

УЧЕБНЫЙ КОМИТЕТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

**ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

На правах рукописи

протоиерей Павел Хондзинский

**РУССКОЕ ВНЕ-АКАДЕМИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ XIX в.:
ГЕНЕЗИС И ПРОБЛЕМАТИКА**

**Автореферат диссертации
на соискание ученой степени
доктора богословия**

Москва
2015

Работа выполнена на кафедре практического богословия
Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Официальные оппоненты:

доктор философии, профессор
Константин Михайлович Антонов

доктор исторических наук,
доктор церковной истории
Наталья Юрьевна Сухова

доктор филологических наук
Ольга Леонидовна Фетисенко

Научный консультант:

доктор богословия, профессор
протоиерей Олег Давыденков

Защита состоится «_____» _____ 2015 года в _____ на заседании Диссертационного совета при Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете по адресу: г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5А, зал Ученого совета.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по адресу: г. Москва, ул. Новокузнецкая д. 23 Б.

Автореферат разослан «_____» _____ 2015 г.

Общая характеристика работы

Как известно, история русской богословской традиции в Синодальную эпоху до сих пор не написана. Последний значительный в этом отношении труд – «Пути русского богословия» прот. Георгия Флоровского – уже сам может и должен стать предметом богословско-исторической науки, к чему обязывают как масштаб личности его автора, так и не оспариваемый сегодня никем субъективизм его концепции. Однако и это невозможно до тех пор, пока он не будет поставлен в контекст той же породившей его традиции, которая являет собой безусловный пик в развитии русского богословия в целом¹. Ее вполне можно было бы охарактеризовать термином «цветущая сложность», принадлежащим перу К. Н. Леонтьева и означающим тот момент в жизни известной культуры (общества), который характеризуется максимальным многообразием и в то же время взаимосвязью составляющих ее элементов. Действительно, если, по замечанию прот. Иоанна Мейендорфа, византийское богословие было по преимуществу «монашеским»², то, окидывая общим взглядом Синодальную эпоху, мы можем выделить в ней по крайней мере три направления, «потока», «горизонта» богословской мысли:

1) *духовно-академическое богословие*, которое дало целый ряд замечательных библеистов, догматистов, патрологов, литургистов, историков Церкви³ и носителями которого были представители как ученого монашества, так и белого духовенства и мирян из числа академической профессуры;

2) в прямом смысле слова *монашеское богословие*, тяготеющее к аскетике и представленное в том числе сочинениями, эпистолярным наследием, поучениями не имеющих духовного образования насельников русских монастырей (см., напр. сочинения прп. Феодора Санаксарского);

3) наконец, *светское богословие*, или «богословие мирян», широкую повсеместную известность которого (в том числе и на Западе) обусловили имена его носителей (А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского,

¹ Ср.: Карташев А. В. Очерки по истории русской Церкви: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 316.

² «Роль монахов в победе Православия над иконоборчеством иллюстрирует их традиционную вовлеченность в богословские споры Византии; византийское монашество оказывается не только школой духовного совершенствования, но также и корпорацией, чувствующей себя ответственной за содержание веры и за участь и судьбу Церкви в целом. В то же самое время некоторые частности устройства и идеологии монастырей, их опора на положение: «Царство Божие не от мира сего» и противление любому компромиссу с «миром сим», положили в Византии начало богословию, которое по праву можно именовать «монашеским». В противоположность формальному консерватизму официальных церковных кругов и традициям светского эллинизма этому богословию случилось также стать самым динамичным и самым творческим течением византийской мысли в целом» (Мейендорф. И., *протопр.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 121).

³ См. хотя бы: Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.

В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова и т. д.), составивших одновременно славу русской философии, литературы – культуры в целом⁴.

В свою очередь эти три горизонта, с одной стороны, в большей или меньшей степени послужили питательной средой для *святоотеческого богословия* эпохи, представленного тогда именами свт. Тихона Задонского, свт. Филарета Московского, свт. Иннокентия Херсонского, свт. Филарета (Гумилевского), свт. Феофана Затворника, свт. Игнатия (Брянчанинова), св. прав. Иоанна Кронштадтского и других; а с другой – в известных отношениях пересекались друг с другом. Так, святителя Игнатия позволительно отнести и ко второму, и к третьему горизонту, а свт. Феофана и к первому, и ко второму; при этом наиболее отдаленными и чуждыми друг другу – в силу сословности духовного образования – оставались первый и третий, вследствие чего последнему может быть усвоено и наименование *вне-академического богословия* в не знающем исключений из правила смысле.

