма, как сей, в котором теперь мы находимся? — Думаю, что не совсем неуместно. Тот и другой суть храмы единого истинного Бога: потому естественно предполагать некое в судьбе их единство, хотя и при разности многих обстоятельств. Притом и малый храм Христианских таинств и Христианской истины не слишком мал перед великим храмом сеней и гаданий» (Там же. С. 311).

беззаконий оскверняет и разрушает храм — «кто не знает, как верно и как страшно сей суд Божий исполнился над храмом соломоновым?»¹. При этом обетование о том, что врата адавы не одолеют Церкви Христовой, не противоречит возможной гибели земного храма². Ибо и на храме, поскольку Сам Господь назвал тело свое *храмом*, исполняется евангельская притча о пшеничном зерне: храм Иерусалимский — некогда единственный храм истинного Бога — умирает для того, чтобы возродиться в бесчисленном множестве христианских храмов³. Храмы христианские ум-

¹ Слова и речи. Т. 4. С. 143.

² «Тогда, как мы освящаем церковь рукотворенную и молим Бога, чтобы Он утвердил храм сей до века непоколебимым, Евангелие возвещает нам непоколебимую твердость Церкви нерукотворенной, то есть общества верующих *во единого истинного Бога*, в Троице славимого, и *Его же послал есть Бог Отец, Иисуса Христа*, Богочеловека, *Сына Бога живаго*. Благая и благовременная весть! Ибо если бы Церковь нерукотворенная могла быть потрясена и разрушена, то какая была бы надежда созидать на многие веки церковь рукотворенную? Если не будет Церкви живой, то есть верующих человеков: церковь каменная или разрушится, быв оставлена без попечения, или, по крайней мере, останется пуста и бесполезна. Но когда знаем, что никакая враждебная сила не может одолеть Церкви живой, духовной: то есть надежда, что и вещественная церковь или храм не будет допущен до падения, и не вотще стоять будет» (Там же. Т. 2. С. 406). Через учение о храме разрешается и вопрос об отношении истинной Церкви к другим христианским деноминациям, например к католичеству, как вопрос об основании и утверждении Церкви-храма на Христе: главное заблуждение католиков, которым обусловлены, собственно, и все остальные, заключается в их стремлении утвердиться на человеке — будь то даже сам апостол Петр, не говоря уже про Папу. Эта тема дважды естественно возникает в Словах на освящение храма (Слово 1825 года на освящение храма свт. Алексия в Черкизове и Слово 1844 года по освящении Благовещенского храма в Чудовом монастыре). Достойно упоминания, что в первом из них присутствует в то же время и краткий парафраз учения блж. Августина о двух градах: «Если испытующий спросит, почему и в каком разуме Господь не просто здесь именует *ад*, но в особенности указывает *врата адавы*: в разрешение сего приметим, что Господь в изречении Своем Церковь уподобляет зданию града, которому другой враждебный град в созидании препятствовать, и которое разрушить старается, как сие особенно испытали Иудеи с Иерусалимом после пленения Вавилонского» (Там же. С. 409).

³ Впрочем, как *сеется душевное, а восстает духовное*, так и Ветхозаветный храм в известном смысле возобновляется в Сионской горнице: «Горница Сионская, Апостольская, горница сошествия Святого духа, есть не что иное, как первоначальный образец святого Христианского храма; и взаимно святыи христианский храм, следовательно и храм ныне освященный, есть повторенная, возобновленная, размноженная Апостольская горница сошествия Святого Духа» (Там же. Т. 4. С. 164). Еще одно свидетельство нераздельной связи храма и Церкви.

рут, чтобы сошел с неба Новый Иерусалим, где Сам Агнец будет храмом¹, однако это означает не отрицание идеи храма, но невозможное на земле совершенное воплощение ее, ибо только там «человек живет в Боге и во Христе, как во храме, и в Нем Самом обретает без труда все, к чему мы подвигаемся проникнуть посредством храма»².

Новый Иерусалим не испытывает нужды в храме потому, что *исполнение Божества*, в земном храме устанавливаемое *по образу* тела Спасителя, там придет к сущностному совпадению. Но и теперь «в храме обитает полнота Божества, подобно как и в теле Христове»³. Здесь являет себя в полной мере та Божественная сила, которая исходила через тело Господа и «исцеляше вся»⁴. И все, в храме являемое, есть риза Христова, «истканная Церковью» для нашего исцеления и спасения: Церковь, тело Христово, является на земле в ризе «священных знамений, изображений, обрядов», как укрывающей ее (Церковь) от внешних, так и делающей возможным «прикосновение» к Божеству. Здесь в Церкви-храме «новосозидается» само вещество. Здесь *освящается* земной мир. Здесь преодолевается противоположность его с миром горним⁵. Здесь возникает особое время-про-

¹ «Мы знаем одно состояние человечества, когда не нужен ему храм: это состояние нового Иерусалима, под новым небом, на новой земле; но сие самое доказывает надобность храма в других состояниях, и именно в том, в котором теперь мы находимся» (Слова и речи. Т. 4. С. 2).

² Там же.

³ Там же. Т. 3. С. 474. Так мы будем «истее причащаться» в вечернем дни Царствия Божия, но и теперь говорим: «сие есть самое Тело Твое...»

⁴ Ср. : «...когда, по воскресении, *дадеся* Ему *всяка власть на небеси и на земли* (Мф 28. 18), когда восприятуу Им плоть нашу вознес Он с Собою, и посадил одесную Бога Отца, тогда *сшедый и возшедый превыше всех небес, исполнил всяческая* (Ефес 4. 10), следственно, и всю землю, на все времена, Своею Божественною, спасительною, не только телесно, но и наипаче духовно *вся исцеляющею силою*. Желаете ли и ныне даже чувственного доказательства близости и снисхождения к нам Иисус-Христову? — Мы имеем оное каждый день на сем Олтаре, где Он всегда ту же, как и прежде, Божественную и спасительную силу Свою, сие *исполнение Божества живущее в Нем телесне* (Кол 2. 9), покрывает видом хлеба и вина, и допускает нас не только прикасаться к Нему, но *Плоть Его ясти, и Кровь Его пити* во исцеление и жизнь вечную» (Слова и речи. Т. 2. С. 203).

⁵ «По сему-то, думаю, и в сем-то смысле первенствующая Церковь *общение Святых* явственно признавала членом веры, как то можно видеть из некоторых древних символов веры. По сему-то, думаю, и Апостол, как на важное преимущество Церкви Христианской, указывает на ее общение с Церковию небесною. *Приступисте*, говорит, *к Сионстей горе, и ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному и тьмам Ангелов, торжеству и Церкви первородных на небесех написанных, и Судии всех Богу, и духом праведник совершенных* (Евр 12. 22, 23)» (Слова и речи. Т. 4. С. 15–16).

странство¹. Здесь Господь учит нас Сам, как некогда учил в храме Соломоновом, ведь читаемое в храмах Евангелие — «это не просто слово и сказание, но вместе сила и действие»².

Наконец, здесь Дух Святой освящает служителей слова и Таинств, чем обеспечивается *истинность церковного Предания*, хранимого в *доме Бога жива*. Потому что именно в *Церкви-храме* преодолевается формальная «человеческая» недостаточность и погрешительность предания, и оно опознается как *истинное и святое предание*, которое есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения», которое «сходит с неба на землю, *яко роса аермонская на горы Сионския*, течет непрерывно и неиссякаемо, и орошает священноначалие и священнодействия, *яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аарону, сходящее на ометы одежды его* (Пс 132. 2, 3)³, так что помазанные Духом

¹ «...Многоразличная благодать, данная Святым, как в некоей сокровищнице от всех времен и мест собирается, неповрежденно сохраняется, щедро в пользу всех и каждого употребляется. Здесь даже доньне Дух Святой ударяет в струны Давидовой Псалтири, и оглашает вас ее Богодвижными звуками. Даже доньне Моисей, Анна, Аввакум, Исаия, Иона, Даниил, Захария, воспевают с нами свои пророческие песни и дышат на нас духом своей молитвы. Даже доньне, каждый день, сама Пресвятая Дева отверзает свое преисполненное Божественною любовию сердце к нашему сердцу и возглашает свое превыше-серафимское величание Господа. Даже доньне Василий и Златоуст влагают в наши священнослужачие уста свои священнодейственные глаголы. Даже доньне здесь Ефрем поучает, Дамаскин песнословит вместе и богословствует, Савва освященный управляет чином Церковных молитвословий, и — чтобы вспомнить хотя одного и из наших некогда единоплеменников, а теперь небожителей, видимо связующих земную Церковь с небесною, — Димитрий ежедневною чредою призывает Святых показать нам для подражания их Богоугодную жизнь и подвиги» (Слова и речи. Т. 4. С. 16). Собственно, на этом же восприятии, а точнее переживании храма — а еще точнее, церковной жизни — основано и знаменитое место из Слова на освящение храма прп. Михея в Лавре: «Кто покажет мне малый деревянный храм...» (Там же. С. 194).

² Там же. Т. 2. С. 15.

³ Тот же псаломский стих, между прочим, служит руководствующим для Слова 1824 года («...все принадлежащие ко Святой, Соборной, Апостольской Церкви, делают причастными единого благословения Иисуса Христа и Отца Его, *благословляющего нас всяцем благословением духовным в небесных о Христе* (Ефес 1. 3); как *роса Аермонская, сходящая на горы Сионския* (Пс 132. 3)» (Слова и речи. Т. 2. С. 165) и Слова 1833 года («Благословение Христово непрестанно лиется в них [в священниках], и преливается чрез них, *яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аарону, сходящее на ометы одежды его: яко роса Аермонская, сходящая на горы Сионския: яко тамо заповеда Господь благословение и живот до века* (Пс 132. 2, 3)» (Там же. Т. 3. С. 235). Наконец, на то, что избранный стих из Псалтири не случаен,

Святым Апостолами помазуют тем же духовным миром Святых Отцов, и сии своих преемников из века в век, Святители подают освящение храмам и таинствам, и взаимно храмы и таинства подают освящение Святителям (курсив мой. — Свящ. П. Х.)»¹.

Итак, смысл Священной истории, представление о назначении Церкви, суть ее таинственной жизни, определение церковного предания могут быть раскрыты через учение о Храме, в котором *жизнь Церкви жительствует*, в котором Церковь и обнаруживает себя как Церковь².

Очевидно, что для этой «храмовой» экклесиологии историческое основание дала академическая *библистика*, а догматическое — академическая *сакраментология*, но сама она (эта экклесиология) определенно выходит за рамки научного богословия школы и всецело зиждется на описанном во второй главе *методе*, ибо связь и внутреннее единство явлений

указывает также выше приведенный фрагмент о помазании Давида, которое «не есть простой обряд, для впечатления на зрителей, ниже *мертвый знак, связанный с означаемым только в мыслях* (курсив мой. — Свящ. П. Х.), а не в самом деле, но действие таинственное, в котором чувственный вид невидимо есть сопутствуем или проникнут духовною и Божественною силою» (Слова и речи. Т. 4. С. 93). Таким образом, еще раз связываются воедино таинство, слово, храм.

¹ Там же. С. 100.

² Видимым противоречием сказанному на первый взгляд кажется Слово по освящении храма Троицы на Грязех (1826), единственное из всех «храмовых» Слов, произнесенное на текст *Иже обрете благодать пред Богом, и испроси обрести селение Богу Иаковлю. Соломон же созда Ему храм. Но Вышний не в рукотворенных церквах живет* (Деян 7. 46–48), где говорится, что «не заключается вездесущее Божие существо во храмах, хотя в них благодать присутствует; не привязано благодатное присутствие Божие ко храмам, хотя им даровано; не в том собственно живет благодать, что есть рукотворенное во храмах, но, будучи сама духовна, проходит она сквозь рукотворенное и сокровенно ищет оживить собою также духовное, то есть внутреннего человека» (Слова и речи. Т. 3. С. 380). Но контекст этих слов ясно указывает, что они являются лишь тезисом, антинормично дополняющим изложенное выше учение о храме, потому что «если народ не пользуется благодатию святого места к своему освящению, то не приемлемая благодать удаляется, святыня скрывается и на месте селения Божия может явиться мерзость запустения» (Там же). Между тем как у Прокоповича и других авторов XVIII века присутствовал только этот последний тезис, и притом зачастую в своем крайнем выражении. Что это именно так, подтверждается текстом из того же Слова 1826 года: «Сам Основатель духовной Церкви — Христос и Его Апостолы, не посещали ль рукотворенного храма? Не рукотворенные ли виды хлеба и вина предал Он для совершения божественного и боготворного Таинства тела и крови Его? Не будьте так грубы, чтобы останавливаться на одном рукотворенном; но и не будьте так горды, чтобы пренебрегать рукотворенное, чрез которое Бог творит чудеса благодати» (Там же. С. 380–381).

обнаруживается через *слово*: если от храма-здания заимствовано представление о телесном храме Спасителя, то верна и обратная связь: *сила Христова* должна обнаруживаться в первом, как она обнаруживалась во втором; если Спаситель относит притчу о пшеничном зерне к *своему телу*, то она имеет отношение и к храму, и т. д.¹ При этом единство слова обретает существенную значимость в силу того, что за ним стоит существенная связь вещей, в разных смысловых рядах именуемых одним словом. В этой экклесиологии преодолены столь характерные для XVIII века «разрывы»:

- 1) между Божественным Писанием и человеческим преданием;
- 2) между исторической и мистической жизнью Церкви;
- 3) между освящением и обожением;
- 4) между явлением (знаком) и вещью в себе («вещью обозначаемой»).

В то же время органическое единство метода и синтеза подчеркивается тем, что от учения *о храме* перейти к учению *о слове* так же удобно, как с помощью последнего обосновать первое. Ведь если *слово* и *таинство* суть «существенные принадлежности» Церкви (см. «Записки...»), то храм конечно же должен быть столько же храм Слова, сколько и храм Таинств. Действительно, храм, как помним, есть дар Бога, Бог нисходит в храм для соприкосновения с человеком, сходит *не существом, но действием*² или, иначе, «позволяет создать малыми сими мерами ограниченный дом *Имени Своему* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), познаваемому³, прославляемому, призываемому, покланяемому, Богомощному, Богодейственному, а не существу неместимому; и дает Своему храму благословение и обетование...»⁴ Следовательно, не только в человеческой телесности воплотившегося Бога, не только в духовной вещественности таинств, но и в Имени

¹ Храм, таким образом, становится еще и точкой, связующей христологию и экклесиологию.

² См. : Слова и речи. Т. 4. С. 14.

³ Познаваемому именно опытным образом как откровение Божие: «Как всякое бытие, бытие божественное может быть познаваемо двояким образом, и в прямой зависимости от этого может являться для сознания человека или истиной отвлеченно-теоретической, или живою, на опыте переживаемую, реальностью... Прежде чем стать предметом отвлеченной спекуляции, она всегда и была, и должна быть явлением живого религиозного опыта. И если во всякой религии она в большей или меньшей степени является истиной жизнеопытной, то тем более она должна быть такой в религии истинной, религии откровенной, где бытие божественное открывается человеческому сознанию в откровении не только естественном, но и сверхъестественном, или в собственно так называемом Откровении» (*Архиепископ Феофан (Быстров)*. Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное Имя. Киев, 2004. С. 100–101).

⁴ Слова и речи. Т. 5. С. 96.

Божием обнаруживается соприкосновение беспредельного с ограниченным. Храм (= Церковь) есть преимущественное место этого соприкосновения.

Что же касается того, о каком Имени Божием идет здесь речь, то, конечно, прежде всего (быть может, по воспоминанию имяславческих споров) на ум приходит мысль об имени Иисусовом, пред которым *преклонится всякое колено небесных, земных и преисподних*, но, вероятно, более сообразным с рассуждением святителя будет другой библейский стих: *И нарицается имя Его Слово Божие* (Откр 19. 13)¹.

Соображения к тому следующие:

Во-первых, святитель, как помним, различает между *ипостасным* Словом Божиим и *творческим* словом Божиим (*глаголом силы*) — так, очевидно, различаются Премудрость как личное имя второго Лица Пресвятой Троицы и Премудрость как одно из катафатических имен Божиих.

Во-вторых, святитель, когда говорит о Имени Божием, не настаивает на том, что под ним должно подразумеваться только имя Иисус²: («...упот-

¹ Ср. : Слова и речи. Т. 5. С. 452.

² Архиеп. Иларион (Алфеев) считает, что на подобных позициях стоял также свт. Иоанн Златоуст, который приравнивал ветхозаветное *Суший* и новозаветное *Христос*: «*Да исповедятся имени Твоему великому, яко страшно и свято есть* Всякое имя Божие велико, потому что имена Бога надобно понимать соответственно Его славе... Впрочем, велико то имя Божие, которым Он сам Себя назвал, когда на слова Моисея: *се аз пойду к сыном Израилевым и реку к ним: Господь Бог евреев послал мя к вам; и аще вопросят мя: что имя ему? Что реку к ним?* Отвечал ему: *речеши сынам Израилевым: Сый послал мя к вам* (Исх 3. 13–14). Этому страшному и святому имени пророк и повелевает исповедаться... Указанное имя, говорит пророк, страшно и свято: страшным представляй его для врагов, т. е. демонов, почему они и избегают его призывания, а святым признавай для святых, поскольку последние освящаются не иначе как через имя Христа» (Иоанн Златоуст, свт. Творения. Свято-Успенская Почаевская лавра, 2005. Т. 5. С. 995). Однако данный текст помещается в разделе *сприа*, что, конечно, снижает его авторитетность. Гораздо важнее другой тезис вл. Илариона: «...отождествление имени «Суший» с именем Иисуса Христа характерно... для всей восточно-христианской традиции. Видимым выражением этого отождествления является византийская практика написания имени «Суший» на иконах Христа...» (Иларион (Алфеев), архиеп. Священная тайна Церкви : В 2 т. СПб., 2002. Т. 1. С. 101). Ср. также у архиеп. Феофана (Быстрова): «...мысль о глубокой древности рассматриваемого великого имени божественного представляется нам заслуживающей самого глубокого внимания. По существу своему это есть имя Бога живого и проявляющего Свою жизнь в откровении. И, как таковое, оно, нам думается, весьма вероятно, современно существованию откровения и, следовательно, существует с самого начала человеческой истории. Возникло оно, по нашему мнению, вероятно, еще во время жизни первых людей в раю. Как известно, здесь человеком даны были имена животным и, конечно,

ребляем имя Иисуса Христа, в особенности, или в составе имени Пресвятой Троицы...»¹).