De facto (о причинах будет подробнее сказано ниже) эти три «горизонта» формируются к концу XVIII столетия, а к началу XX – претерпевают «вторичное смешение» в «Новом русском богословии»⁵. Этот крайне интересный и плохо исследованный процесс еще нуждается в самостоятельном и вдумчивом осмыслении, нас же будет занимать далее по преимуществу «третий горизонт», в его контексте, генезисе и связях до сих пор – как целостное явление традиции – не описанный и не изученный. Таким образом, ниже предлагаемое исследование фокусируется на тех представителях русского общества, которые, с одной стороны, не могли получить духовного образования в силу его сословности, а с другой, – вовсе не стремились уйти из мира и «влииться» в церковную среду и богословствовали, дистанцируясь как от духовно-академической науки, так и монашества. Для обозначения этой группы в западной (немецкой) историографии существует еще третий специальный термин – *Laientheologie* (лаическое богословие), который *в рамках данной работы* будет употребляться как равнозначный термину «светское» или «вне-академическое» богословие в указанном конкретном смысле.

В силу «вне-академичности» исследуемых текстов нередко возникает вопрос о том, какие из них следует отнести к области философии, а какие – собственно к богословию. Более подробно рассматривая эту проблему в самой работе, здесь отмечу только, что ниже как богословские будут рассматриваться высказывания и тексты, *имеющие интенцию выразить позицию (сотериологический опыт) Церкви*

⁴ «Ни в одной из православных церквей нет такого количества и высокого качества светских богословов, как в России. Речь идет не о профессионалах-профессорах духовных академий, а о представителях светской культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии» (*Карташев А. В. Очерки по истории русской Церкви Т. 2. С. 319*).

⁵ Термин, постепенно оформившийся к концу XIX в., суть которого можно прежде всего свести к процессу усвоения духовно-академической традицией парадигм «светского богословия».

в понимании *Откровения*⁶ или, иными словами, *полагающие избираемую ими точку зрения тождественной с точкой зрения Предания.*

В силу сказанного, с учетом сделанных оговорок и уточнений, **объектом** исследования будет являться русская богословская традиция Синодальной эпохи, а его **предметом** – вне-академическое богословие (*Laientheologie*) XIX в.

Научная новизна исследования обусловлена:

- самой постановкой вопроса о русской *Laientheologie* XIX века как обладающем внутренней целостностью и закономерностью развития явлении русской богословской мысли;
- формулированием и апробацией на материале исследования представления о «поле конфессионализации», уточняющего научно-историческую теорию конфессионализации;
- отсутствием как в России, так и на Западе работ, сосредоточенных на целостном изучении русской *Laientheologie* XIX века как феномена именно богословской, а не философской мысли, а в связи с этим – впервые предлагаемым в работе научно-систематическом описанием указанного феномена;
- введением в научный оборот ранее не публиковавшихся или не анализировавшихся с богословской точки зрения памятников;
- выявлением генезиса основных идей русской *Laientheologie* XIX века;
- последовательным соотнесением богословских концептов вне-академического богословия со святоотеческой традицией.

Актуальность исследования. С одной стороны, актуальность богословско-исторического исследования (в силу его принципиальной обращенности к прошлому) всегда может быть поставлена под сомнение, однако, с другой, – история богословия свой смысл находит не только в том, чтобы кодифицировать традицию, не только в том, чтобы проследить ее развитие, но и в том, чтобы указать на ее черты, сохранение которых во времени обеспечивало как ее (традиции) верность над-историческому Откровению, так и ее самоидентификацию, а значит, и жизнеспособность; поэтому можно согласиться с И. Дёллингером, заметившим однажды, что «философия и история суть глаза богословия»⁷. Иными словами, историко-богословское исследование способно быть актуальным постольку, поскольку лишь последовательное «недискретное» представление об историческом происхождении, развитии и взаимосвязи идей

⁶ «Основные задачи теологии состоят в том, чтобы, во-первых, систематизировать данные Откровения и религиозного опыта, выразить их в универсально-значимых формах, а во-вторых, указать человеку путь истинной христианской жизни через установление сотериологической связи между содержанием той или иной вероучительной истины и проблемой его личного спасения» (*Давыденков О., прот.* Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2008. Вып. 1 (21). С. 12).

⁷ См.: *Киреев А. А.* Сочинения. Часть вторая. СПб., 1912. С. 314.

способно указать правильный вектор для поисков ответа на богословские запросы современности. Нет нужды доказывать, как важна сегодня экклесиологическая проблематика и в контексте взаимоотношений между различными христианскими конфессиями, и в контексте положения Церкви в мире, и в смысле выстраивания правильных внутрицерковных парадигм. Между тем, наследие богословов-мирян XIX века, развивавшееся преимущественно в указанных направлениях, с одной стороны, было крайне востребовано на протяжении всего двадцатого столетия, с другой, – в силу различных причин почти не подвергалось комплексному критическому исследованию. При этом, как легко понять, не подкрепленное серьезным историко-критическим обоснованием заимствование идей из «воздуха» эпохи всегда чревато привнесением в традицию чуждых ей элементов. В силу сказанного, *актуальность предлагаемой работы* заключается в том, что она должна дать этот отсутствующий на сегодняшний день критико-исторический фундамент для дальнейших богословских исследований в указанной области.

Соответственно, **целью** предлагаемого исследования является выявление генезиса, проблематики и богословской релевантности концептов русского вне-академического богословия (Laientheologie) XIX века, как явления, составляющего характерную особенность русской богословской традиции Синодальной эпохи,

Из поставленной цели вытекают **задачи** исследования:

- обосновать критерии принадлежности тех или иных авторов или источников к изучаемому феномену и хронологические рамки исследования.
- воссоздать необходимый для понимания изучаемого феномена богословско-исторический контекст;
- определить основные «внешние» и «внутренние» факторы, оказавшие воздействие на изучаемый феномен;
- выявить и обосновать исторические ступени в развитии изучаемого феномена;
- выявить и последовательно описать основные богословские концепты течения;
- выявить как общность с остальными «горизонтами», так и исторически обусловленное своеобразие характерных для изучаемого явления идей;
- соотнести основные идеи русской Laientheologie с Преданием Церкви;
- дать итоговую характеристику изучаемого феномена, позволяющую в перспективе дальнейших исследований опираться на нее при сопоставлении с другими горизонтами и историческими этапами традиции.

Хронологические рамки исследования. Нижняя хронологическая граница исследования определяется появлением в *1798 году* своего рода манифеста русской Laientheologie, трактата И. В. Лопухина «Некоторые черты о внутренней церкви».

Верхняя хронологическая граница исследования обозначается выходом в 1899–1900 гг. «Трех разговоров» В. С. Соловьева, смертью их автора и отлучением Л. Н. Толстого (1901), ставшим серьезной вехой в отношениях Церкви и общества.

Таким образом, ниже будет говориться о богословии мирян в России как об особом феномене, принадлежащем именно *XIX столетию*⁸.

Этот феномен с удобством для исследования может быть структурно подразделен на три периода, безусловно, сообщающиеся между собой, но при этом обладающие рядом характерных особенностей. Указанные периоды суть эпоха Александра I (1801 – 1825); эпоха 40-х – 50-х годов (от появления первых славянофильских работ до проведения Великих реформ); последняя треть XIX века – время Федорова, Соловьева, Достоевского, Толстого. Большие временные «паузы», разделяющие соответственно первый и второй и второй и третий периоды могут при первом взгляде навести на мысль о трех не связанных между собой «вспышках» богословской активности, однако на самом деле это не так. Исследование обнаруживает наличие прочных генетических связей между всеми тремя периодами, что будет подробно показано в ходе самой работы.

В свою очередь, контекстный план должен с необходимостью иметь хронологическое «расширение», ибо он не только захватывает и очерчивает рядоположные изучаемому явления, но и в известном смысле «всегда предваряет» их. Для удобства рассмотрения описание необходимого контекста подразделяется ниже на два уровня, из которых первый призван выявить общую проблематику Синодальной эпохи, во многом обусловленную богословскими идеями XVII столетия, а также церковными реформами Петра; второй – обозначить более узкий и близкий к каждому периоду по времени круг событий и идей.