В-третьих, поскольку присутствие в храме Имени Божия (*Имя Мое будет ту* (4 Цар 23. 27) раскрывается как нисхождение Бога в храм «не существом, но действием», постольку, сведя воедино все уточняющие моменты, можно думать, что Имя Божие и есть *глагол силы* (Слово/слово Божие), воплощающееся (почивающее) в частности в человеческих именах Бога², а шире — в слове Божиим, еще шире — в слове Церкви.

Итак, в храме Бог живет, действует, властвует, освящает Своим *Словом* (глаголом) человека; в храме человек своим *словом* познает, прославляет, воспевает Бога³; и в «новосозидаемой священнодействием» реальности

всем предметам видимого мира. Не может быть, чтобы Существо, с которым он наиболее находился в общении, осталось у него без имени. А из возможных и известных из откровения имен божественных имя «Сый» для этой цели было как нельзя более подходящим. [Бог соделал человека], по выражению св. Афанасия Великого, созерцателем и знателем Сущего... Из этого созерцания Бога, светлым, не омраченным греховной нечистойоу разумом первозданного человека, можно думать, и возникло настоящее имя... Само собой понятно, что когда имени «Сый» приписывается такая глубокая древность, то имеется в виду не внешняя звуковая оболочка имени, древность которой, конечно, не может простираться далее древности языка, ее создавшего, но самая идея живого Бога, в известный исторический момент нашедшая себе воплощение в тетраграмме (*Архиепископ Феофан (Быстров)*). Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное Имя. С. 237–238).

¹ Слова и речи. Т. 3. С. 234.

² Ср. у Лосского: «[Экхарт говорит], что “имя выше всякого имени (Флп 2. 9) не есть неизменное, но объемлет все имена” — non est innominabile, sed omninominabile. Нас не должно удивлять, что здесь для обоснования многоименности используется тот же самый текст апостола Павла, который Майстер Экхарт цитировал вслед за Дионисием, чтобы доказать безымянность Бога. Имя «превыше всякого имени» есть переходная точка между двумя: будучи «омонимом» (соименным), оно может руководить апофатическим поиском «имени неизменного», возводя ум человека к божественной неизреченности, а с другой стороны, оно может точно так же служить отправной точкой для противоположного движения — движения катафазы, ибо Первопричина, превышая всех имен, содержит в себе все свои действия — что должно делать ее всеименуемой. Nomen super omne nomen есть, таким образом, источник всех имен, которые могут быть отнесены к Первопричине на основании действий, — именно потому, что это имя есть единственное» (*Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта // БТ. № 38. С. 179–180).

³ «Бог даровал Церкви Своей Божественное сокровище, Свое слово, чтобы оно, проникая в человека своею живою благодатною силою, возрождало его, воссозидало, соделывало храмом Божиим: не нужна ли для хранения сего сокровища достойная сокровищница, отлученная, по возможности, от обыкновенных

Церкви возникает *истинное святое предание*, в котором преодолевается разрыв между непогрешимым божественным и немощным человеческим словом.

Но жизнь Церкви, хотя мистически и сосредоточена в храме, в то же время опосредована законами жизни социума. Как соотносится одно с другим? Этот вопрос также занимал святителя и также нашел свое разрешение в его синтезе.

Священное царство. Подобно тому как сила Христова «переливается» за пределы Его телесности, так творческое действие Слова Божия сказывается и вне Церкви-храма, Церкви — Тела Христова. Во-первых, поскольку *всякий* человек носит в себе образ Божий, а значит, и образ Слова Божия; во-вторых, поскольку пришествие Бога в мир позволяет и *всю* историю мира опознать как *священную* — т. е. историю взаимоотношений Бога и человека. Иными словами, присутствие Церкви в мире понуждает всякое событие, в мире совершающееся, соотнести с жизнью Церкви или *Священной историей*. Этот принцип, намеченный уже в академических трудах, требует теперь своего подробного рассмотрения.

Строго говоря, слово *Писания* прямо изложило для нас только начало Священной истории вплоть до событий Боговоплощения, а также ее конец. «Незаписанная» же священная история запечатлевается прежде всего в богослужебных текстах, когда, например, исторические события, связанные с подвигами святых, или явлениями силы Божией в народной жизни (спасение Москвы от Тамерлана заступничеством Богородицы и т. п.), описываются в праздничных службах¹, входя тем самым в контекст

земных вещей, благоукрашенная, освященная? — Это и есть рукотворенный храм Божий. — Но как в слове Божиим имеют нужду все ищущие спасения: то сокровищница Его не должна ли быть всем им известна, всем открыта, всем доступна? — Таков и есть рукотворенный храм Божий. Бог ввел Свою Божественную благодатную и спасительную силу в христианские таинства, чтобы чрез них вводить ее в христиан. В наименовании таинств видно указание частью на то, что в них тайно действует благодатная сила Божия, частью на то, что сии священные действия, по благоговению к заключенной в них Божией силе, должны быть тайною, недоступною для неприготовленных и недостойных. Оба сии указания сходятся в одной точке — в мысли о необходимой потребности освященного таинственного храма, в который бы и причастники таинств вступали с благоговением и которого внутреннее святых от неприготовленных и недостойных было бы закрыто и для них не входно» (Слова и речи. Т. 4. С. 515).

¹ Как бы (с точки зрения вкуса) не относится к службе в честь полтавской победы, надо признать, что само появление ее *вполне в духе церковной традиции*.

истории нашего спасения, составляющей главное содержание богослужбного года.

Такова молитва святителя Филарета из молебна в память победы 1812 года:

Ты глаголаи древле сыновом Израилевым, яко, аще не послушают гласа Твоего хранити и творити вся заповеди Твоя, наведеши на них язык безстуден лицем, иже сокрушит их во градех их, дондеже разорятся стены их: и мы ведехом, яко прииде глагол страшный сей на ня и на отцы наша: обаче прещенія Твоего не убоявшеся, и о милосердии Твоем вознерадивше, оставихом путь правды Твоея и ходихом в волях сердец наших, и не искусихом имети в разуме и сердце Тебе Бога разумов и сердец, еше же и отеческая предания ни во чтоже вменивше, прогнавахом Тя о чуждых. Ихже ради, якоже древле сынов Израилевых, тако и нас обьят лютое обстояние¹.

Но представление о «зиждательной силе» Слова Божия, заключенной в Писании, заставляет святителя прямо (уже не только в богослужбных текстах) представить описанную в последнем *Священную* историю как сокращенное изложение и одновременно творческий импульс *всемирной* истории, определяющий в конечном счете законы ее развития. Сжатым образом библейско-исторические воззрения святителя Филарета можно свести к следующим тезисам.

Действие слова Божия в истории простирается за хронологические пределы, очерченные историей избранного народа, Боговоплощением и апостольским веком².

¹ *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные молитвословия. Б/м. б/г. С. 17–18. [Гимнографическое приложение к : *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003.]

² «Но достойно особого примечания, что Слово Божие именуется помазанными и таких земных владык, которые никогда не были освящены видимым помазанием. Так Исаия, возвещая волю Божию о царе персидском, говорит: *сице глаголет Господь помазанному Своему Киру* (Иса 45. 1) ...Кир есть царь языческий; Кир не знает истинного Бога: однако Кир есть помазанник истинного Бога. Почему? Потому что Бог, *сотворивый грядущая* назначил его для исполнения судьбы своей о восстановлении избранного народа Израильского; сей божественною мыслию, так сказать, помазал Дух его еще прежде, нежели произвел на свет: и Кир... движимый сокровенным помазанием, в царстве языческом совершает дело Царствия Божия» (Слова и речи. Т. 2. С. 13–14). «Никто, конечно, не станет спорить, что времена переменаются и что нынешний год уже иной, а не тот, который прошел. Но разве какие-нибудь иные времена имеют иного Бога? Разве Бог когда-нибудь отрекся от Своего Богоуправления над миром и человеческим родом?.. Если думают, что Богоуправление ограничено было временем Ветхого Завета, и окончилось с началом времен христианских, то мы можем сказать, напротив, что с Ветхим Заветом окончился прежний, более частный и чувственно-образный вид Богоуправ-

Как Иерусалим есть сокращенный образ мира, так история избранного народа есть сокращенная всемирная история вообще¹.

Как заповедями Христовыми задается жизнедеятельность человеческой души, так Священной историей задается историческая жизнедеятельность человека².

Показательным примером приложения этих тезисов к жизни является Слово в день рождения императора Николая Павловича 1853 года на текст пророка Исайи: *И будут царие кормители твои, и княгини их кормилицы твои* (Ис 49. 23).

С дарованием новозаветных Писаний, утверждается в нем, ветхозаветные вовсе не утратили своего смысла и значения — они по-прежнему возвещают пути Провидения в «мире и роде человеческом», они творят историю. Так, указанное пророчество не может относиться к истории ветхозаветного Израиля — за временами Исайи последовали времена Вавилонского пленения, зависимости от языческих царей, едва не поглотивших его, и, наконец, падение Иерусалима, «отягченного виной христуубийства». Следовательно, исполнение пророчества следует искать во времена уже «нового Иерусалима, то есть Церкви христианской»³. Сперва и она пережила скорбные века гонений, но однажды являются равноапостольные Константин и Елена, которые могут быть вполне названы «кормителями Сиона», оправдавшими пророчество Исайи. Далее действие пророчества столь же последовательно обнаруживается и в истории Церкви Российской:

«Для сего довольно вспомнить Великого Князя Владимира и бабу его Ольгу: и нельзя не удивиться, как Бог, *вся мерою и числом и весом*

ления и в то же время начался новый более общий и духо-образный. Это не наше гадание, а созерцание Пророка. Бог Отец рек воплощаемому Сыну Своему: *проси от Мене, и дам Ти языке достояние Твое, и одержание Твое концы земли* (Пс 2. 8). И по Иоаннову Откровению Иисус Христос есть *Князь царей земных* (Апок 1. 5). Князь царей, конечно, не по тщеславному и бездейственному имени, но по власти и по употреблению власти» (Слова и речи. Т. 5. 19). См. также цитированные выше концепты лекций по Ветхому Завету.

¹ «Внидем в Иерусалим, в котором евангелие показывает нам сокращенный образ мира...» (Там же. Т. 1. С. 84). «...Вечная Премудрость определила представить ученикам своим сокращение книги судеб в истории сего удивительного народа...» (Там же. С. 141).

² Так и хочется здесь процитировать «ненаучный» афоризм В. В. Розанова, умевшего выразиться удивительно точно: «Повеление Бога — понуждение мира» (Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903. М., 2005. С. 463) и далее: «Глаголы Христовы суть глаголы Божии, и пророчество Христово влечет события, как нога идущего тащит башмак... «Будет» в устах Божиих равно «да будет» (Там же. С. 469).

³ Слова и речи. Т. 5. С. 212.

расположивший (Прем 11. 21) в мире вещественном, покоренном закону необходимости, и на мир нравственный, управляемый законами свободы, без нарушения свободы, простирает точность меры и числа. Подобно Равноапостольному Константину, Равноапостольный Владимир свое языческое царство перерождает в христианское и питает Церковь своими благодеяниями. Подобно Елене, мудрая Ольга споспешествует сему перерождению...»¹

Конечный вывод: исполнение пророчества может возобновляться в истории (очевидно, примерно так же, как из года в год возобновляется богослужбное празднование одного и того же события)²; и через него

¹ Слова и речи. Т. 5. С. 214. Ср. также: «*Молю убо прежде всех творити молитвы, моления, прошения, благодарения за вся человеки, за царя и за всех, иже во власти суть...*» (1 Тим 2. 1, 2) Павел смотрит на церковь ефесскую, как она есть, Дух же в нем Божий в то же время смотрит на Церковь вселенскую, как она есть и будет. Павел видит современный мрак царств языческих; Дух же в нем Божий провидит и, более или менее, показывает ему будущий свет царств христианских. Взор Богдохновенного, проникающий будущие веки, встречает Константина... конечно видит далее и Владимира, и Александра Невского...» (Слова и речи. Т. 5. С. 380–381). Слово также имеет своего предшественника в XVIII столетии, на сей раз у свт. Георгия Конисского: «*[И будут царие пестуны твои, и царицы кормилицы твои (Ис 49. 23)]. Собылося сие и на Ветхозаветной Церкви, когда оную, плененную Навуходоносором, Кир император освободил...*» (*Святитель Георгий*. С. 155). «Собылося тоже и на церкви Новаго Завета и даже донныне сбывается, и как начало события сего в христианстве сделалось в царствование Великаго Константина и матери его Елены... то и прилично нам повести беседу исторически...» (Там же. С. 156). «Были же и по Константине царие и по Елене царицы, коим свойственно было назваться пестунами и кормилицами Божия Церкви, как то: с Греческих царей: Феодосий Великий и Феодосий юнейший, Грациан и Иустиниан, Пульхерия, Евдокия, Ирина и Феодора, а с Российских великих князей: Владимир Равноапостол с Ольгою, бабкою своею, Ярослав Владимирович и Изяслав Ярославович, Владимир мономах, Андрей Боголюбский, Александр Невский и прочие... сим однако дражайшим бриллианством паче протчих возблистал Петр Великий...» (Там же. С. 155–156, 159). Здесь, однако, богословская часть сведена к минимуму, а основное внимание уделено истории — как это и вообще свойственно свт. Георгию. У свт. же Филарета наоборот: минимум истории и максимум богословия.

² Ср. также в толковании на второй псалом, написанном святителем в 1820 году: «Царие земли — по изъяснению, Деян IV, 27; пророк здесь разумеет ирода и Понтийского Пилата. Но: а) если псалом объемлет царство Мессии во всех концах земли; б) царство, не ограничивающееся одним каким-либо народом, но всеми языками, следственно и веками, Псал СXLIV, 13; в) пророк научает всех судящих земли повиноваться Царю: то изъяснение апостола, приняв за средоточие, можно с пророком отसेле возводить на всех царей Ветхо-Заветной Церкви, и низводить по степеням веков на царей же до скончания мира, восстающих на Господа» (*Филарет (Дроздов), свт.* Толкование 2-го псалма // ЧОЛДПр. 1873. Кн. 1. С. 8).

власть Царя царствующих таинственным образом соотносится с властью благочестивых царей:

«Из глубины вечности провидит и уготовляет Он их; назначает им время и подвиг не только для земного их царства, но и для Своего царствия небесного; и дарует им и силу и победу над противоборствующими силами»¹.

Священная история прочитывается здесь как откровение в «образах слова человеческого» *глагола силы*, содержащего собою мир, а стало быть, и направляющего его историю. Убежденность в том, что «в современных происшествиях читаем [мы] древнюю книгу Богоправимых царств»², у святителя была настолько тверда, что он не усомнился обнаружить в событиях холерного 1830 года внутреннюю тождественность с эпизодом из книги Царств, где описывалась Божия кара впадшему в тщеславие Давиду³. Святителя не смутило, что под последним тогда с очевидностью должен был разуться император Николай. Не лишне напомнить, что речь идет о святителе, специально посвятившем одну из своих проповедей *осторожности*⁴. Однако осторожность отступает у него перед сознанием того, что со «священного места», на котором он в нем стоит, «можно и должно видеть далее, нежели обыкновенно видит мир и его стихийная мудрость»⁵.

С этого места в хаосе и тьме мира ему, как служителю Слова, открываются стройные логосы вещей и событий⁶. Он не только стоит на особом месте — он рассматривает жизнь через «дальнозрительное стекло духа пророческого»⁷, слово Писания, глядя в которое только и можно определить, «так ли, как подобает, идем мы в царствие Божие»⁸; у него в руках «светильник слова Божия», который только и может озарить «смутные и темные события наших дней»⁹.

¹ Слова и речи. Т. 5. С. 215.

² Там же. Т. 4. С. 113.

³ См. : Там же. Т. 3. С. 149—152.

⁴ См. : Слово на Благовещение 1858 года (Там же. Т. 5. С. 446—450). Ср. также в «Келейном дневнике»: «Бодрствуй, мудрствуй, крепись, молись. Хотя Господь и всегда с тобою, но осторожность нужна. Выполняй все, как Господь велел, и Он во всем тебе поможет. Принимай всех, но будь со всеми осторожен» (Келейный дневник Московского митрополита Филарета: Хронологическая реконструкция свящ. П. Хондзинского // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004. С. 68).

⁵ Слова и речи. Т. 1. С. 108.

⁶ «Филарет оберегал слово как святыню, как силу, вносящую в мир хаоса мир порядка и смысла» (Зубов. В. П. Русские проповедники. М., 2001. С. 143).

⁷ Там же. Т. 3. С. 436.

⁸ Там же. Т. 4. С. 46.

⁹ Там же. Т. 1. С. 217.

Все эти образы, собственно, раскрывают ту же мысль: слово Писания, как слово Божие, представляет собою стержень и внутреннюю структуру бытия, на всех его уровнях творчески формирующую его: «Пророк, между судьбами Божиими по всей земле отличая особенную судьбу помазанных... отверзает небо и дает услышать оттоле творческое слово, созидающее их безопасность: *не прикасайтесь помазанным Моим* (Пс 104. 15)»¹. Очевидно, что здесь имеется в виду не только необходимость выполнения заповеди о неприкосновенности помазанных, но и то, что само это возвешенное псалмопевцем *слово Божие*, неким сокровенным образом и не в нравственном только смысле *созидает* их безопасность. Точно так же когда святитель говорит, что «в деяниях наших царей» прочитывается «книга богоправимых Царств»², контекст понуждает понимать это не просто как возможное внешнее сходство событийного ряда и ассоциативную связь, но как воплощение в современности творческого импульса, открывающегося в Писании³.