Методология исследования определяется следующими принципиальными соображениями. Чтобы изучить историю *мысли*, мы изучаем *тексты*. Однако было бы ошибкой и преувеличением ставить знак тождества между первой и вторыми. Одна и та же мысль, словесно выраженная иначе, ставит под вопрос связь между выражающими ее текстами. Кроме того мысли передаются не только через тексты, и их распространение – через устное общение, которому так много времени уделяли образованные люди занимающей нас эпохи, наконец, через самый ее «воздух» – вообще не поддается достоверной исторической реконструкции. В этом смысле, устанавливаемые путем сопоставления текстов генетические связи зачастую если не спорны, то *оспариваемы*. Во всех случаях, следственно, когда параллели не буквальны, *влияние* той или иной идеи, устанавливаемое по

⁸ Богословская деятельность новоселовского кружка и имяславческие споры принципиальным образом выходят за установленные рамки не только хронологически, но и содержательно и контекстуально: их проблематика связана прежде всего с «новым богословием».

косвенным признакам (хронологическая доступность известного текста, ареал его распространения и т. д.), должно быть признано лишь более или менее вероятным.

Кроме того, любая историческая реконструкция, относится ли она к событийному или идейному ряду, никогда не способна воспроизвести *жизнь* во всей ее полноте, как по объективному недостатку данных, так и по субъективной избирательности исследователя. Более того, если исследование предполагает своей целью итоговую систематизацию рассматриваемых явлений или идей, оно неизбежно должно идти по пути подчеркивания одних и умаления других фактов; иными словами, всякое исследование не полно постольку, поскольку оно концептуально или даже только системно. Эта неполнота неизбежна и не может быть вполне преодолена. Речь, следовательно, идет только о корректности избранных исследователем предпосылок, корректности принципов отбора и отвечающей им корректности конечных выводов.

С поправками на сказанное, в основе исследования лежат принцип *историзма* и принцип *целостности*, позволяющие наиболее адекватно разрешить поставленные задачи. Первый определяет необходимость рассмотрения изучаемых явлений в контексте эпохи, накладывающей на них печать исторической *относительности*. Второй требует учета необходимо значимых для формирования и оценки данного явления внешних и внутренних факторов.

Эти принципы охватывает собой все применявшиеся в исследовании частные методы, а именно:

- дескриптивный, используемый для описания позиции изучаемого автора;
- контекстуальный, позволяющий выявить опосредованность тех или иных богословских идей общим богословским и церковно-историческим полем эпохи;
- просопографический, выявляющий связь идей с личностью и духовной ментальностью их носителей.
- синхронный, предполагающий параллельное рассмотрение церковно-исторических, социальных и богословских проблем;
- диахронный, устанавливающий этапы формирования известного учения или распространения известной идеи;
- компаративистский, используемый при конкретном сопоставлении двух и более источников;
- метод системного анализа и реконструкции, позволяющий представить фрагментарно изложенное в разных сочинениях учение того или иного автора в целостном виде;
- индуктивный или диалектический (в том смысле, в котором употреблял это слово Сократ), – подразумевающий восхождение от частных наблюдений к общим выводам;
- герменевтический метод, необходимый для выявления скрытых смыслов авторского текста.

Наконец, поскольку исследование заявлено как историко- *богословское*, постольку необходимо должно быть оговорено отношение его автора к проблеме богословского метода.

Проблема эта не нова, и, очевидно, особенно обострилась в последнее время в связи с поиском для богословия своего уникального места в универсуме наук⁹. Предполагается *a priori*, что несводимость богословия к философии и религиоведению должна находить себе выражение в существовании особого богословского метода. Однако к однозначному разрешению вопроса прийти, насколько известно, пока не удалось.