Так естественным образом вызревает концепция Нового Израиля⁴ — дающая осмысление русской жизни в категориях уже не имперского, но строго библейского мышления⁵. Важно отметить, что мысль святителя исходит именно не из *данности* существующего порядка вещей (как у Прокоповича, подверстывавшего Писание под «злобу дня»), но из *заданности* его словом Писания. Как всегда, он хранит независимость от временного и сиюминутного⁶. В этом смысле можно сказать, что не только *духовная коллегия* «Божиим промыслом обратилась в *Синод*», но и сами

¹ Слова и речи. Т. 2. С. 9.

² Там же. Т. 3. С. 51.

³ Или еще более однозначно: «Соломон... написал: *правда возвышает язык, умаляют же племена греси*. Вот общая судьба царств и народов!..» (Там же. С. 41).

⁴ Вообще, концепция *Нового Израиля* восходит еще к первому шедевру русской христианской письменности, к Слову о законе и благодати свт. Илариона Киевского, где из евангельской притчи о новых мехах выводится необходимость и новых народов для принятия благодати и где Русь и ветхий Израиль поставляются как благоразумный и неблагоразумный разбойник у креста Господня. Для нас же важно, что уже тогда благодать и слово — прежде всего слово Писания, но и вообще слово как синоним просвещения, премудрости, культуры — выступали в восприятии русского человека в неразрывном и органичном единстве.

⁵ «Сынове России! Бог Владимира, Бог Александра Невского, Бог Петра, Алексия, Ионы, Филиппа, Сергия, чрез роды и веки предал и сохранил нам чистую, святую, православную веру Христову и чрез веру посеял и возрастил в жизни предков наших добрые семена, способные взаимно питать веру и простирать ея действие в потомстве» (Там же. Т. 5. С. 302).

⁶ Ср. у Зубова: «Слова Филарета — слова иератические; священные слова правят миром» (Зубов В. Цит. соч. С. 146).

новые церковно-государственные отношения, задуманные по европейскому образцу, в конечном счете обнаружили в себе черты жизни *Богонравимых царств*. Намек на это содержится уже в «Начертании...»:

«Бог осудил... в народе своем недоверенность к Своему Промыслу, склонность к новому и подражание язычникам, но самую власть царя подтвердил и освятил помазанием. Власти царя в пределах гражданских полагало пределы одно слово Божие, а в важных духовных делах она требовала или общественного совета (1 Цар 13. 2), или наставления людей, имеющих особенную обязанность искушать волю Божию. Впрочем, царь имел право созывать для богослужения и церковных дел собрание (1 Пар 13. 1, 15. 3), утверждать законами благоустройство Церкви и вводить некоторые обряды (1 Пар 23—26), восстанавливать в народе упавшее благочестие и усмирять врагов Церкви...»¹

Эта видимая полнота земной власти Царя не означает «пленения Церкви» и не противоречит высказанному в «Записках...» утверждению, что Церковь Христова «утверждается над царствами и царями земными», поскольку, сказав, *Бога бойтесь, царя чтите*, апостол показал, «как *независимое*, Божественное достоинство Религии, так, *зависящее* (оба курсива мои. — *Свящ. П. Х.*) от устройства Божия, достоинство Царского Престола»². Хотя в союзе алтаря и Престола есть польза, но не ею определяется необходимость этого союза, а требующей своего воплощения в истории истинной слова Божия³:

¹ Начертание. С. 351—352. Ср. в Правде воли монаршей: «...власть высочайшая, ВЕЛИЧЕСТВОМ нарицаемая, не подлежит никоей же другой власти... И тако всяк самодержавный Государь человеческого закона хранить не должен, кольми же паче за преступление закона человеческого не судим есть. Заповеди же Божия хранить должен, но за преступление их самому токмо Богу ответ дает, а от человек судим быти не может» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Правда воли монаршей. С. 22). И далее: «[Народ отказался от своей воли в пользу императора] и всю власть над собою отдал ему, и суды надлежат всяко обряды гражданския и церковныя, перемены обычаев, употребление платья, домов строение, чины и церемонии в пиروваниях, свадьбах, погребениях и пр., и пр.» (Там же. С. 30).

² Слова и речи. Т. 3. С. 205. «У Филарета была своя государственная теория, теория священного царства. И в ней не было и не могло быть места для начал государственного верховенства. Именно потому, что сущие власти от Бога учинены суть и государи властвуют милостью Божией, Царство имеет характер всецело подчиненный и служебный...» (*Флоровский Г., прот.* Филарет митрополит Московский // Путь. Париж, 1928. № 12. С. 8).

³ «Прежде ответа на сей вопрос надобно вспомнить, что написанное в первом веке Христианства теперь предлагается людям девятнадцатого века, что, впрочем, дух Евангелия, как Дух Божий, объемлет все времена; и что посему он изрекает в первом веке то и таким образом, что и каким образом нужно и удовлетворительно

Царство Христово (т. е. Церковь) утверждает собой вселенную¹, но земные цари суть хранители ее на земле. Царь есть «глава и душа царства»², но «качество неодолимости» сообщается этому царству только как «хранилищу истинной Церкви»³, и подобно как *плоть и кровь* Царства Божия не наследуют, так не наследует его и царство земное: суд над ним совершится в истории⁴.

Универсальным законам Слова подчиняются как христианские, так и нехристианские царства, поскольку и языческие цари, и видимые ими народы участвуют в осуществлении Божественного замысла Священной истории⁵, но только православное Царство претворяется (подобно как «из состава камней и металлов» новотворится храм⁶) в Новый Израиль, не просто как согласование «царства и священства», но как заданное словом Откровения ветхому Израилю и требующее своего творческого воплощения в бытии мира единство *царства священников, народа святых* (Исх 19. 6)⁷.

и для девятнадцатого, равно как для всех прочих веков» (Слова и речи. Т. 3. С. 202). И далее: «Благо и благословение Царю, покровителю Олтаря; но не боится Олтарь падения и без сего покровительства. Прав Священник, проповедующий почтение к Царю: но не по праву только взаимности, а по чистой обязанности, если бы то случилось и без надежды взаимности» (Там же. С. 203).

¹ Там же. С. 204.

² Там же. Т. 5. С. 442.

³ См. : Там же. С. 9.

⁴ «Даже удобнее представить человека без воздаяния по делам его в настоящей жизни, поелику для него есть другая жизнь, в которой воздаяние сие совершится, нежели представить царство или народ, без воздаяния по правде или грехам царства и народа; ибо как для земных царств и народов нет другого царственного и народного бытия, кроме земного; то не иначе, как в сем их бытии, должно совершиться над ними все дело правды Божией» (Там же. Т. 3. С. 42).

⁵ См. : Там же. Т. 2. С. 13–14 или : Там же. С. 177.

⁶ Аналогия с храмом уместна еще и потому, что, принимая активное участие в создании храма Христа Спасителя, святитель Филарет, надо думать, представлял его себе именно как храм Нового Израиля — на что указывают некоторые очевидные аллюзии с храмом Соломона. Но нельзя не заметить и того, как судьба храма связана с судьбой царства: гибель одного есть и гибель другого. Ср. у Зубова: «Поразительно, что большинство ныне разрушенных церковей были возобновлены или построены при Филарете» (Зубов В. П. Цит. соч. С. 146).

⁷ В этом единстве, по мысли святителя, преодолевается и «разрыв» двух культур. Образцом такого преодоления можно считать его известный диалог с Пушкиным. В нем святитель свободно пользуется языком «гражданской» культуры для утверждения «церковного» взгляда на жизнь. Эти же мысли заключают в себе его не менее известные «университетские» проповеди. «Святилище таин... своими тайнодейственными способами» обосновывается в «жилище знаний» (Слова

В этом Новом Израиле не может возникнуть вопрос: кто выше — глава государства или глава Церкви¹. Бог — единый глава всех и вся, но если Церковь возглавляется Им непосредственно, то государство — через царя². Иными словами, как ни парадоксально это звучит, Царь поставляется на первенствующее место в *земном* обществе постольку, поскольку если бы рядом с ним или даже выше его стал первоиерарх, то это означало бы только то, что и церковная иерархия не восходит *выше* земных пределов. Таким образом, единство Нового Израиля основано на «монархии» Христа³. Поскольку же, как это явствует из Священной истории,

и речи. Т. 4. С. 61) для того, чтобы принести сюда Слово жизни — философию «не по стихиям мира, художественными опытами убиваемым и раздробляемым на мелочи, и, по естественной соразмерности последствия с причиною, дающим не очень живые и не очень огромные познания, но по живым и животворным началам *премудрости Божией*» (Слова и речи. Т. 4. С. 61). Т. о. в храме (!) восстанавливается единство истины — Божественной и естественной («Для чего хотят рассекать истину? — Рассекать значит убивать. Нет жизни без единства» (Там же. Т. 5. С. 297), следовательно, и единство культуры.

¹Уже «Начертание...» указывает на принципиальную разницу между формами мирской власти и церковной иерархией: «Будучи обществом руководствуемых и руководствующих к вечному спасению, Церковь не могла не иметь подчиненных и начальствующих. Иисус Христос не начертил для нее в слове своем подробного и единообразного постановления, дабы царство Его не показалось сущим от мира сего... почему мы должны познавать сие постановление более из примера Церкви апостольской. Она представляла образ единоначалия в Иисусе Христе... многоначалия в Апостолах и соборах, народоначалия в избрании священнослужителей. Но в строгом смысле слова ни с одним из сих родов не сходствует ее Иерархия или священноначалие, т. е. такое чиноположение, по которому некоторые лица, сообразно с их способностями и служением разделенные на разряды и степени, на основании Слова Божия при помощи преемствуемой благодати, действуют к освящению душ так, что старейший по власти духовной делается всем слугою по обязанностям» (Начертание. С. 770–771).

²«Царь, по истинному о Нем понятию, есть глава и душа царства» (Слова и речи. Т. 5. С. 442).

³«Смотря на монету, сказал Он: *воздадите Кесарева Кесареви, и Божия Богови*. Что здесь было Кесарево, сказано предварительно: это Кесарев образ и надписание. А что Божие? — Остается золото. Кесарь дал монете свой образ и надписание: а золото ее сотворил Бог: почему и глаголет Он у Пророка, *Мое серебро и Мое злато...* Не образ только вещей, или какое-нибудь положенное на них знамение есть Божие: Божие есть все от глубокой сущности существ до видимого их явления; все Божие, по праву сотворения, по праву сохранения, по праву управления, ко благу всех творений Божиих, и преимущественно ко благу и блаженству человека» (Там же. С. 179–180). Так думал святитель и в петербургской молодости: «[...правительство христианское] так сказать, из рук Царя Царей — Христа для того приемлет нас под свой кров, да тихое и безмолвное житие поживем во вся-

царство Соломона есть образ царства Божия¹, то и всякое царство держится связью со своим первообразом, а посредником между ними, связующим звеном, утверждающим земное в небесном, является Церковь, но «если молящиеся за Царя и царство и наипаче предшествующие прочим в молитве служители олтаря, более устами, нежели сердцем и Богоугодным житием приближаются к Богу, в таком случае царство земное не тесно соединяется с Царствием небесным, следственно тленному и несовершенному земному не довольно сообщается совершенства и твердости небесного»².

Понятно, однако, что «священное царство», будучи очищено от «случайных черт», есть в то же самое время и идеальное государство вообще, что понуждает хотя бы кратко остановиться на том, как соотносится концепция святителя с иными философскими концепциями государства. Святитель, как помним, последовательно отвергал теорию «общественного договора», но трудно предполагать, чтобы он обошел вниманием Платоновы «Государство»³ и «Законы». Более того, само стремление дать целостный образ идеального общественного устройства могло быть возбуждено чтением древнего философа.

Напомню, что в самом сжатом (а потому не полном) виде основные государственные идеи Платона могут быть сведены к следующему:

ком благочестии и чистоте» (Речь свт. Филарета в первом торжественном собрании конференции Санкт-Петербургской духовной академии 13 августа 1814 года (цит. по : *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии СПб., 1857. С. 31).

¹ «Надпись Псалма, из котораго взяты слова сии, сказывает, что их можно разуметь о Соломоне и о его благословенном от Бога царствовании. Можно, говорю, так разуметь оные; ибо не должно сим ограничивать всего их знаменования. Правда Соломонова не могла сиять так долго, *дондеже отыметя луна*: Соломон угас, а правда его затмилась еще прежде, нежели угасла жизнь его. Царь, Которого правда и мир сияют и будут сиять, *дондеже отыметя луна*, и после отъятия луны, солнца и звезд еще сиять будут, есть Господь наш Иисус Христос. В Соломоне представлен только предварительный образ Его, только заря Его дней, не знающих вечера. Счастлив Давид, который едва произнес о сыне своем сию молитву: *Боже суд твой царице даждь, и правду твою сыну царице* (Пс 71. 1), тотчас мог присоединить и сие предсказание о нем: *возсияет во днех его правда и множество мира*. Счастлив Соломон, котораго царство представляло в себе некоторый образ Божественного царства Христова» (Слова и речи. Т. 2. С. 336).

² Там же. Т. 3. С. 44.

³ О фактическом знакомстве с текстом говорит уже разобранный во второй главе переписка с Лениным.

– Настоящее государство должно быть устроено по божественному образцу¹ или, другими словами, истинный законодатель и глава его есть Бог².

– Существует четыре формы государственного правления: монархия, олигархия, демократия, тирания. Они последовательно сменяют друг друга, причем государство монархическое и государство тираническое «совершенно противоположны друг другу: одно из них самое благородное, другое — самое низкое»³. Причиной перехода от одной формы к другой служит все возрастающее своеволие граждан⁴.

– Государство представляет собой органическое целое с точки зрения естественной и необходимой взаимосвязи его частей, подобной связи между членами тела⁵.

¹ «— Так вот, если у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он усматривает наверняка... думаешь ли ты, что из него выйдет плохой мастер по части рассудительности, справедливости и всей вообще добродетели, полезной народу?»

– Совсем не плохой.

– Но если люди поймут, что мы говорим о нем правду, станут ли они негодовать на философов и выражать недоверие нашему утверждению, что никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу?» (*Платон. Сочинения* : В 3 т. М., 1968–1972. Т. 3. Ч. 1. С. 305–306).

² «А ф и н я и н. Это потому, дорогие мои друзья, что у вас действительно есть государственное устройство; те же виды, которые мы только что назвали, это не государства, а попросту сожительства граждан, где одна их часть владевает, а другая рабски повинует. Каждое такое сожительство получает наименование по господствующей в нем власти. Если бы и наше государство надо было наименовать таким образом, то должно было бы назвать его по имени бога — истинного владыки разумных людей» (Там же. Т. 3. Ч. 2. С. 185).

³ Там же. Ч. 1. С. 397.

⁴ «Та же болезнь, что развилась в олигархии и ее погубила, еще больше и сильнее развивается здесь — из-за своеволия — и поработает демократию... Так вот, тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство» (Там же. С. 381).

⁵ «...То же можно сказать и о таком государстве, которое более всего по своему состоянию напоминает отдельного человека. Например, когда кто-либо из нас ушибет палец, все совокупное телесное начало напрягается в направлении к душе как единый строй, подчиненный началу, в нем правящему, она вся целиком ощущает это и страдает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец. То же выражение применимо к любому другому ощущению человека — к страданию, когда болеет какая-либо его часть, и к удовольствию, когда она выздоравливает» (Там же. С. 260–261).

– Может быть установлена параллель между нравственностью членов государства и нравственностью государства вообще¹.

– Справедливость государства обнаруживается в способности всех сословий быть преданным своему назначению и делу — делать свое².

– Формы общественной жизни преобладают над формами жизни частной — идеальное государство предусматривает в известном смысле упразднение семьи³.

Обратившись теперь к учению свт. Филарета, обнаруживаем, что, согласно ему, безусловно, «священное царство» или Новый Израиль также устроены по божественному образцу и истинный законодатель здесь — Бог. Царство Соломона есть образ царства Горнего, и неперемнное требование ко всем законам государства сводится к тому, чтобы они согласовались с волей Божией⁴.

Единственно наследственная монархия является божественным установлением. В рассмотрение остальных форм власти святитель подробно не входит, но на противоположном полюсе помещает «идола» народовластия⁵.

¹ «Разве нам не приходится неизбежно признать, что в каждом из нас присутствуют как раз те же виды нравственных свойств, что и в государстве? Иначе откуда бы им там взяться? Было бы смешно думать, что такое свойство, как ярость духа, развилось в некоторых государствах не оттого, что таковы там отдельные лица — носители этой причины» (Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. С. 228).

² «...Справедливостью будет — и сделает справедливым государство — преданность своему делу у всех сословий — дельцов, помощников и стражей, причем каждое из них будет выполнять то, что ему свойственно» (Там же. С. 228).

³ См. : «Государство». Кн. 5. Здесь еще следует напомнить мнение высоко ценившего Платона Лабзина, который считал, что в Платоновой «книге о гражданстве» описана, собственно, Церковь. «Платонова книга о гражданстве не есть система некая, а описание сообщества первых человек и *будущего* их гражданства, когда будет едино стадо и один пастырь. И то, и другое доказывается из того, что в сем сообществе он [Платон] полагает, чтобы все были один дух и одна душа и чтобы у них все было общее... а ежели при сем заметить, что Платон и разделил свое гражданство на 12 частей или классов, то ясно окажется, что разделение народа Божия на 12 колен и утверждение града Божия на основании из 12 камней было не неизвестно древним Мудрым» (СВ. 1806. Ч 3. С. 31–32).