Из сочинений последнего времени нельзя не упомянуть, конечно, прежде всего труд Б. Лонергана «Метод в теологии». По его словам, «Христианская теология мыслится как *die Wendung zur Idee*, как смещение в сторону системности, происходящее внутри христианства. В ней систематизируется то, что уже составляет часть христианской жизни»¹⁰. При этом, Лонерган различает «церковные» и «богословские» доктрины¹¹ и утверждает, что когда тот или иной теолог «будет судить о подлинности авторов [рассматриваемых] точек зрения», то «проверять их будет на пробном камне собственной подлинности»¹². Последняя же для Лонергана определяется наличием *обращения*: религиозного, морального, интеллектуального: «Тройное обращение – не набор пропозиций, высказываемых теологом, а фундаментальная и моментальная перемена в человеческой реальности теолога»¹³, обусловленная «пребыванием в любви Божией»¹⁴. Таким образом, богословский метод для Лонергана является инструментарием личностного знания по преимуществу, и именно в этом смысле хотелось бы уточнить в остальном безусловно верную оценку метода Лонергана о. Константином Польсковым: «Лонерган детально разрабатывал понятие о богословском методе в узком смысле – как специфическом наборе приемов и способов, которыми пользуется исследователь при решении конкретных теоретических и практических задач»¹⁵. В свою очередь сам о. Константин определяет богословский метод как «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания,

⁹ См. Михайлов П. Б. Начала богословского знания. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2011. Вып. 3 (35). С. 8.

¹⁰ Лонерган Бернхард. М. 2010. Метод в теологии. С. 164.

¹¹ «Церковные доктрины и богословские доктрины принадлежат к разным контекстам. Церковные доктрины – это содержание свидетельства Церкви о Христе; они выражают набор смыслов и ценностей, формирующих индивидуальную и коллективную жизнь христиан. Богословские доктрины – часть академической дисциплины, задача которой – узнать и понять христианскую традицию и развивать ее дальше» (Там же. С. 338).

¹² Там же. С. 359.

¹³ Там же. С. 297.

¹⁴ См. Там же. С. 265.

¹⁵ Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии 2010. № 7. С. 94.

формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов»¹⁶.

Прот. Олег Давыденков относит к области богословского три метода: сотериологический (подразумевающий ориентированность целей и задач богословского высказывания на сотериологию¹⁷), экзегетический («закрывающийся в истолковании текстов Священного Писания»¹⁸) и патристический («состоящий в систематизации мнений авторитетных авторов прошлого по тем или иным вопросам религиозно-догматического характера»¹⁹). Как видно, второй и третий из них являются вспомогательными по отношению к первому, который, очевидно, в свою очередь отличается от общегуманитарных не набором особых инструментальных операций, а полагаемыми целями и аксиоматикой.

П. Б. Михайлов в статье «Начала богословского знания» останавливается на точках зрения нескольких современных авторов, прежде всего М.-Д. Шеню, о. Александра Шмемана и того же о. Константина Польскова, приходя в итоге к выводу, что «в качестве универсального богословского метода богословы недавнего прошлого и настоящего предлагают различные варианты практически одного и того же интегрального метода, пронизывающего собой все строение богословской мысли и сообщающего ему тем самым внутреннее структурное единство. Называться он может по-разному – методом соподчинения, отнесенности, герменевтического соотнесения или, как было предложено выше, методом, устанавливающим соответствие между богословским высказыванием и его предметом, однако по своей сути он осуществляет соединение различных, порой весьма далеко друг от друга отстоящих богословских высказываний, утверждений и концепций; богословских предметов, локусов и дискурсов; богословского знания, опыта и его применения. Он обеспечивает их нерушимую связь и нерасторжимость»²⁰.

Подводя итоги этому краткому и, конечно, не полному обзору следует заметить, что, с одной стороны, сам по себе принцип соотнесенности не может считаться исключительной принадлежностью богословия: он возникает везде, где исследование имеет дело с базовыми, нормативными, *ценностными* характеристиками, относительно которых в свою очередь устанавливается *ценность* изучаемого явления. Следственно, с одной стороны, не существует рационально оформленной инструментальной операции, присущей исключительно богословию; с другой, – «обращение» Лонергана, необходимость которого в богословии трудно отрицать, говорит о *личностном* характере богословского

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: Давыденков О., прот. *Философия и теология...* С. 12.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Михайлов П. Б. *Начала богословского знания.* С. 20.

знания. Таким образом, богословский метод определяется 1) специфическим (уникальным) предметом и источником богословского знания; 2) подразумеваемым ими же опытом церковности, как единства веры и жизни. С точки же зрения цели и задач богословский метод вполне может быть описан при помощи классификации, предлагаемой о. Олегом Давыденковым. Во всяком случае, именно этим пониманием богословского метода мы будем руководствоваться в дальнейшем.

Структура работы определяется ее целью, задачами и методологией, исходя из которых работа выстраивается следующим образом: *введение* устанавливает принципы и границы исследования; *первая глава* дает представление о церковно-историческом и богословском контексте Синодальной эпохи в целом; *вторая, третья и четвертая* соответственно посвящены трем обозначенным выше историческим ступеням в развитии русской Laientheologie в XIX в. Внутренняя структура этих глав построена по единообразному плану и включает в себя вступительный контекстный (сосредоточенный уже конкретно на рассматриваемом периоде) раздел, представление генезиса и проблематики трудов соответствующих авторов, богословский анализ и выводы, содержащие итоговую характеристику рассматриваемого периода. *Заключение* подводит общие итоги и намечает перспективу дальнейших исследований.

Источниковая база исследования. Если установление хронологических рамок опирается на историческую эмпирику и с этой точки зрения может быть подтверждено конкретными датами и фактами, если отбор персоналий легко провести, справившись с наличием или отсутствием у известного автора духовно-академического образования, то установление содержательных критериев, определяющих принадлежность конкретного текста к жанру именно богословского рассуждения оказывается гораздо более затруднительным. Опуская промежуточные рассуждения, следует указать, что ниже как богословские будут рассматриваться высказывания и тексты, *имеющие интенцию выразить позицию (сотериологический опыт) Церкви в понимании Откровения*²¹, или, иными словами, *полагающие избираемую ими точку зрения тождественной с точкой зрения Предания.*

Предлагаемое исследование охватывает все значимые источники указанного рода по заявленной теме и принципиально опирается прежде всего на те, которые были изданы до конца Синодальной эпохи и, таким образом, вносили свой

²¹ «Основные задачи теологии состоят в том, чтобы, во-первых, систематизировать данные Откровения и религиозного опыта, выразить их в универсально-значимых формах, а во-вторых, указать человеку путь истинной христианской жизни через установление сотериологической связи между содержанием той или иной вероучительной истины и проблемой его личного спасения» (Давыденков О., *прот.* Цит. соч. С. 12).

непосредственный вклад в развитие ее богословских идей (исключения из этого правила будут оговорены ниже).

Многие из них с тех пор не переиздавались и сегодня являются библиографической редкостью. Таковы «Некоторые черты о внутренней Церкви» И. В. Лопухина²², работы Е. И. Станевича²³, сочинения А. С. Стурдзы²⁴. Особое место в этом перечне занимают рукописные книги С. И. Смирнова, которые хотя и не были по разным причинам изданы, сыграли свою заметную роль в истории явления. Системный анализ его богословских идей дается в предлагаемой работе впервые. При описании их использованы рукописные книги, хранящиеся в отделах рукописей РГБ и РНБ²⁵. Своего рода собранием сочинений А. Ф. Лабзина стал издаваемый им в 1806 и в 1817–1818 гг. журнал «Сионский Вестник», в котором большинство богословско-философских статей принадлежало перу его издателя.

Значимые авторы середины XIX столетия и особенно его последних десятилетий практически все представлены сегодня полными или приближающимися к таковым собраниями сочинений, хотя и не всегда соответствующими академическим требованиям с точки зрения наличия в них необходимого научного аппарата. Последнему условию отвечают собственно только академические собрания сочинений Н. В. Гоголя²⁶, Ф. М. Достоевского²⁷ и Л. Н. Толстого²⁸, двухтомник богословско-философских сочинений Хомякова 1994 г.²⁹ и четырехтомник сочинений Н. Ф. Федорова³⁰.

Богословские сочинения Хомякова переиздавались неоднократно, и для работы с ними использовалось несколько изданий. Прежде всего – собрание сочинений в 8 томах³¹, а также, для уточнения отдельных существенно важных моментов текста, уже упоминавшийся двухтомник 1994 г., первый немецкий перевод «Церковь одна», выполненный баронессой Э. фон Раден³², и берлинский

²² Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели с присовокуплением краткого изображения качеств и должностей истинного христианина. Спб., 1815.

²³ Станевич Е. И. Рассуждение о законодательстве вообще. Спб., 1808; *Он же*. Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении веры и церкви. СПб., 1825.