⁴ «...Если цель всех законов есть правда, порядок, благо и если всеобщее основание всякого блага, порядка, правды лежит во благой, премудрой и святой воле Божией, то всеобщее основание и корень законов есть не делать и не попускать ничего противного воле Божией...» (Слова и речи. Т. 2. С. 258).

⁵ См. : Там же. Т. 4. С. 552–553. О своеволии как о «сумасшествии свободы» см. : Там же. Т. 5. С. 559.

Можно говорить о двух уровнях органического единства общества. Первый произрастает «снизу» — из семьи¹, второй даруется «свыше» — в Церкви, где истинно *еще страждет един уд, с ним страждут вси уды* (1 Кор 12. 26)².

О нравственной «вменяемости» государства, проистекающей из нравственной вменяемости народа, уже говорилось выше — эта мысль неоднократно встречается и в других текстах святителя³.

Мысль об общественной правде, складывающейся из исполнения каждым сословием правды, присущей именно ему⁴, составляет основу по меньшей мере двух Слов святителя⁵. Впрочем, высшим выражением правды становится любовь, также необходимая каждому в его звании: *вся вам любовию да бывает* (1 Кор 16. 14)⁶.

¹ «Семейство древнее Государства. Человек, супруг, супруга, отец, сын, мать, дщерь и свойственныя сим наименованиям должности и добродетели существовали прежде, нежели семейство разрослось в народ и образовалось Государство. Посему жизнь семейственная в отношении к жизни государственной есть некоторым образом корень дерева» (Слова и речи. Т. 4. С. 76).

² См. : Там же. С. 183.

³ «Таким образом, по свойствам Божиим, действующим в Божественном правлении мира и по коренным законам царствия Божия необходимо то, чтобы добро или зло в нравственной жизни царства и народа вело за собою добро или зло в бытии Государственном, чтобы *правда*, или добродетель, *возвышала язык*, то есть доставляла благоденствие народу; чтобы *умалили*, то есть в низкое и бедственное состояние приводили, *племена греси*» (Там же. Т. 3. С. 42).

⁴ «Будем с нашей стороны соблюдать правду каждый в своем круге, каждый по своему званию и состоянию» (Там же. Т. 2. С. 339).

⁵ См. : «Слово в день тезоименитства благочестивейшего Государя Императора Александра Павловича» 1824 г. (Там же. С. 336–341) и «Беседа в день тезоименитства Благоверного Государя Наследника Престола Цесаревича Великого Князя Николая Александровича» (Там же. Т. 5. С. 388–393). Из последнего достаточно привести выразительную подборку библейских цитат. Начальный текст: *Боже суд Твой Цареви даждь, и правду Твою Сыну Цареву* (Пс 71. 1). Производные: *священницы Твои, Господи, облечутся в правду* (Пс 131. 9); *Возлюбите правду судящих земли* (Прем 1. 1); *Не ищи, да будет судия, егда не возможеши отъяти неправды* (Сир 7. 6); *Господие, правду и уравнение рабом подавайте, ведяще, яко и вы имате Господа на небесех* (Кол 4. 1); *Елицы суть под игом рабы, своих господий всякия чести да сподобляют, да имя Божие не хулятся и учение* (1 Тим 6. 1); *Чада, послушайте своих родителей: сие бо есть праведно* (Еф 6.1); *Отцы, не раздражайте чад своих, но воспитывайте их в наказании и учении Господни* (Еф 6. 4). Итог: «Для всех и каждого доступное прямое мерило правды есть совесть, выпрямляемая словом Божиим. *Вся, елика еще хотите, да творят вам человецы, тако и вы творите им* (Мф 7. 12). Вот правда Христова, всякому понятная, для всех благотворная!» (Слова и речи. Т. 5. С. 393).

⁶ См. : «Слово в день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича» 1842 г. (Там же. Т. 4. С. 168–173).

В последнем пункте полное несходство взглядов с Платоном. Семья, по мысли святителя, и древнее, и «естественнее» государства, причем именно естественно присущий семейным отношениям характер отеческой власти указывает на то, что источник ее в Творце человека, из Которого именуется всяко *отечество на небесах и на земли* (Еф 3. 15). Царство же есть «искусственный образ сей власти», устанавливаемый Богом, когда семейство разрастается до размеров государства, что подтверждается историей избранного народа, заключающей в себе и откровение тайны властей предрержащих: «В Аврааме чудесно вновь сотворил Он качество отца и постепенно произвел от него племя, народ и царство; Сам руководствовал Патриархов сего племени; Сам воздвигал вождей и судей сему народу; Сам *царствовал* (1 Цар 8. 7) над сим царством; Сам воцарил»¹.

Итак, видно, что святитель, как и во всех иных разобранных выше случаях, сохраняет независимость мысли (*πρόττειν τα ἑαυτα!*), как от Платона, так и от трактовки его Лабзиным. Проследовательно проведено различие между Церковью и государством², все несогласные со словом Божиим положения отвергнуты, иными словами — сохранен типичный для святителя *библиоцентризм* концепции³. Однако, если *идея* государства, таким образом, обнаруживается в Писании, то именно проведенное сопоставление позволяет выдвинуть еще одну важную гипотезу, устанавливающую грань между платонизмом и воззрениями святителя. Для Платона мир идей, в том числе и идеальное государство, — это независимо и объективно существующий мир, к которому можно взойти через созер-

¹ Слова и речи. Т. 2. С. 12–13. Или: «Если думают, что нельзя иначе основать общество, как на общественном договоре: то не на нем ли основаны и общество пчел и муравьев? И не надобно ли подлинно выламывающим соты и разрывающим муравейники поручить отыскивать в них постановленную хартию пчел и муравьев? И доколе сего не сделано, ничто не препятствует нам думать, что пчелы и муравьи составляют общества не по договору, а по природе, по впечатлительной в существе их идее общения, которую Творец мира и в сем низком круге созданий Своих овеществовать благоизволил» (Там же. Т. 3. С. 448). Ср. у Платона в Законах: «А ф и н я н и н. Основание государств происходит не так легко, если оно не совершается *наподобие роения пчел* (курсив мой. — *Свящ. П. X.*); хорошо, когда единое племя выселяется из одной какой-то страны, если она тесна, причем друзья отделяются от друзей, или когда какие-нибудь другие подобные обстоятельства вынуждают этот род выселиться» (*Платон. Сочинения* : В 3 т. Т. 3. Ч. 2. С. 179).

² Так часто утрачивавшаяся, как помним, у авторов XVIII столетия.

³ «Вот коренные положения царского и государственного права, конечно не имеющие недостатка в твердости, поелику основаны на слове Божием, утверждены властью Царя царствующих и запечатлены печатью клятвы Его» (Слова и речи. Т. 4. С. 553).

пание¹. Для святителя Филарета мир идей священной истории, безусловно берущий свое начало в Боге, объективно открывается в слове Писания², хранящем в себе живую силу творческого глагола Божия, «вступившего в образы слова человеческого».

Сказанное позволяет прояснить и то, почему святитель так последовательно боролся за перевод Писания на русский язык, и еще раз, уже с другой стороны, указать на неслучайную связь этого подвига его жизни с Филаретовским учением о слове. Это с очевидностью проясняет составленная им «Песнь канона преподобным Кириллу и Мефодию». «Исполнился тысяща лет, отнележе истина Христова и Евангельский дух жизни вниде в слово и писмя словенское, твоим, богомудре Кирилле, служением»³, — пишет в одном из ее тропарей святитель. Вникнем: перевод Писания вносит евангельский дух жизни «в слово и писмя словенское». Следовательно, язык, на котором пишется, звучит, читается слово Божие,

¹ «... Ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет.

— ... Но может быть, есть на небе его образец, доступный каждому желающему; глядя на него, человек задумывается над тем, как бы это устроить у самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем неважно. Человек этот занялся бы делами такого — и только такого — государства» (*Платон. Сочинения*: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. С. 419–420).

² «Не Россиянин, может быть, спросил бы меня теперь: почему на постановленное Богом для одного народа и на обещанное одному Царю я смотрю как на общий закон для Царей и народов? И я не затруднился бы ответить: потому что закон, истекший от благодати и премудрости Божией, без сомнения, есть закон совершенный; а совершенного почему не предлагать для всех? Или ты думаешь изобрести закон, который был бы совершеннее, нежели закон, истекший от Божией благодати и премудрости?» (Слова и речи. Т. 4. С. 553).

³ *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные молитвословия. б/м. б/г. С. 16 [Гимнографическое приложение к : *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003]. Ср.: «...когда, по предведению и предопределению Божию, настало время разделить сокровище Слова Божия и между прочими народами, тогда, еще до пришествия в мир Иисуса Христа, священные книги еврейские переведены были на греческий язык, а после священные книги Нового Завета явились уже не на еврейском, но на греческом языке, как более прочив в те времена повсюду известном и потому более способном к распространению Слова Божия во всех народах. Сему указанию последовали Пастыри и Учители христианской Церкви; и Слово Божие переводами священных книг с давних времен освятило многие языки (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*), в числе их и отечественный нам словенский» (К христоробивому читателю // Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на славянском и русском наречии. СПб., 1819. С. IV).

существенно отличается от того, на котором оно еще не звучало. Следовательно, перевести Писание на русский язык означало не только сделать его доступным для народа, но и сообщить этому языку силу «полновластного» библейского слова, сделать его инструментом формирования мысли, а стало быть, жизни народной и уже этим самым приблизить ее к тому, чтобы «основы и догматы православной веры» стали «основами и догматами... народного бытия»¹.

Наконец, можно показать, как в идее «священного царства» сошлись на-меченные выше линии синтеза.

Если все действия Божии суть «облачения любви», то и в государстве нет нужды умножать законы, когда граждане его поступают по любви², «ибо любовь исполняет закон прежде, нежели он написан»³, и представляет собой суть всякой правды для всякого чина: учащий без любви подает обучаемому черствый хлеб; принимающий знание без любви подобен сажаящему семя в снег; начальствующий без любви одной силой власти не достигнет единства в обществе; подчиняющийся без любви сам для себя ожесточает иго послушания; и самое наказание должно накладываться с любовью, чтобы послужить к пользе наказуемого⁴.

Если храм заключает в себе Церковь, то возводит его царь. Царь возводит храм Богу, Бог хранит храм и царство, по молитвам Церкви, и между судьбой храма и судьбой царства существует таинственная связь⁵. Суд

¹ *Михаил (Грибановский), еп.* Речь перед защитой магистерской диссертации // Христианское чтение. 1888. Ч. 1. Май — июнь. С. 730.

² «Как есть соответствие между высотой власти и между пространством власти, на которую она простирает свое влияние, так есть соответствие между высотой любви и между пространством области, в которой она действует» (Слова и речи. Т. 4. С. 169).

³ Там же. С. 183.

⁴ См. : Там же. С. 172—173.

⁵ *«И явился Господь Соломону вторицею, повествует книга Царств, и рече к нему Господь: услышах глас молитвы твоея. И далее: осыятих храм сей, его же создал еси, еже положить имя Мое тамо во веки: и будут очи Мои ту, и сердце Мое во вся дни (3 Цар 9. 2, 3). Довлеет, Господи, мог бы сказать на сие Соломон, довлеет; не совершенно ли уже чрез сие все дело? Нет, глаголет Господь; еще не все; не довлеет; слыши, что еще требуется к совершенству дела: и ты аще пойдеши предо Мною, якоже ходи Давид, отец твой, в преподобии сердца и в правоте, и еже творити по всем, яже заповедах ему, и повеления Моя, и заповеди Моя сохраниши: и возставлю престол царствия твоего во Израили во веки (ст. 4, 5). Поелику же создатель и поклонники храма Иерусалимского не продолжили сим образом его созидания и освящения в себе самих: то храм оказался на самом деле несовершенен и не прочен; не раз рушена святыня его, и весь он, сообразно с угрозением Господа, отвержен от лица Его» (Там же. Т. 2. С. 383).*

над царством есть и суд над храмом, но *врата адова* не одолеют Церковь и в Царствии Божием храма не будет, ибо сам Агнец будет ему храмом.

Если слово Божие есть слово *живое и действенное*, то необходимо, чтобы «дух и жизнь евангельские» вошли в слово народное, и тогда распространение слова истины и правды принесет плод «общественного правдолюбия», в свою очередь предающий земному царству «качество неодолимости»¹.

«Итак, новый Израиль, благодатный народ Божий, не преставай хранить в себе святое семя: и оно хранить тебя не престанет. Семя слова Божия в уме, семя веры во Христа и любви к Нему в сердце, да питается молитвою, да растет подвигом; да являет свою силу в жизни и делах благих: и вселяющийся верою в сердца Христос, созидавая Церковь Свою в каждом и во всех, будет для вас твердынею незыблемого стояния, оградою безопасности, вашим светом и миром внутри, вашим победоносным оружием противу всякого внешнего приражения враждебных сил видимых и невидимых»².

¹ «Земледельцы на деревенских полях, вдали от столиц, сеют семена свои, чтобы собрать от них насущный хлеб: но Бог дает им избыток от их семян, и сей избыток проходит селения, питает города и восходит на трапезу Цареву. Подобно сему сейте слово истины и правды, кто может, на большом, а другие на малом поле; поощряйте к сему друг друга: посев может сделаться обширным и общественным. От ревностного распространения в обществе слова истины и правды должен произойти плод общественного здравогомыслия и правдолюбия, а от сего возрастающее обилие общественного мира и благоустройства» (Слова и речи. Т. 5. С. 451–452).

² Там же. С. 10.

Глава четвертая ВПЕРЕД — К СЯТИТЕЛЮ ФИЛАРЕТУ

Учение свт. Филарета и Предание вселенской Церкви

Теперь осталось выяснить, как соотносится синтез свт. Филарета с Преданием вселенской Церкви. В первой главе говорилось, что в экклесиологии могут быть по-разному расставлены акценты в отношении категорий *освящения* и *обожения*, представляющих собой различные и в то же время взаимообусловленные стороны жизни и миссии Церкви. Очевидно, что храмовая экклесиология святителя Филарета продолжает линию, намеченную в византийском богословии преподобным Максимом Исповедником и святым Николаем Кавасилой. Напомню, что, согласно им, Бог есть «связь всех вещей», даже если они по природе и чужды друг другу, из чего следует, во-первых, что, будучи образом Первообраза, подобными же свойствами обладает и Церковь Божия; а во-вторых, что существует действительная связь между Церковью Божией и церковью-храмом. Эту связь закрепляет определение храма как участвующего в Таинстве *помазанника*.

Обоими святыми отцами означенная связь устанавливается *через слово* (*Церковь* — *церковь* у прп. Максима; *Помазанник* — *помазанник* у св. Н. Кавасилы).

Мысль святителя Филарета движется в том же направлении, когда он рассуждает о храме как о теле Христовом или распространяет на современность события «книги богоправимых царств». В этом смысле он только подхватывает древнюю традицию Церкви (причем, если знание им «Мистагогии» преподобного Максима можно предположить с большой долей вероятности, то сочинения св. Н. Кавасилы, скорее всего, были неизвестны ему). Однако византийские авторы мало внимания уделяли самому инструменту своего богословствования — *слову*, быть может, в силу того же приводимого выше замечания А. П. Каждана о том, что существенное значение связей, которые мы сегодня называем «аналогиями» или «ассоциациями», было очевидно тогда для всех¹. И вот здесь-то свт. Фила-

¹ Быть может, этим же определяется и недоговоренность экклесиологических положений того же прп. Иоанна Дамаскина.

ретом сделан важный шаг вперед в богословии *освящения*, подведший под него серьезную методологическую базу.

Но вот протопресвитер Иоанн Мейендорф одну из своих работ, посвященных святителю Григорию Паламе, завершает следующими словами:

«В заключение мы приведем отрывок из рождественской проповеди величайшего православного богослова XIX века Московского митрополита Филарета. Выражения его очень похожи на слова учителя исихазма, и это свидетельствует о постоянном пребывании этого богословия в восточной Церкви»¹.

На первый взгляд, эти слова противоречат сделанным выше выводам, так как богословие исихазма, конечно же, говорит прежде всего об обожении, подразумевая освящение уже совершившимся. Мы же пришли к утверждению о том, что важнейшие достижения филаретовской мысли связаны именно с богословием освящения. Однако ближайшее рассмотрение вопроса показывает, что противоречия здесь нет.

Сам святитель Филарет нигде на святителя Григория не ссылается², но он вообще мало цитирует прямо, что и понуждает иногда исследователей впадать в противоположную крайность и находить у него всевозможные святоотеческие параллели, которые при ближайшем рассмотрении чаще всего оказываются «общими», точнее, общехристианскими местами. Все же есть несколько действительно убедительных текстологических свидетельств, подтверждающих, что свт. Филарет, во всяком случае, в 1820 году уже знал «технический термин» *свет Фавора*. В пользу неслучайности этих

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

² Вообще, вопрос об известности и востребованности в России XIX столетия учения и сочинений святителя Григория до сих пор не прояснен до конца. Первое общедоступное издание бесед святителя, выходит в 1785 году в типографии Лопухина. Правда, переведенные беседы ни учения о божественных энергиях, ни учения о Фаворском свете в явном виде не содержат. Одно из ранних упоминаний о Фаворском свете доходит до нас в письмах Сперанского к Цейеру. Из писем видно, что Сперанский знает именно только термин «свет Фавора», но не учение святителя Григория («...тут они видят иногда то, что они называют светом Фавора (технический термин, посвященный единственно видениям этого рода). Не знаю, что это такое; но знаю положительно, что видение это гораздо чище, гораздо духовнее наших обыкновенных видений...») (*Сперанский М. М.* Письма Ф. И. Цейеру // *РА*. 1870. Т. 1. Ст. 194). Поэтому — хотя то, что в 1815 году было известно Сперанскому, вероятно, было известно и святителю Филарету, так как они принадлежали к одному и довольно тесному кругу общения, — данное свидетельство ничего еще не проясняет (подробнее см. : *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // *Филаретовский альманах*. Вып. 5. М., 2009. С. 61–89).