²⁴ Stourdza A. Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe. Weimar, 1816. *Стурдза А. С.* Письма о должностях священного сана: В 2 т. М., 1861; *Он же*. Ручная книга православного христианина. Одесса, 1849; Stourdza A. Le double parallèle. Paris, 1849.

²⁵ Смирнов. С. И. Вопль жены, облеченной в солнце, или Победная песнь православной греко-российской соборной и апостольской церкви против Победной повести Юнга Штиллинга. НИОР РГБ Ф. 304.2 №173. Остальные менее объемные сочинения Смирнова собраны в двух сборниках, хранящихся в отделе рукописей РНБ: ОР Ф.Ш. 45 и ОР Ф.Ш. 46.

²⁶ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. Москва–Киев, 2009.

²⁷ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 томах. Л., 1972–1990.

²⁸ Толстой. Л. Н. Полное собрание сочинений М., 1935–1958.

²⁹ Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. Москва, 1994.

³⁰ Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в 4 т. М., 1995–2000.

³¹ Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900.

³² Chotjakoff A. S. Versuch einer katechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche, Berlin, 1870

сборник богословских сочинений Хомякова, изданный Л. П. Карсавиным в 1924 г.³³.

Работы Ю. Ф. Самарина рассматривались по тексту его посмертного собрания сочинений³⁴. Аналогичным образом труды В. С. Соловьева анализировались по тексту собрания сочинений 1911–1914 гг. с учетом не вошедших в него таких значимых работ, как «Россия и вселенская Церковь» и «Русская идея»³⁵.

Особо следует сказать о важнейших источниках личного происхождения, рассмотренных в работе. Поскольку, как уже отмечалось, акцент в ней делался на социально-историческом бытовании и взаимообщении богословских идей, постольку и частные письма (или дневниковые записи) использовались здесь только в той мере, в какой они способны были уточнить или прояснить смысл высказываемых тем или иным автором в его богословских текстах тезисов. При этом, безусловно, следует учитывать (и в каждом конкретном случае это делается в работе), что узкий круг общения и традиция переписывать, пересылать или зачитывать друг другу особенно значимые письма зачастую приближает их по степени «влиятельности» к опубликованным источникам. Таковы анализируемые в работе и вошедшие в общие собрания сочинений отдельные письма А. С. Хомякова, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Н. Ф. Федорова, а также изданные особым четырехтомником письма В. Соловьева³⁶. Отдельного упоминания требуют два комплекса писем, связанных с именем Ю. Ф. Самарина. Это – его переписка с баронессой фон Раден, значительный раздел которой занимает обсуждение перевода трактата Хомякова «Церковь одна» на немецкий язык³⁷, а также чрезвычайно содержательная и важная переписка Самарина с кн. И. Гагариным (1838 – 1842 гг.)³⁸, которая была опубликована полностью (во Франции) только в 2002 г.

«Ближний» контекстный круг по отношению к основным представителям вне-академического богословия занимают авторы, писавшие по философским и церковным вопросам, но не выдвинувшие оригинальных богословских идей или же оставившие в своих сочинениях только отдельные богословские высказывания. Это – И. В. Киреевский, А. Н. Муравьев, К. Н. Леонтьев, а также такие авторы как П. Я. Чаадаев, В. Ф. Одоевский, И. С. Аксаков, Т. И. Филиппов, А. А. Киреев, К. П. Победоносцев, Н. П. Аксаков, С. П. Сушков. А. В. Васильев. Особую группу в этом отношении занимают русские католики: И. С. Гагарин, Е. Г. Волконская, М. Д. Жеребцов, чьи богословские работы образуют своего рода «контрастное вещество»

³³ Хомяков А. С. О Церкви: Под редакцией Л. П. Карсавина. Берлин, 1926.

³⁴ Самарин Ю. Ф. Сочинения: В 12 т. 1877–1911.

³⁵ Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912; *Он же*. О христианском единстве. Брюссель, 1967; *Он же*. Россия и Вселенская Церковь. М., 1991

³⁶ *Он же*. Письма: В 4 т. 1908–1923.

³⁷ Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден (1861–1876), М., 1893.

³⁸ J. S. Gagarin – G. Th. Samarin. Correspondance. 1838 – 1842. Mendon, 2002.