свидетельств говорит то, что они присутствуют в двух соседних «тверских» Словах, преломляя тему Фаворского света на разных богословских уровнях — в известном смысле как бы испытывая ее, по характерной манере святителя, помещением в различные смысловые контексты.

В уже разбиравшемся Слове на освящение Христорождественского храма в Твери эта тема является достаточно прикровенно. Слава Божия исполняет новоосвященный храм, и тот, кто отвергает возможность ее созерцания, делает это не столько по смирению, сколько поблажая плоти, «отягченной сном и посреди Фаворского света»¹.

В Слове на Преображение того же года та же тема уже с очевидностью обнаруживает себя в развернутом изъяснении того, почему именно во время молитвы просиял Спаситель:

«Дух молитвы, сливаясь с Духом Божиим, исполнил светом душу Иисусову; преизбыток сего света, не удерживаясь в душе, пролился на тело — и просиял в лице; не вмещаясь и здесь, осиял и преобразил самую одежду; расширяясь еще далее, объял души Апостолов — и отразился в восклицании Петровом: *добро есть нам zde быти*»².

Попробуем сопоставить это Слово с Гомилиями святителя Григория на Преображение.

Табл. 18

Свт. Григорий	Свт. Филарет
<p>Во время же молитвы Он таким образом просиял и неизреченным образом открыл избранным из Учеников неизреченный оный Свет, в то время, как при этом присутствовали верховные из пророков, дабы явить, что молитва является подательницей сего блаженного видения, и дабы мы познали, что чрез приближение к Богу, достигаемое добродетелью, и чрез единение с Ним нашего ума происходит и является оное Осияние...³</p>	<p>Всмотримся еще раз прилежно в изображение Преображения Господня у Евангелиста: <i>взыде на гору помолитися. И бысть, егда моляшеся, видение лица Его ино</i>, и проч. Если смеем мы по сим чертам угадывать сердечную тайну Божественного Иисуса: кажется, на пути к Фавору в прямом и непосредственном намерении Его было не преобразование, но просто молитва: <i>взыде на гору помолитися</i>. Кажется, и на самой горе, в самые минуты преобразования, собственно целью действия Его была только молитва: <i>бысть егда моляшеся</i>.</p>

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 261.

² Там же. С. 106.

³ Беседы. Ч. 2. С. 88.

<p>Господь же наш Иисус Христос внутри себя имел оное Сияние; поэтому ни в молитве, осиявающей тело божественным Светом, не имел Он нужды, но этим показал: на основании чего Святым будет приходить озарение Божие, и каким образом...¹</p>	<p>Размышляющему не покажется невероятною и та догадка, что предметом сея молитвы Спасительевой должноствовало быть приготовление Себя и учеников к приближающемуся Своему страданию и крестной смерти, о чем Он незадолго пред сим открылся ученикам (Лк 9. 22) и о чем в самое время Преображения беседовали с Ним Моисей и Илия (9. 31). Как же среди молитвы о страдании открылась слава? — Как самородный, так сказать, цвет и плод обильной живою силою молитвы.</p>
<p>Итак, следовательно, тем Светом просияли и покланяемое (божественное) тело Христово, и одежды, но не в равной силе света: потому что лице Его просветилось как солнце, одежды же стали светлыми, как прилегающие к Его телу... ...Оный Свет, силою которого одежды Христовы стали сияющими и белыми, был паче-естественным: потому что не является свойством чувственного света делать белым и сияющим то, на что он падает...²</p>	<p>Дух молитвы, сливаясь с Духом Божиим, исполнил светом душу Иисусову; преизбыток сего света, не удерживаясь в душе, пролился на тело — и просиял в лице; не вмещаясь и здесь, осиял и преобразил самую одежду; расширяясь еще далее, объят души Апостолов — и отразился в восклицании Петровом: <i>добро есть нам zde быти</i>; прошел в область внутреннего мира — и привлек оттоле Моисея и Илию; достиг самых недр Отца Небесного — и подвинул любовь Его к торжественному свидетельству о возлюбленном: <i>Сей есть Сын Мой возлюбленный</i>. О, чудо молитвы, единым действием объемлющей небо, и землю, и самое Божество!³</p>

При общей посылке — Фаворский свет как плод молитвы — видна серьезная разница. Святитель Григорий разъясняет евангельский текст с точки зрения своего учения. Святитель Филарет стремится вывести учение из текста. Святитель Григорий подчеркивает, что и помимо молитвы Спаситель «внутри себя имел оное Сияние». Святитель Филарет, напротив, сосредоточивается на том, что послужило толчком к обнаружению

¹ Беседы. Ч. 2. С. 89.

² Там же. С. 95–96.

³ Слова и речи. Т. 1. С. 106.

света именно в данный момент: «Дух молитвы, сливаясь с Духом Божиим, исполнил светом душу Иисусову». Похоже, что если ему и знакомо учение о Фаворском свете, то скорее опять-таки более с аскетической, чем догматической точки зрения.

За сим задуматься о знакомстве с наследием святителя Григория Паламы заставляют также уже рассмотренные Слова на Благовещение первой половины 1820-х годов (1822 и 1824 гг.), хотя именно в них, с другой стороны, еще наглядней обнаруживается, как трудно выявить влияние одного автора на другого, принадлежащего к той же традиции. Действительно, в указанных Словах можно выделить ряд важных пунктов, очень близких по смыслу с положениями 53-й гомилии¹ святителя Григория Паламы:

Табл. 19

Свт. Григорий	Свт. Филарет
1. Она решила немедленно всей душой обратиться к Богу и, <i>взяв на Себя посольство за нас</i> , принудить Невы нуждаемого и скорее привлечь Его к Нам... ²	1. ...Когда Божественная Мариам изрекла свое кроткое и послушное буди, — едва дерзаю выговорить, что тогда соделалось, — слово твари низводит в мир Творца ³ .
2. Также с крайним усердием Она слушала писания Моисея и изречения иных пророков, когда весь народ со вне приходил каждую субботу, как это было в обычае ⁴ .	2. Дева Мария, также прежде благовещения Архангелова, читала и уразумела пророчество Исаии: <i>се Дева во чреве зачнет, и родит Сына, и наречети имя Ему Еммануил</i> (Ис 7. 14). Сей пример определенно дает знать о Пресвятой Деве то, что и Евангельские о Ней сказания дают угадывать, то есть что дух Ее благовременно напитан был чтением Божественного Писания, и не только млеком, но и крепкою пищею Божественной мудрости ⁵ .

¹ См. : Беседа на Введение во Святая Святых Пречистыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии и об Ея богоподобном образе жизни в оном месте // Беседы. Ч. 3. С. 85–137.

² Там же. С. 114.

³ Слова и речи. Т. 2. С. 64.

⁴ Беседы. Ч. 3. С. 114.

⁵ Слова и речи. Т. 2. С. 370.

<p>3. Краткое доказательство того, что оно (священное молчание) является наиболее полезным и соединяющим с Богом тех, которые ему следуют, показала Святая Дева, Которая, так сказать, от «младых ногтей» сроднилась с ним: потому что единственная из всех, с раннего детства паче-естественно взявшая на Себя подвиг священного молчания, Она единственная из всех неискусомужно чревоносила Богочеловека Слово¹.</p>	<p>3. Кто будет иметь довольно постоянного внимания, чтобы следовать за Мариєю по всему пути жизни Ее, тот может усматривать в Ней всегда тот же характер глубокой молчаливости, совершенного безмолвия, ничем не развлекаемого сосредоточения во внутренности своей, словом — жизни, сокровенной в Бозе. Ни высочайшая радость, ни глубочайшая скорбь не могла изменить сей главной черты Ее духа².</p>
<p>4. Она [Богородица] имела стать Его Избранным Сосудом, не как ветхозаветный Кивот, исполненный теней и образов, но исполненный Самой Истиной и долженствовавший... понести во чреве Его Самого, Бога и «имя — чудно»...³</p>	<p>4. Так и надлежало соделаться плодотворной словом Той, в Которую отныне вселилось Слово; прежде нежели Оно изыдет из Нея, как плод чрева, Оно является в Ней, как плод устен, исповедающихся Господеву...⁴</p>

На первый взгляд кажется, что святитель Филарет идет след в след за святителем Григорием. Но если мы проследим линии, соединяющие указанные «точки», по отдельности у каждого, то выяснится, что:

— Согласно святителю Григорию, Богородица, «возмев жалость к общему с Ней человеческому роду», захотела найти способ приблизиться к Богу, чтобы «принудить Непринуждаемого» и привлечь Его к нам. Таким способом стал путь священного безмолвия — исихия, честь «открытия» которой, собственно, и принадлежит Богородице.

— Согласно святителю Филарету, Бога «принуждает» смиренное *буди* Богородицы, Которая хотя и знала о пророчестве Исаяи, но никогда не дерзала отнести его к Себе, а стало быть, ни о каком «посольстве» к Богу и не думала; и Ее молчание более сходно с молчанием Иисуса, выведенного к народу Пилатом, или молчанием Авраама, идущего предать в жертву своего сына, чем с уединенным и молчаливым созерцанием подвижника. Вслушаться же в молчание Марии надо прежде всего затем, чтобы «бережливо употреблять сокровище слова».

Собственно, совпадающими не только по буквальному смыслу, но и по логическому контексту остаются только два фрагмента. Но в одном из

¹ Беседы. Ч. 3. С. 129.

² Слова и речи. Т. 2. С. 153.

³ Беседы. Ч. 3. С. 102.

⁴ Слова и речи. Т. 2. С. 149.

них, где речь идет о знании Марией Писаний (фр. 2–2), святитель Филарет ссылается на неопределенное «предание» (а вовсе не на предшественника), а второй (фр. 4–4), быть может, наиболее близкий по мысли, в то же время наиболее далек текстуально. Таким образом, вопрос о «заимствовании» или «знакомстве» на основании сравнительного анализа текстов, несмотря на всю соблазнительность открывающихся перспектив, решить не представляется возможным, а история выхода в свет гомилий святителя Григория дает на него однозначно отрицательный ответ: разбираемая гомилия впервые была напечатана в 1861 году¹.

Далее следует остановиться на том знаменательном факте, что присутствие «богословия исихазма» обнаружено о. Иоанном Мейендорфом в Рождественском слове святителя Филарета 1821 года, где ни о Фаворском свете, ни тем более об энергиях не говорится вообще.

Слово посвящено раскрытию понятия *Славы Божией*. Как понятие *Любви* в крестных Словах петербургского периода, оно последовательно проводится по разным смысловым уровням, не только раскрывая свое значение, будучи просвечиваемо словом Писания, но и устанавливая между этими уровнями связь, позволяющую по-новому взглянуть на их взаимоотношенность.

Поскольку, по слову Писания, Бог есть *Бог славы* (Деян 7. 2), постольку очевидно, что *слава* связана с самим именем и существом Его: она есть «откровение, явление, отражение, облачение внутреннего совершенства»². Внутритроическое единство Божества облечено непреходящей славой. Бог Отец есть *Отец славы* (Ефес 1. 17); Сын Божий есть *сияние славы Его* (Евр 1. 3) и *Сам имеет у Отца Своего славу, прежде мир не бысть* (Ин 17. 5); равным образом Дух Божий есть *Дух славы* (1 Петр 4. 14). Эта внутренняя слава есть достояние одной лишь блаженной Троицы, тот свет неприступный, в котором живет Бог.

«Но как, по бесконечной благодати и любви Своей, Он желает сообщить блаженство Свое, иметь благодатных причастников славы Своей, то подвизает Он Свои бесконечные совершенства, и они открываются в Его

¹ См. : *Бернацкий М. М.* Свт. Григорий Палама // ПЭ. Т. XIII С. 25. Вероятно, здесь просто обнаруживается тот «парадокс традиции», о котором писал в свое время С. А. Аверинцев, когда, например, «заведомо не столь уж начитанный автор рассуждает на тему мистического умозрения, как если бы в совершенстве изучил Плотина и Прокла, — просто потому, что коль скоро зерно христианизированного неоплатонизма через посредство Псевдо-Ареопагита вошло в состав общехристианской традиции и органически с ней срослось, это зерно может вновь и вновь самопроизвольно развертывать из себя все многообразие форм неоплатонического философствования» (*Аверинцев С. С.* София-Логос : Словарь. Киев, 2001. С. 222).

² Слова и речи. Т. 2. С. 36.

творениях; Его слава является небесным силам, отражается в человеке, облекается в благолепие видимого мира; она даруется от Него, приемлется участниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией, состоит блаженная жизнь и благобытие тварей»¹.

Эту славу воспевают херувимы, ее *поведают небеса* (Пс 18. 2), ею изначально одет был человек *образ и слава Божия* (1 Кор 11. 7). Однако грехопадение «затмевает» славу Божию в мире: люди *изменили славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека, и четвероног, и гад* (Рим 1. 23). Теперь уже слава Божия страшит человека, и даже по приготовлении израильский народ не выдержал ее явления на Синае. Вследствие этого, поскольку тварь уже неспособна была причаститься славы Божией, постольку Сын Божий причащается немощного человеческого естества, чтобы *вся нам Божественныя силы Его, яже к животу и благочестию, были поданы* (2 Петр 1. 3), и потому, когда Господь явится *со славою мноюю*, эта слава «не ослепит, не устрашит, не разрушит нас, но, просияв в нас, просветлит и весь мир, в котором мы ее затмили»².

Итак, через понятие *славы* в рассматриваемом тексте раскрыты догматические положения о Боге в самом Себе, о Боге в отношении к миру, о домостроительстве нашего спасения, о жизни будущего века. Но не менее важно, что, во-первых, через это понятие совершается переход от нетварного к тварному (обретение предела с беспредельным)³: Бог «подвизает... Свои бесконечные совершенства...» и т. д., т. е. откровение славы совершается через некое «движение», действие Бога; во-вторых, как и в преображенском Слове (ср. выше), говорится о кругообращении славы.

¹ Слова и речи. Т. 2. С. 37.

² Там же. С. 40.

³ Собственно, та же логика присутствует и в учении о крестной любви: таким же образом переход от нетварного к тварному осуществлен и там. И там, кстати, может быть указан автор, представляющий мистическую традицию Востока, и рассуждающий сходным образом — преподобный Симеон Богослов: «Любовь (лѳѳос) к Спасителю есть действие Духа, или лучше существенное Его присутствие, видимое внутри меня как свет... Ибо любовь (ἀγάπη) есть не имя, но Божественная сущность, сообщающая и непостижимая, и совершенно Божеская. Сообщимое постижимо, а что выше его, то — никоим образом. Поэтому я и сказал тебе, что та любовь (лѳѳос) постижима и что она ипостасна, как сообщающая и постижимая. Ибо все постижимое и сообщаемое есть, конечно, сущность, ипостасно сообщающая и точно так же постижимая... Божественное же и несозданное естество пресущественно, так как оно превосходит сущность всего тварного; называясь пресущественным, оно, однако, имеет сущность и ипостась...» (Симеон Новый Богослов, прп. Творения: В 3 т. ТСЛ, 1993. Т. 3. С. 220). Подробнее см.: Хондзинский П., свящ. Восток и Запад в русском синтезе святителя Филарета, митрополита Московского // Материалы XVIII ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М., 2009. С. 22–33.

Теперь можно уточнить и догматическое учение тверского Слова на Преображение: Фаворский свет есть откровение *славы Божией* или действие Божие, что действительно вполне согласно с учением святителя Григория. Но для того чтобы окончательно увериться в этом, необходимо сравнить словоупотребление святых отцов.

Слово *энергия* (ἐνέργεια), как легко предполагать, вообще не используется святителем Филаретом. В соответствующих контекстах он предпочитает пользоваться терминами *слава*, как в разобранным выше Слове 1821 года, или *сила*¹. Исследование последнего понятия наиболее основательно совершается святителем в нескольких проповедях, объединенных темой «прикосновения ко Христу». Первая из них кратко рассматривалась выше. Итогом учения является Слово в день обретения мощей святителя Алексия 1853 года. Его тезисы таковы:

— Сила, которая исходила от Иисуса и исцеляла всех, есть «не иная, как сила Его Божеского естества, соединенного с естеством человеческим, и Его человечества обоженного»².

— «Сила Божества бесконечно велика, так как все Его свойства бесконечны, и вечно деятельна, так как все Его свойства вечны и непреходящи»³. Этой силою, деятельно исходящей от Бога, сотворен и содержится ныне мир. В мире невидимом она просвещает и животворит ангелов. В мире видимом «действует, как свет, который во тме светится (Ин 1. 5), который просвещает всякаго человека, грядущаго в мир (9), как жизнь, которая оживляет смертное и мертвое воскрешает»⁴ как глагол силы, которым Сын Божий носит всяческая (Евр 1. 3).

— Во Христе живет всяко исполнение Божества телесне (Кол 2. 9), а поскольку «восприятое Им и обоженное человечество, яко человечество, есть единоестественно со всем родом человеческим, — то оно есть открытый для всех человеков и неистощимый источник Божественной, благодатной, животворящей, всеисцеляющей, спасительной силы»⁵.

— Иисус Христос вчера и днесь, Тойже и во веки (Евр 13. 8), такова же и сила Его Божественная: «вечная и вечно действующая, и преимущественно на желающих и ищущих прикасатися Ему»⁶.

¹ В новозаветных текстах слово «сила» в «паламитском» смысле употребляется, кажется, гораздо чаще, чем даже собственно «энергия». Особенно показателен в контексте рассуждений о Фаворском свете стих Откр 1. 16: *и лице его якоже солнце сияет в силе своей* [ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ].

² Слова и речи. Т. 5. С. 201.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 203.

– Во дни жизни Христовой для восприятия этой силы многие желали прикоснуться или непосредственно к Нему, или, как кровоточивая жена, хотя бы к ризам Его. Теперь прикасаться ко Христу, чтобы ощутить воздействие этой силы, можно трояким образом: телесно (Евхаристия), через ризы (знамения), духовно (молитвою, верою, созерцанием, любовью).

Можно также указать на несколько мест, подтверждающих тождественность у свт. Филарета в данных контекстах понятий *славы* и *силы Божией*: так, в Слове на Преображение говорится, что «на Синае и Хориве сила и слава Божия открылась человекам сквозь силы видимого естества»¹; а в Рождественском слове, что кругообращением славы Божией вместе со вселением Божества в человечество и *вся нам Божественныя силы Его, яже к животу и благочестию, поданы* (2 Петр 1. 3).

Если для святителя Филарета исходным было, очевидно, представление об исходящей от Спасителя «силе», то для святителя Григория, не менее очевидно, — об исходящем от того же Спасителя «фаворском свете». Если святитель Филарет опирался преимущественно на тексты Писания, то святитель Григорий — на отцов. Именно поэтому он, например, совершенно не исследует евангельское употребление термина ἐνέργεια, что непременно сделал бы на его месте святитель Филарет. Впрочем, святитель Григорий связывает понятие *энергии* с понятием *силы* или даже выражает одно через другое, полагая, что именно об энергиях речь идет у Ареопагита, когда тот именует «исходящие от неприобщаемого Бога промыслительные силы [προνοητικὰς δυνάμεις]» или «сущностные силы [δυνάμεις οὐσιώδεις]»². Также и для него (как для святителя Филарета) равнозначным в данном смысле является понятие *славы Божией*: «Стефан [подобно апостолам на Фаворе] видел явственно не только Бога во славе [τὸν Θεὸν ἐν δόξῃ], но и саму славу, которая есть слава Отца [αὐτὴν τὴν δόξαν, δόξαν οὐσαν τοῦ Πατρός]»³.

Таким образом, в богословии обоих святителей существует понятие, устанавливающее связь нетварного с тварным и обозначающее терминами *слава* [δόξα], *сила* [δύναμις], *действие* [ἐνέργεια]. Обоим занимает самая возможность этой связи, этого перехода или, как говорил святитель Филарет, обретение «предела с беспредельным». Оба святителя смотрят на него через призму Боговоплощения⁴. Но из этой общей точки, как в

¹ Слова и речи. Т. 1. С. 99.

² Триады. С. 287; Triades. P. 601.

³ Там же. С. 214; Triades. P. 441.

⁴ Ср. у свт. Григория: «Просияв сквозь достопоклоняемое Тело [διὰ τοῦ προσκυνητοῦ σώματος] как сквозь кристальную лампаду, эта сила [δύναμις] явилась тем, кто чист сердцем» (Там же. С. 210; Triades. P. 431); у свт. Филарета: «...по избытку милосердия Своего к нам, Он, так сказать, переполнил сосуд пречистой плоти Своей Своею Божественною силою, так что ею оросилась самая одежда Его

рассмотренных выше проповедях на Богородичные праздники, мысль святителей движется в разном направлении.

Для святителя Григория откровение славы, силы Божией есть прежде всего откровение *света*, но поскольку для святителя Филарета эта категория, как мы видели, не является сквозной и главенствующей, то резонно спросить: присутствует ли в его богословия некая иная, которая могла бы быть поставлена в известном смысле в параллель с *Фаворским светом*?

Как явствует из предыдущего, весь корпус сочинений святителя Филарета свидетельствует, что категорией равной значимости в его богословии должно быть признано Имя Божие.

По приведенным выше текстам видно, что за непосредственным переживанием святости и величия Имени Божия у святителя стоит вполне определенное учение о нем. Имя Господне, «познаваемое, прославляемое, призываемое, поклоняемое, Богомощное, Богодейственное», которым (а не существом Своим) Господь пребывает в храме¹, есть Его *слава, сила, действие*².

Или: можно сказать, что обретение «предела с беспредельным» — то есть сообщение с Божеством — достигается как через *плоть* Бога (*восприятное Им и обоженное человечество... есть открытый для всех человек и неистощимый источник Божественной... силы*), так и через Его *имя* (...начало благодати есть Бог Отец, Сын и Св. Дух... *Иисус Христос приносит ее в Своём имени...*³). Или: если воплощением Бог стал «соприроден» нам телесно, то и Имя Его стало по той же логике «соприродно» человеческому слову.

Однако поскольку выше шла речь об общей с паламизмом начальной точке этого учения, постольку прежде всего и следует поинтересоваться, нет ли у самого святителя Григория таких мест, которые позволили бы го-

и уврачевала кровоточивую» (Слова и речи. Т. 2. С. 203). При этом нет оснований утверждать, что святитель Филарет свое учение о Славе (1821) строил исходя из учения свт. Григория о Фаворском свете, упоминание о котором есть в Слове на Преображение (1820).

¹ Ср. : *и се глас от храма глаголющаго ко мне, и муж стояше близ мене, и рече ко мне: сыне человек, видел ли еси место престола Моего, и место стопы ног Моих, идеже вселится имя Мое среде дому Израилева в век? (Иез 43. 4—7). А также: освятит храм сей, его же создал еси, еже положить имя Мое тамо во веки: и будут очи Мои ту, и сердце Мое во вся дни (3 Цар 9. 2, 3). Познаваемо, следовательно, не существо Божие (ересь Евномия), но *имя* Божие, по присутствию образа Слова Божия (*глагола силы*) в слове человеческом.*

² Имя Божие «не есть только произносимый звук, но призываемая сила Божия, проникающая души, испытующая сердца, благословляющая верных и карающая неверных» (Там же. Т. 4. С. 475).

³ Там же. Т. 3. С. 434.

ворить о том, что и он признавал возможность не только «светового», но и «словесного» откровения славы Божией.

Общеизвестно, что святитель Григорий в отношении имени вполне стоял на точке зрения каппадокийцев и даже более того — противопоставлял слово свету:

«Поскольку безипостасным называют не только не-сущее, не только видимость, но и быстро разрушающееся и текучее, поддающееся тлению и тотчас исчезающее, какова природа молнии и грома, но также наши слово и мысль, святые назвали свет Преображения воипостасным справедливо, показывая тем его постоянство и устойчивость как длящегося и не мелькающего перед наблюдателем наподобие молнии, слова или мысли»¹.

Однако, если вдуматься, здесь противопоставляются не свет и слово вообще, но *нетварный* Фаворский свет и — *тварный* свет (молния) и *тварное* слово. Каппадокийцы, как помним, не рассматривали возможность различения ипостасного Слова Божия и *глагола силы*. Святитель Филарет также прекрасно сознавал всю противоположность Слова Божия и слова человеческого, но одновременно находил в этом конечном, казалось бы, противопоставлении нетварного тварному и связующую их нить. И вот здесь-то ход его мысли становится *методологически* чрезвычайно близок мысли святителя Григория, характеризуя которую глубокий исследователь его богословского наследия, еп. Василий Кривошеин, писал:

«Сравнение несозданного Света с тварным носит хотя и символический, но вполне реальный характер и основывается на свойственной многим представителям восточной патристики мысли (и в этом они сходятся с платонизирующими философскими течениями), что этот дольний созданный мир является как бы отображением и подобием своего Божественного горнего первообраза, извечно существующего в Божественном сознании, и что, следовательно, *наш земной тварный свет может рассматриваться также как некое отображение и тусклое подобие Света несозданного, бесконечно от него отличного, но вместе с тем реально, хотя и непостижимо с ним сходного* (курсив мой. — Свящ. П. Х.; ср. выделенное место с цитатой из Слова 1858 г. на с. 206). Сам же несозданный Свет, этот первообраз света тварного, есть один из образов явления и раскрытия Бога в мире, иначе говоря, есть *нетварное в тварном, реально, а не только аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми как неизреченная Божия слава и красота* (курсив мой. — Свящ. П. Х.)»².

¹ Триады. С. 282.

² Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды 1952–1983 гг. Н. Новгород, 1996. С. 182–183. Ср. также: «В патристике есть представление о двух видах речи: о речи человеческой и речи божественной. Важно, что хотя эти два вида речи резко

И неожиданное на первый взгляд — а на самом деле вполне закономерное — подтверждение такого прочтения текстов святителя Григория подает он сам, ибо в «Триадах...» прямо говорит, что ап. Петр видел «на святой горе славу Христову — свет озаряющий, чудно сказать, даже слух, ведь они видели там светящееся облако, звучащее словами... (!) (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*)»¹. Иными словами, или надо утверждать, что в облаке нетварного Фаворского света звучал *тварный* глас Бога², или с определенностью признать, что *свет* и *слово* суть различные образы явления той же *славы* Божией.

Существует, впрочем, еще затруднение, восходящее по меньшей мере к тем же каппадокийцам³: имена тварны и конечны по определению, сле-

отличаются друг от друга, человек понимает обращенное к нему слово Бога» (*Паршин А. Н.* Путь. Математика и другие миры. М., 2002. С. 228).

¹Триады. С. 207–208. Ср.: «Διὸ καὶ ὁ Πέτρος μετὰ τὸ εἰπεῖν ὅτι ἐπώλπτευσεν τὴν δόξαν τοῦ Χριστοῦ «ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ», τὸ φῶς τὸ καὶ τὰς ἀχόας, εἰ καὶ θαυμαστὸν εἰπεῖν, περιεσφύγγον, καὶ νεφέλην γὰρ φωτεινὴν λόγους ἐνηχοῦσαν ἔθεάσαντο ἐκεῖ...» (Triades. P. 425).

²Последнее со ссылкой на свт. Григория Нисского, делал С. В. Троицкий: по мысли свт. Григория, пишет Троицкий, «откровение Божие состоит в том, что Господь производит влияние на душу человеческую непосредственно или посредством ангелов или вещественной природы, а душа человеческая выражает это влияние в словах, ею самую измышленных ранее. Таким образом, получается, что ни одного слова, не изобретенного человеком, не существует, и Дух Святой беседует с нами нашими же словами, нашими не в том только смысле, что все слова изобретены самими человеками, а и в том, что влияние Божие на человека во время откровения свободно выражается в словах при помощи его психофизических сил. «И при Иордане после снисшествия силы Духа, и опять в слух иудеев (Ин 12. 29) и во время Преображения был глас свыше». Такой глас для вразумления слушающих был образован Богом *в воздушной стихии соответственно преобладающей привычке говорящих»* (Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар, 2002. С. 20). Но с его логикой несогласно Синодальное послание 1813 года об имяславии: «Слово «Бог» указывает на Личность, «Божество» же на свойство, качество, на природу. Таким образом, если и признать Имя Божие Его энергией, то и тогда можно назвать его только Божеством, а не Богом, тем более не «Богом самим», как это делают новые учителя... Например, апостолы видели на Фаворе славу Божию и слышали глас Божий. О них можно сказать, что они слышали и созерцали Божество» (Имяславие : Антология. М., 2002. С. 164). Иными словами, если апостолы «слышали» глас Божества, образованный в воздушной стихии, «при помощи психофизических сил», то, очевидно, и «созерцали» также — но где же тогда нетварный свет?

³«Образуемые на основании благочестивых представлений о Боге и усвояемые Богу все имена недавно сравнительно с самим предметом именуемым, то есть с Самим Богом. Ибо Бог не есть речение и не в голосе и звуке имеет бытие. Призывающим же Его именуется не само то, что Он есть (ибо естество Сущего неиз-

довательно, не о каком вечном, тем более предвечном имени Божиим говорить нельзя: «Имя Божие не тождественно и не совечно Богу. Оно не является неотъемлемой принадлежностью божественной сущности. Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени. Имя Божие есть средство общения между Богом и человеком»¹. Однако и это затруднение разрешается никем иным, как святителем Григорием, по словам которого «у иных энергий Бога были начало и конец, как о том опять же свидетельствуют все святые... В самом деле, если не у творческой силы, то у ее осуществления, то есть у направляемой на сотворяемое энергии были начало и конец, и это показал Моисей, говорящий: *Почил Бог от всех деяний, которые Он начал творить*»².

Наконец, святитель Григорий развеивает и опасение того, что предложенное святителем Филаретом учение о *слове* грозит опасностью впасть в платонизм (что порой выдвигается чуть ли не как главное возражение) и тем самым отдалиться от здравого учения:

«Перенеся приемы исследования, принятые в философии внешних наук, на искание жизненно необходимых вещей и в чем-то воспользовавшись философским учением при истолковании слова Божия, мы быстро собьемся с верного пути, если потеряем единственный ключ к священным книгам, благодать Духа, и не будем руководствоваться самим этим боговдохновенным словом»³.

Иными словами, использование в богословии аргументов, восходящих к традиции той или иной философской школы не означает того, что по согласию с позицией данной школы можно судить о верности или неверности богословских выводов отцов⁴. При этом, по замечанию епископа Василия Кривошеина, учение святителя Григория об энергиях

глаголанно), но Он получает наименование от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни» (*Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия : В 2 т. Т. 2. Репринт. Краснодар, 2003. С. 324).

¹ Так архиепископ Иларион суммирует возражения против божественности имени Божия (*Иларион (Алфеев), архиеп.* Священная тайна Церкви. СПб., 2002. Т. 2. С. 197).

² Триады. С. 313. Ср.: «Καὶ μὴν εἶσιν αἱ τῶν τοῦ Θεοῦ ἐνεργειῶν ἀρχὴν καὶ λήξιν ἔσχον, ὡς καὶ τοῦτο πάντες οἱ ἅγιοι συμμαρτυρήσουσιν... Εἰ γὰρ καὶ μὴ τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως, ἀλλὰ τῆς κατὰ ταύτην πράξεως, δηλαδή τῆς κατὰ τὰ δεδημιουργημένα ἐνεργείας, γέγονεν ἀρχὴ καὶ τέλος καὶ τοῦτ' ἔδειξεν ὁ Μωυσεῖς εἰπὼν: Κατέλασεν ὁ Θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων, ὧν ἤρξατο ποιῆσαι» (Triades. P. 659).

³ Триады. С. 120.

⁴ Ср. со сделанным в конце второй главы заключением о методе святителя Филарета.

в известном смысле ближе именно к платонизму¹, чем к школе Аристотеля².

Подвести же итог сказанному можно аргументом от Писания, указав, что и последнее сближает понятия *слова* и *света* в интересующих нас контекстах через понятие *славы Божией*, например: *Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сазал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою* (Исх 33. 18— 19). *И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его и светильник его — Агнец* (Откр 21. 23)³.

Наконец, на вопрос: почему все же столь немногочисленны и неоднозначны суждения свт. Григория о *слове*? — следует ответить, что различными были сами исходные посылки для богословского дискурса, а стало быть и задачи, стоящие перед отцами.

Святитель Григорий исходит прежде всего из необходимости обособить мистический опыт *обожения*. Святитель Филарет стремится раскрыть мистическую суть *освящения*.

¹ Выше говорилось о различии в понимании идеи государства святителем Филаретом и Платоном: у первого она открывается в слове Божиим, у второго самосуща. Теперь сравним это с критикой Платона, содержащейся в «Триадах...»: «Неприобщим стало быть и приобщим сам Бог, неприобщим как Сверхсущий, приобщим как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую и всесовершенную энергию. И низменно и недостоинно Бога представили эти прообразы (парадигмы) Пифагор и Сократ как самостоятельные начала, равносильные Богу» (Триады. С. 327). Сходство очевидно.

² «Интересен вопрос о философских корнях и тенденциях учения св. Григория Паламы и о влиянии на его образование различных философских систем. С точки зрения формально-терминологической наиболее заметно у него влияние Аристотеля (вероятно, отчасти через посредство прп. Иоанна Дамаскина). Аристотелевским по происхождению является столь часто встречаемый у св. Григория Паламы философский термин *енергия*... Определенно аристотелевский характер носят употребляемые св. Григорием Паламой термины атрибут, акциденция, свойство, категории и т. д. Дальше чисто формального сходства, однако, дело не идет, и по своему содержанию и основным тенденциям учение св. Григория Паламы несравненно ближе к платоновскому течению философской мысли. Духом платоновского реализма окрашена вся борьба св. Григория Паламы против номиналистического понимания божественных энергий и свойств как простых понятий нашего ума. Возможно также провести связь между платоновским учением об идеях и учением св. Григория Паламы о Божественных энергиях (при всем их взаимном различии)» (Василий (Кривошеин), *еп. Богословские труды 1952–1983 гг.* С. 204. прим.).

³ Здесь стоит напомнить и приводимый выше текст прп. Макария: «Пока в нем пребывали Слово Божие и заповедь, — имел он [Адам] все. Ибо Само Слово было его наследием; Оно было одеждою и покрывающею его *славою*, оно было *учением* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*). Адаму внушено было, как дать имена всему: «то нареки небом, то солнцем, то луною, то землею, то деревом». Как был научаем, так и нарекал имена» (Макарий Египетский, *прп. Духовные беседы, послания и слова.* М., 1998. С. 96).

Святитель Григорий исходит из эмпирического факта действительно-го приобщения к нетварному свету. Святитель Филарет — из не менее эмпирического факта действенности слова (глагола) Божия в Церкви.

Для святителя Григория *освящение* есть необходимое условие *обожения*¹, но учит он прежде всего об *обожении*. Для святителя Филарета *обожение* есть подразумеваемое следствие *освящения*, но учит он более об *освящении*.

Святитель Григорий говорит о *восхождении* ко Христу, на Фавор. Святитель Филарет — о *нисхождении* Спасителя к народу².

Святитель Григорий учит о *свете*. Святитель Филарет — о *слове*.

Оба утверждают одно: самую возможность реального присутствия нетварного в тварном, божественного в человеческом, духовного в телесном, невидимого в видимом, неименоваемого в словесном.

Итак, можно предполагать, что святитель Филарет познакомился сперва с аскетическими и только уже позднее с догматическими сочинениями святителя Григория. При этом учение святителя Филарета о *славе Божией*, на которое обратил внимание о. Иоанн Мейендорф, возникло независимо от этого знакомства. Это учение вполне сопоставимо с уче-

¹ «Потому что на этих двух Таинствах [Крещении и Евхаристии] основывается все наше спасение; все дело Богомужнего домостроительства сосредоточивается в этих двух таинствах» (Беседы. Ч. 3. С. 202).

² Ср.: свт. Филарет: «Чудное зрелище показывает нам Святой Евангелист Лука. Господь Иисус, после всенощной молитвы на горе, и по избрании себе утром двенадцати Апостолов, *сходит на равнину* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*); Апостолы следуют за Ним; собор прочих учеников Его встречается и принимает Его; великое множество людей, не только из многолюдного Иерусалима, но из всей земли Иудейской, и даже из приморских мест Тирских и Сидонских, окружает Его. Хотят слышать Его учение; хотят получить от Него исцеления: но как обыкновенно многолюдство затрудняет само себя; то что делает народ? Он теснится к Учителю и Целителю, уже не для того, чтобы слушать или вопрошать, не для того, чтобы просить исцелений и ожидать или возложения рук, или слова, разрешающего грехи; но бросается к Нему, как кому случится, только чтобы достигнуть до Него и прикоснуться или к живоносному телу Его, или к освященным и, так сказать, напоенным текущею из Него спасительною силою одеждам Его. *Весь народ искаше прикасаться Ему: яко сила от Него исхождаше, и исцеляше вся*» (Слова и речи. Т. 2. С. 201). Свт. Григорий: «Это истинное знание, которому мы учимся из божественных заповедей, подлинно ведет нас к совершенству, посвященности и спасению. Награду или залог награды в этом борении Павел назвал восхищением и небесным восхождением (2 Кор 12, 2), а Христос — пришествием, пребыванием и явлением Его Самого и Отца (Ин 14, 21, 23). От посвященных не скрыто, что хотя выражения здесь различны, они означают одно и то же: не из одного места в другое придет вездесущая сила и не где-то в определенном пространстве будет пребывать она, не ограниченная пространством, но это Его пришествие к нам и пребывание в нас *есть наше восхождение к Нему через откровение* (курсив мой. — *Свящ. П. Х.*)» (Триады. С. 156).

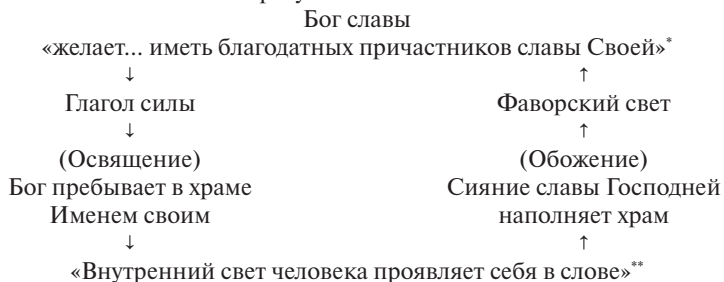
нием святителя Григория об *энергиях*. И одно, и другое раскрывают тайну обретения «предела с беспредельным», соприкосновения тварного с нетварным. Святитель Григорий при этом сосредоточен более на проблеме *обожения* через *свет*, святитель Филарет — на проблеме *освящения* через *слово*. Однако учение святителя Филарета не просто тождественно «богословию исихазма», но и очевидным образом развивает, если угодно, обогащает его, так как представление о «кругообращении славы Божией», вмещающее в себя не только *исихию*, но и *слово*, несомненно, является более общим и универсальным¹. Последнее придает воззрениям «величайшего богослова XIX века» значимость Предания Церкви.

Итоги

XVIII век — век петровских и екатерининских реформ — радикальным образом изменил общественно-государственные — «земные» — условия существования Русской Церкви. Те практические «жизненные» вопросы, которые встали перед ней тогда: Церковь и расцерковленный быт, Церковь и Запад, Церковь и светская власть, Церковь и светская культура, Церковь и мнимые христиане, — для своего возможного разрешения требовали развитой и приложимой к новой ситуации экклесиологии, которой на тот момент Русская Церковь не обладала.

Причин тому было несколько. Первая коренилась глубоко во времени: экклесиологические проблемы мало занимали богословов византийской традиции. Даже вопрос об иконопочитании был понят ими как вопрос не экклесиологический, а христологический по преимуществу. Вероятно, что и сами иконоборцы не представляли той степени десакрализации жизни, которой достигло впоследствии Новое время. Прокопович в сво-

¹ Позволительно следующим образом представить себе «кругообращение славы Божией» по святителю Филарету:



* Слова и речи. Т. 2. С. 37.

** Там же. Т. 3. С. 232.

ей сакраментологии мог с удобством опираться на преподобного Иоанна Дамаскина именно потому, что в «Точном изложении православной веры» слово «Церковь» почти не встречается, а Таинства рассмотрены с христологической точки зрения.

Вторая причина была следствием уже событий эпохи и той самой десаκραлизации или *секуляризации*, которая в России XVIII века коснулась не только церковных земель, но и самой жизни общества. В эту жизнь вполне вписалась школа преосвященного Феофана, выдвинувшая на первый план идеалы «научного богословия». Последнее определяло себя как учение о Боге познаваемом и поклоняемом, единым источником и объектом богословского изучения называло слово Писания и ставило своей задачей обеспечить отсутствие «предвзятых мнений» в церковном предании, т. е. церковной жизни.

Так сформировалось противоречие между представлением о слове Божием как источнике предания, определяющего жизнь церкви, и одновременной десакрализацией его как объекта научного богословия. Это интуитивно (а может быть, и сознательно) чувствовалось авторами второй половины XVIII — начала XIX века — как школьными, так и «мирскими», однако никто из них — каждый в силу своих причин — не смог его преодолеть. Все предложенные концепции страдали либо неполнотой (будь то библейски-притчевое представление о Церкви у свт. Тихона или нравственно-обрядовое у митр. Платона), либо известным искажением духа православия (практически подменяющее собой Церковь государство в трактовке Братановского); либо прямым отступлением от него (масонская псевдоцерковь Лопухина или хилястическое общество философов-мистиков Лабзина). Однако накопленный в этой работе опыт не пропал бесследно, дав большие или меньшие, положительные или отрицательные импульсы для качественного нового осмысления проблемы Церкви в трудах святителя Филарета.

Будучи прямым наследником школы Прокоповича, святитель Филарет сумел прежде всего придать новую значимость богословской работе с библейским словом. Можно указать на филологические и философские предпосылки его метода. К числу первых принадлежит создание им еще в лаврские годы стилистически-уникального языкового «сплава», в котором микро-цитаты Писания не просто растворялись в тексте, но составляли его скрытую структуру, определяя собой выверенность авторского словоупотребления (а значит, в конечном счете и мысли). Слово Божие становилось, таким образом, не внешним авторитетом по отношению к авторскому дискурсу, но направляющим его импульсом. Позднее этот же метод был применен святителем для «испытания» внешних учений, так или иначе послуживших материалом его синтеза. Как непосредственно осуществля-

лось это «испытание», было рассмотрено выше на примерах работы святителя с текстами Дузетана, Буддея, Фенелона, Дютуа, Штилинга.

Однако этот метод остался бы все же формальным по отношению к богословию, если бы не принципиально иной в сравнении с предшественниками взгляд на *слово* вообще, взгляд, который в известной мере определился под влиянием философских идей платонизма, связывающего *имя* вещи с ее *сутью*. Но в конечном счете мысль святителя преодолевает ограниченность любых *философских* концепций имени, выходя на *богословский* уровень рассмотрения проблемы. Этот уровень подразумевает работу со словом Писания как *священнодействие слова истины*, возможное только в Церкви. Слово Писания, пребывающее в Церкви, полагается в этом методе как *слово живое и действенное*, имеющее глубинную связь с творческим *глаголом Божиим*, вследствие чего перемещение его (слова) в различные смысловые ряды позволяет установить не только внешне-ассоциативную, но и существенную связь явлений, превосходящую собой ту, которая может быть обнаружена при помощи научно-критической или философской методологии. Таким образом был осуществлен, например, синтез в богословском учении о *любви* или о *славе Божией*. Этот метод может быть определен как *церковно-библейский*.

В конечном счете, в синтезе святителя, путем последовательного применения этого метода, были разрешены поставленные временем проблемы: западные учения переработаны или отвергнуты, в «храмовой экклесиологии» преодолены «разрывы» между исторической и внутренней Церковью, «Божественным» Писанием и «человеческим» преданием, чувственным явлением Таинства и Таинством «in sich».

Круг основных проблем, связанных с жизнью Церкви в социуме (Церковь и власть, Церковь и культура), рассмотрен и разрешен в концепции *Священного царства*, основанием которой также становится слово Откровения.

Икона Священного царства представлена святителем в его проповедях — икона, к созерцанию которой он возводил своих слушателей, стремясь, чтобы они ощутили сопричастность изображенной на ней жизни, как в храме мы переживаем сопричастность к жизни святых.

Можно предполагать, что святитель в данном случае стремился не только описать действительность, но и *освятить* ее, в известном смысле воздействовать на нее, так как в рамках его концепции *слова*, несомненно, должна была возникнуть и обратная связь. Не только правильно опознанная библейская парадигма проясняла смысл совершающихся событий, но и наоборот: возведение последних к библейскому или богослужебному категориальному ряду должно было направить их в русло Священной истории. С этой точки зрения становится понятным, почему святитель так

часто проповедовал в дни государственных праздников, за что даже заслуживал упреки от современников. Можно думать, что подобные созидательные цели преследовал он, и стремясь «литургизировать» русскую государственную жизнь. Его богослужбное творчество преимущественно связано с событиями современной ему истории: благодарственный молебен о избавлении от нашествия двудесяти язык, молебен на совершеннолетие наследника престола, молитва на тысячелетие России, молитва на 800-летие Москвы, последование празднования пятидесятилетия Бородинской битвы — вот неполный перечень его трудов в этом направлении. К тому же роду деятельности следует отнести его активное участие в создании храма Христа Спасителя, который, несомненно, мыслился им как храм Нового Израиля, и, конечно же, труды по переводу Писания на русский язык. Если Карамзин заметил в своей *Истории государства Российского*, что судьба русского языка зависит от судьбы государства¹, то святитель Филарет мог бы сказать наоборот: *судьба государства зависит от судьбы языка*.

Святитель с недоверием относился к внешним реформам и более стремился преобразить жизнь изнутри через должную ее интерпретацию силою «живого» слова, через «вживление» слова Писания в непосредственный контекст ее (так же как еще в юности «вживлял» его в свои проповеди), предприняв величественную, хотя, быть может, изначально трагически обреченную попытку соединить неумолимо расходящиеся концы русской жизни, если угодно — попытку заново *синтезировать* ее, как жизнь духовного Израиля, преодолев ту трещину, которая расколола жизнь русского общества на «гражданскую» и «церковную».

Эта мысль — о синтезе жизни — говорит, что мы приблизились к концу исследования, так как высшая цель вряд ли может быть поставлена и достигнута богословием. Рассмотренные же пункты учения святителя Филарета: о любви, о слове, о храме, о царстве — суть ступени, восходящие к этому синтезу жизни. *Любовь* Божия объемлет мир; *храм* выявляет *Церковь* как новую реальность в этом мире; живое и действенное *слово Бога* созидает ее жизнь, жизнь *Нового Израиля*.

Кроме того, синтез, совершенный святителем Филаретом, может быть назван *жизненным* еще и потому, что в нем претворилась духовная повседневность эпохи. «Всемирная отзывчивость» русского гения сполна обнаружила себя в филаретовском творчестве, и, оглядываясь теперь на начальные элементы его синтеза, надо еще раз подчеркнуть, что на основании их были достигнуты результаты *качественно иного уровня*, найдено разрешение труднейших богословских проблем, обогащена традиция в целом.

Что в начале? Коломенская семинария и скромная начитанность в отцах, Феофанов постулат о самодостаточности Писания и «славяно-гре-

¹ Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. СПб., 1892. С. 70.

ко-латинская ткань» проповедей XVIII века, гадательная сакраментология митр. Платона и его же не всегда безупречные аллегории, «любовь к государству» Братановского и парадоксы Фенелоновой «чистой любви», масонский храм-церковь Лопухина и «божественный Платон» Лабзина, путанные откровения мистиков и апокалиптические всадники наполеоновских войн, петербургское одиночество и — питаемое верой, унаследованным от предков благочестием, органическим переживанием связи вещей, богодарованным гением и благодатью священства умение *πράττειν τα ἑαυτα*.

Что в итоге? Целостное богословское учение, органично развивающее достижения таких отцов Церкви, как святитель Григорий Богослов, преподобный Максим Исповедник, преподобный Симеон Новый Богослов, святитель Григорий Палама, святой Николай Кавасила, — учение, в котором философские, мистико-аскетические, богословские, церковно-исторические воззрения самых разных и несовместимых, казалось бы, авторов переплавились в учение, которое позднее получит имя «Филаретова православия», как символ неизменных устоев церковной жизни, — *учение о Церкви как о претворяющем земную реальность обнаружении славы Божией*.

Более того, этот синтез, безусловно, выходит за рамки чисто русской проблематики, ибо, с одной стороны, сохранившиеся в нем опосредованно черты западных вероучений позволяют определить поле для действительно плодотворного богословского диалога; с другой — учение об откровении Славы Божией в имени, слове Божиим восполняет существенный пробел в богословии освящения, гораздо менее и сегодня разработанным в православии, чем богословие обожения.

Несомненно, что истоки, проблематика и достижения «Филаретова Православия» не исчерпываются темами, которые удалось затронуть в этой книге, не говоря уже про оставшийся полностью за рамками исследования вопрос о судьбе филаретовских идей в русском богословии второй половины XIX — начала XX века¹.

Все же автор надеется, сто его малый труд послужит тому, чтобы истинное величие «величайшего богослова девятнадцатого века» стало достоянием века XXI. Ведь «и в этот час, лукавый и судный, Филаретовы Заветы... не устарели, но вновь юнеют, ибо сильны тем вечным пламенем веры, которым горела его скорбная и твердая душа»².

¹ В малой степени этот недостаток восполняется статьей: Хондзинский П., свящ. «Церковь» и «слово» в богословских воззрениях свт. Филарета Московского и св. Иоанна Кронштадтского // Материалы XIX ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М., 2009. С. 85–92.

² Флоровский Г., прот. Филарет митрополит Московский // Путь. Париж, 1928. № 12. С. 30–31.

Список библиографических сокращений

- Ардт* — *Ардт Иоганн*. Об истинном христианстве : В 5 кн. М., 1833.
- Беседы — *Григорий Палама, свт.* Беседы : В 3 ч. М., 1993.
- Братановский* — *Анастасий (Братановский), архиеп.* Поучительные слова : В 4 т. М., 1803—1807.
- ДЧ — «Душеполезное чтение».
- Записки — *Филарет (Дроздов), свт.* Записки руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие : В 3 ч. СПб., 1819.
- Из глубины воззвях — *Платон (Левшин), митр.* Из глубины воззвях к Тебе, Господи. М., 1996.
- Лекции — Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах : Из акад. лекций. М., 1901.
- Назидательные слова — *Платон (Левшин), митр.* Назидательные Слова. Т. 1—12. М., 1779—1806.
- Начертание — Начертание Церковно-библейской истории в пользу духовного юношества. СПб., 1816.
- Некоторые черты — *Лопухин И. В.* Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798.
- Письма. 1882 — Письма митрополита Московского Филарета к родным: 1800—1866 гг. М., 1882.
- ПО — «Православное обозрение».
- Прокопович* — *Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения : В 4 т. М., 1760—1765.
- Пути — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
- РА — «Русский архив».
- РС — «Русская старина».
- СВ — «Сионский вестник».
- Святитель Георгий* — *Георгий (Конисский), свт.* Слова и речи. Могилев, 1892.
- Святитель Тихон* — *Тихон Задонский, свт.* Творения : В 5 т. М., 1889.
- Слова и речи — Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского : Слова и речи : В 5 т. М., 1873—1885.
- ТКДА — Труды Киевской Духовной академии.
- Триады — *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995.
- ТСЛ — Троице-Сергиева Лавра.
- ТСО — Творения святых отцов.
- Фенелон* — *Фенелон*. Творения : В 2 ч. М., 1799.
- Червяковский* — *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1—2. С. 32—86; 1876. № 7—8. С. 101—152; 1877. № 3—4. С. 291—330; 1877. № 7—8. С. 3—42.
- ЧОЛДПр — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения.

- Юбилейный сборник — сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782—1882) Филарета, митрополита Московского : В 2 т. М., 1883.
- Nichols — Nichols R. L.* Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782—1825. Diss. University of Washington, 1972.
- PG — Migne J.-P.* Patrologias cursus completes. Series graeca.
- PL — Migne J.-P.* Patrologias cursus completes. Series latina.
- ThCh — Procopovic F.* Christiana orthodoxa theologia in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornata et proposita. Vol. I. T. 1—4; Vol. II. T. 5—7; Vol. III. T. 8—9. Leipzig, 1792—1793.
- Triades — *Palamas Gregoire.* Defense des saints hesychastes / Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff // Coll. «Spicilegium sacrum Lovaniense: etudes et documents». V. 30—31. Louvain, 1973.

Список источников и литературы

Источники

Сочинения святителя Филарета

- Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского : Слова и речи : В 5 т. М., 1873—1885.
- Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам : В 5 т. / Под ред. преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского : В 5 т. СПб., 1885—1888.
- Филарета митрополита Московского и Коломенского творения / Сост. и вступ. ст. прот. М. Козлова. М., 1994.
- Воспоминания митрополита Филарета, записанные его викарием епископом Леонидом // РА. 1906. Кн. 3. № 10.
- Избранные молитвословия. Б/м. Б/г. [Гимнографическое приложение к : *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003.]
- Записки руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие : В 3 ч. СПб., 1819.
- Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // ПО. 1868. Т. 26. № 8.
- Изложение разности между Восточною и Западною церковью в учении веры, составленное высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 2. (Материалы).
- Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах : Из академических лекций. М., 1901.
- К христолюбивому читателю // Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на славянском и русском наречии. СПб., 1819.
- К христолюбивому читателю // Книга хвалений или псалтирь на российском языке. М., 1823.
- Келейный дневник Московского митрополита Филарета / Хронологическая реконструкция свящ. П. Хондзинского // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004.
- Начертание Церковно-библейской истории в пользу духовного юношества. СПб., 1816.
- Письма митрополита Московского Филарета к родным : 1800—1866 гг. М., 1882.
- Письма преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. 1. ТСЛ. 2007.
- Письма Оленину А. Н. [Письма за 1812—1841 гг.] // ПО. 1869. Кн. 1. № 3.
- Письма Пономареву Г. Г., иерею [Письма за 1803—1811 гг.] // ТулЕВ. 1907. № 43. (Часть неофициальная).
- Письма гр. Потемкину [Филарет митрополит Московский и архимадрит Иннокентий (Смирнов) в письмах к гр. Потемкину] // РС. 1883. Т. 38. № 4.

- Пророческие книги Ветхого Завета : Из академ. чтений 1817–1821 гг. // ЧОЛДПр. 1873. Кн. 2.
- Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом одного преосвященным Филаретом, Архиепископом Московским, февраля 26 дня 1822 года / Отчет Московского Библейского комитета за 1821 г. М., 1822.
- Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества вице-президентом одного преосвященным Филаретом, Архиепископом Московским, марта 23 дня 1824 года / *Филарет (Дроздов), свт.* Отчет Московского Библейского общества за 1823 г. М., 1824.
- Руководство к познанию книги псалмов // ЧОЛДПр. 1872. Кн. 1.
- Толкование 2-го псалма // ЧОЛДПр. 1873. Кн. 1.
- Учительные книги Ветхого Завета // ЧОЛДПр. 1874. Кн. 1, 2.

* * *

- Августин, блж.* Исповедь. М., 1991.
- Августин, блж.* О граде Божием : В 4 т. М., 1994.
- Августин, блж.* О Троице : В 2 ч. М., 1997.
- Августин, блж.* Творения. М., 1997.
- Афанасий Великий, свт.* Творения : В 4 т. М., 1994.
- Василий Великий, свт.* Творения : В 2 т. М., 2008.
- Георгий (Кониский), свт.* Слова и речи. Могилев, 1892.
- Григорий Богослов, свт.* Творения : В 2 т. ТСЛ. 1994.
- Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев, 2003.
- Григорий Нисский, свт.* Творения. ТСО. Т. 45. М., 1871.
- Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия : В 2 т. Краснодар, 2003.
- Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995.
- Григорий Палама, свт.* Беседы : В 3 ч. М., 1993.
- Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения : В 5 т. М., 1827–1833.
- Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии. Б/м., 2004.
- Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. СПб., 1994.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений : В 8 т. М., 2007.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1992.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. ТСЛ. 1993.
- Иоанн Златоуст, свт.* Творения : В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 5.
- Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. М., 1993.
- Иосиф Волоцкий, прп.* Духовная грамота // Древние иноческие уставы. М., 2001.
- Кирилл Иерусалимский, свт.* Огласительные поучения. М., 1991.
- Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послания и слова. М., 1998.
- Максим Исповедник, прп.* Творения : В 2 кн. М., 1993.
- Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006.

- Николай Кавасила, св. Христос, Церковь, Богородица. М., 2002.
Симеон Новый Богослов, прп. Творения : В 3 т. ТСЛ. 1993.
Тихон Задонский, свт. Творения : В 5 т. М., 1889.
Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 1998.
Aurelius Augustinus S. Epistola 98. PL. T. 33.
Aurelius Augustinus S. In Joanne Evangelium tractatus CXXIV // PL. T. 35.
Aurelius Augustinus S. Sermones // PL. T. 38.
Palamas Gregoire. Defense des saints hesychastes / Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff // Coll. «Spicilegium sacrum Lovaniense: études et documents». V. 30–31. Louvain, 1973.
Maxim confessor. Mystagogia. PG. T. 41.

* * *

- Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова : В 4 т. М., 1803–1807.
Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.
Ардт Иоганн. Об истинном христианстве : В 5 кн. М., 1833.
Воззвание от Российского Библейского общества. СПб., 1820.
Гавриил (Петров), митр. О служении и чинопоследованиях православной греко-русской Церкви. СПб., 1819.
Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого. Ч. 1. М., 1866.
Гоголь Н. В. Собрание сочинений : В 7 т. М., 1978.
Голицын А. Н. Речь на четвертом генеральном собрании Российского Библейского Общества / О четвертом годичном собрании Российского библейского общества. СПб., 1817.
Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1984.
Дузетан. Таинство креста. М., 1784.
Дютуа-Мамбрини Ж. Ф. Божественная философия : В 6 ч. М., 1818–119.
Дютуа-Мамбрини Ж. Ф. Христианская философия : В 5 ч. М., 1815–1817.
Духовное завещание священника XVIII века // РА. 1889. Кн. 1. № 3.
Духовный регламент. Киев, 1823.
Евгения (Озерова), иг. Из воспоминаний игумении Евгении о Московском митрополите Филарете // Филаретовский альманах. № 3. М., 2007.
Имяславие: Антология. М., 2002.
Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903. М., 2005.
Лактанций. Божественные установления. СПб., 2007.
Лопухин И. В. Записки сенатора Лопухина. Лондон, 1860.
Лопухин И. В. Массонские труды. М., 1997.
Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798.
Лопухин И. В. Примеры истинного геройства, или Князь Репнин и Фенелон в своих собственных чертах // Друг юношества. 1813. № 3.
Михаил (Грибановский), еп. Речь перед защитой магистерской диссертации // Христианское чтение. 1888. Ч. 1. Май–июнь.
Михаил (Донсков), еп. Выступление на круглом столе «Догмат искупления в русской богословской науке» // Вестник ПСТГУ. 2009. 1:1(25).

- О библейских обществах и учреждении такового же в Санкт-Петербурге. СПб., 1813.
- О цели Российского Библейского Общества и средствах к достижению оной. СПб., 1814.
- Платон*. Сочинения: В 3 т. М., 1968–1972.
- Платон*. Сочинения: В 4 т. М., 1990–1994.
- Платон (Левшин), митр.* Назидательные слова : В 20 т. М., 1779–1806.
- Платон (Левшин), митр.* Краткая церковная история : В 2 т. М., 1805.
- Платон (Левшин), митр.* Из глубины возвах к Тебе, Господи. М., 1996.
- Рунич Д. П.* Записки // Русское обозрение. 1890. № 9.
- Сен-Мартен Л. К.* О заблуждениях и истине. М., 1785.
- Сковорода Г.* Сочинения : В 2 т. М., 1973.
- Соколовская Т.* Материалы по истории русского масонства XVIII–XIX вв. М., 2000.
- Сперанский М. М.* Письма Ф. И. Цейеру // РА. 1870. Т. 1. Ст. 174–202.
- Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868.
- Толмачев А. В.* Автобиографическая записка // РС. 1892. Т. 75. № 9.
- Феофан (Прокопович), архиеп.* Правда воли монаршей. М., 1722.
- Феофан (Прокопович), архиеп.* Первое учение отроком. М., 1872.
- Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения : В 4 т. М., 1760–1765.
- Фенелон.* Творения : В 2 ч. М., 1799.
- Фома Кемпийский.* О подражании Христу. М.; Минск, 1993.
- Фотий (Спасский), архим.* Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // РС. 1894. Т. 81. № 5, 7.
- Франциск Сальский.* О благочестивой жизни. Брюссель, 1994.
- Юнг-Штиллинг И. Г.* Победная повесть, или Торжество веры христианской. СПб., 1815.
- Arndt J. Werke* // Die Klassiker der Religion. Т. 2. Berlin, 1912.
- Fénelon de Salignac de La Mothe F.* Explication des maximes des saints sur la vie intérieure // Oeuvres de Fénelon. Т. 2. Paris, 1857.
- Fénelon de Salignac de La Mothe F.* Instruction pastorale. Amsterdam, 1693.
- Buddeus I. F.* Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti. Magdeburg, 1726.
- Procopovic F.* Christiana orthodoxa theologia in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornata et proposita. Vol. I. Т. 1–4; Vol. II. Т. 5–7; Vol. III. Т. 8–9. Leipzig, 1792–1793.

Литература

- Аверинцев С. С.* София-Логос: Словарь. Киев, 2001.
- Амфилохий (Радович), митр.* История толкования Ветхого Завета. М., 2008.
- Архангельский А.* Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883.
- Барсов Н. И.* Критика сочинений Филарета, митрополита Московского в тридцатых годах // ХЧ. 1881. Ч. 2.

- Беляев А. А.* Платон и Филарет // ДЧ. 1894. Ч. 3. № 12.
- Бернацкий М. М.* Свт. Григорий Палама // ПЭ. Т. XIII.
- Булич Н. Н.* Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX в. СПб., 1902. Т. 1.
- Бухарев А. М.* О митрополите Филарете как двигателе развития православно-русской мысли // ПО. 1884. Т. 1. № 4. С. 717—786.
- Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006.
- Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород, 1996.
- Введенский Д.* Митрополит Филарет как библиист // К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета митрополита Московского. Сергиев Посад, 1918.
- Виноградов В. П.* Платон и Филарет, митрополиты Московские: Сравнительная характеристика их нравственного облика // БВ. 1913. Т. 1. № 1, 2.
- Гаврюшин Н. К.* У истоков духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2.
- Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров. М., 2001.
- Галахов А.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // ЖМНПр. 1875. Ч. 182. № 11.
- Георгиевский А. И.* Проповеди Георгия Конисского. ТКДА. 1893. № 1.
- Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2007.
- Городков А.* Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. Казань, 1887.
- Государев А. А.* Учение Платона об эресе и учение о крестной любви святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского // Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 2.
- Дубаков А. В., архиеп.* Анастасий Братановский // ПЭ. Т. II.
- Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты: А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // РС. 1894. № 9—12; 1895. № 1, 2.
- Дышкевич В. Н., Сомов С. Э., Теплова В. А.* Свт. Георгий Конисский // ПЭ. Т. X.
- Зеньковский В., прот.* История русской философии. М., 2001.
- Зубов В. П.* Русские проповедники. М., 2001.
- Иларион (Алфеев), архиеп.* Священная тайна Церкви : В 2 т. СПб., 2002.
- Иоанн (Попов), мч.* Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии. Т. 2. Сергиев Посад, 2005.
- Каждан А. П.* Византийская культура. СПб., 1997.
- Карамзин Н. М.* История государства Российского : В 12 т. СПб., 1892.
- Кондаков Ю. Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005.
- Корсунский И.* Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2.
- Корсунский И. Н.* Филарет, митрополит Московский, в своих Катехизисах // Юбилейный сборник. М., 1883. Т. 2.
- Корсунский И.* Филарет, митрополит Московский, в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886.

- Корсунский И. Н.* О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык // Юбилейный сборник. М., 1883. Т. 2. С. 215—667.
- Корсунский И. Н.* Петербургский период проповеднической деятельности Филарета (Дроздова), впоследствии митрополита Московского (1809—1819) // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 2; 1885. Т. 1. Ч. 1, 2.
- Корсунский И. Н.* Предки Филарета // РА. 1894. Кн. 2. № 5.
- Корсунский И. Н.* Святитель Филарет, митрополит Московский: Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям в связи с событиями и обстоятельствами того времени (1821—1867). Харьков, 1894.
- Корсунский И. Н.* Проповедническая деятельность Василия Михайловича Дроздова (впоследствии Филарета, митрополита Московского), 1803—1808 гг. // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 1.
- Корсунский И. Н.* Проповедническая деятельность Филарета (Дроздова) в бытность его архиепископом Тверским и Ярославским (1819—1821) // ВиР. 1886. Т. 1. Ч. 2. То же. Отд. отт. Харьков, 1886.
- Корсунский И. Н.* Гармоническое развитие и проявление сил и способностей души в святителе Филарете, митрополите Московском // ЧОЛДПр. 1892. Кн. 12.
- Корсунский И. Н.* К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской духовной академии // БВ. 1893. № 11, 12.
- Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867.
- Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта // БТ. № 38.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык Средневековья. М., 1982.
- Лурье В. М.* Послесловие // *Иоанн Мейендорф, протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997.
- Макарий (Булгаков), митр.* История Киевской духовной академии. М., 1843.
- Мейендорф Иоанн, протопр.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., б/г.
- Нестик Т. А.* Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления (Августин и Фома Аквинский) // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001.
- Паршин А. Н.* Путь. Математика и другие миры. М., 2002.
- Пыпин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. Пг., 1916.
- Покровский Н.* Проповедническая деятельность Анастасия Братановского // Странник. 1876. Ч. 1. № 2.
- Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. М., 1844.
- Симон (Новиков), архиеп.* Труды, Послания, Слова и Речи. Рязань, 1998.
- Смирнов А.* Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории» // Юбилейный сборник. М., 1883. Т. 2.
- Смирнов А.* Детство, отрочество, юность митрополита Филарета (1782—1808) // ВиР. 1892. № 13.

- Смирнов А. Петербургский период жизни митрополита Филарета (1808—1819) // ЧОЛДПр. 1893. Кн. 12.
- Смирнов А. Митр. Филарет в отношении к миру таинственных явлений // ДЧ. 1883. Ч. 2. № 5.
- Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867.
- Смирнов С. Древнерусский духовник : В 2 ч. М., 1913.
- Соколовская Т. Материалы по истории русского масонства XVIII—XIX вв. [Сб.] / Гос. публ. ист. б-ка России. М., 2000.
- Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. М., 2008.
- Суровцев А. Г. Иван Владимирович Лопухин. Его масонская и государственная деятельность. СПб., 1901.
- Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный. М., 2007.
- Тареев М. Митрополит Филарет как богослов // К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета митрополита Московского. Сергиев Посад, 1918.
- Троицкий Н. Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания // Юбилейный сборник. 1883. Т. 2.
- Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар, 2002.
- Фирсов С. Л. Основные этапы в истории церковно-государственных отношений в России // Церковь и время. 2008. № 1.
- Флоровский Г., прот. Восточные отцы V—VIII веков. Париж, 1933.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.
- Флоровский Г., прот. Филарет митрополит Московский // Путь. Париж, 1928. № 12.
- Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Божественное ветхозаветное имя. Киев, 2004.
- Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы : В 2 кн. Харьков, 1859.
- Фокин А. Блаженный Августин Иппонский // Альфа и Омега. 2000. № 2.
- Хондзинский П., свящ. Восток и Запад в русском синтезе святителя Филарета, митрополита Московского // Материалы XVIII ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М., 2009.
- Хондзинский П., свящ. О келейном дневнике святителя Филарета // Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004.
- Хондзинский П., свящ. Путь волхвов // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006.
- Хондзинский П., свящ. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона // Тихон Задонский, свт. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2004.
- Хондзинский П., свящ. О богословии святителя Филарета, митрополита Московского // Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003.
- Хондзинский П., свящ. «Церковь» и «слово» в богословских воззрениях свт. Филарета Московского и св. Иоанна Кронштадтского // Материалы XIX ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М., 2009.

- Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. Вып. 5. М., 2009.
- Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет и митрополит Платон (к истории раннего Слова святителя Филарета в Великий Пяток 1806 года) // Филаретовский альманах. Вып. 3. М., 2007.
- Хоружий С.* О старом и новом. СПб., 2000.
- Цветков Г., свящ.* Сионский вестник. Периодическое издание. С.-Петербург. 1806, 1817, 1818 гг. // Духовный вестник. 1862. Т. II.
- Червяковский П.* Введение в богословие Феодана Прокоповича // ХЧ. 1876. № 1–2; 1876. № 7–8; 1877. № 3–4; 1877. № 7–8.
- Чистович И. А.* Прокопович и его время : Сборник статей, читанных в ОРЯС имп. АН. Т. 4. СПб., 1868.
- Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб., 1894.
- Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.
- Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык : В 2 ч. СПб., 1873.
- Шерард Ф.* Греческий Восток и Латинский Запад. М., 2006.
- Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.
- Шохин В. К.* Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11).
- Gerike W.* Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung. Berlin, 1989.
- Müller L.* Die Kritik des protestantismus in der ruischen Theologie vom 16. — 18. Jh. // Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1951. № 1.
- Nichols R. L.* Metropolitan Filaret and the Awakening of Russian Orthodoxy, 1782—1825. Diss. University of Washington, 1972.
- Pourrat P.* Quiétisme // Dictionnaire de Theologie catholique. Vob. XIII. Paris, 1937.
- Schneider H.* Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-Symposium über das Böse. Hrsg. v. W. Strothmann. Wiesbaden, 1983.
- Stoeffler F.* Ernest Johann Arndt // Gestalten der Kirchengeschichte. Т. 7. Stuttgart, 1982.

Научное издание

Священник Павел Хондзинский

**Святитель Филарет Московский:
богословский синтез эпохи**
ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

*Художник Т. М. Долгова
Корректор К. В. Оскоцкая
Верстка М. С. Ананко*

Подписано в печать 03.12.2009. Формат 60 x 90/16. Объем 19 п. л.
Бумага офсетная. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., 23, корп. 5а
E-mail: verlag@pstbi.ru

Некоммерческое предприятие
Типография Московской Федерации профсоюзов
129010, г. Москва, Протопоповский пер., д. 25, стр. 1.
Тел.: (495) 688-66-10, тел./факс: (495) 688-62-19
E-mail: mfp-t@mail.ru