по отношению к концептам православных мыслителей. Все эти авторы в большинстве своем представлены в работе также по дореволюционным изданиям или редким современным переизданиям их работ.

Описание богословского контекста потребовало и краткого анализа в работе «знаковых» сочинений духовно-академической науки, таких, например, как «Введение в догматическое богословие» и собственно «Догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова)³⁹, «Опыт православного догматического богословия» еп. Сильвестра (Малеванского)⁴⁰, «Наука о человеке» В. И. Несмелова⁴¹, отдельные сочинения митр. Антония (Храповицкого), архим. Сергия (Страгородского), В. В. Болотова, прот. А. Лебедева, проф. Н. Беляева и др.

При проведении богословского анализа автор опирался преимущественно на русскоязычные переводы творений святых отцов: свт. Афанасия Великого⁴², Григория Богослова⁴³, Иоанна Златоуста⁴⁴, прп. Максима Исповедника⁴⁵, прп. Иоанна Дамаскина⁴⁶, свт. Григория Паламы⁴⁷, свт. Марка Эфесского⁴⁸, блаженного Августина⁴⁹, – в случае необходимости, при уточнении отдельных понятий или отсутствии переводов, прибегая к оригинальным изданиям.

Двойное место в работе занимают творения русских святых, прежде всего Синодальной эпохи, – свт. Димитрия Ростовского⁵⁰, свт. Тихона Задонского⁵¹, свт. Иннокентия Херсонского⁵², свт. Игнатия Кавказского⁵³, свт. Филарета Московского⁵⁴, свт. Феофана Затворника⁵⁵, св. Иоанн Кронштадтский⁵⁶ и др. – с одной стороны являясь, как и сочинения древних отцов церкви, исходной точкой богословского анализа, с другой, – формируя контекст эпохи.

³⁹ Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. М., 1999; Макарий (Булгаков) митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1857.

⁴⁰ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов): В 5 т. Киев., 1892–1897.

⁴¹ Несмелов В. Наука о человеке: В 2 т. СПб., 2000.

⁴² Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. М., 1994.

⁴³ Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. М., 2007.

⁴⁴ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005.

⁴⁵ Максим Исповедник, прп. Творения: В 2 кн. М., 1993; Он же. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006.

⁴⁶ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1992

⁴⁷ Григорий Палама, свт. Об исхождении Святого Духа: Антилатинские сочинения. М., 2013.

⁴⁸ Марк Эфесский, свт. Силлогические главы против латинян // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М. 1994.

⁴⁹ Августин Аврелий, блж. Христианская наука СПб., 2006; Он же. О Троице: В 2 ч. М., 2005.

⁵⁰ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения: В 5 т. М., 1839–1849; Он же. Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1855.

⁵¹ Тихон Задонский, свт. Творения: В 5 т. М., 1889.

⁵² Иннокентий Херсонский и Таврический, архиеп. Сочинения: В 6 т. СПб. 1908.

⁵³ Игнатий (Брянчанинов) свт. Полное собрание творений: В 8 т. М., 2006.

⁵⁴ Филарет, митрополит Московский, свт. Слова и речи: В 5 т., М., 1873–1885; Он же. Творения. М., 1994.

⁵⁵ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 2003; Он же. Письма о духовной жизни. М., 1998.

⁵⁶ Иоанн Кронштадтский, св. Полное собрание сочинений: В 6 т. СПб. 1993–1994.

Наконец, важный ряд контекстных источников образуют западные философы и богословы, так или иначе оказавшие влияние на развитие богословских идей *Laientheologie*. За исключением немецких философов (таких как Кант, Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр) и Б. Паскаля, их сочинения не переводились на русский язык и цитируются по оригинальным изданиям. В их числе особенно важны – К. Янсений⁵⁷, Ф. Фенелон⁵⁸, Ж. Боссюэ⁵⁹, И. Мёлер⁶⁰, граф Ж. де Местр⁶¹.

Степень научной разработанности проблемы. Обилие накопленной в мире к началу XXI века научной (а зачастую и псевдонаучной) литературы делает для любого современного исследователя неизбежным вопрос о возможности и необходимости *формальной полноты* ее изучения. Очевидно, что любой заявляющий о достижении таковой полноты автор может быть обличен в том или ином упущении. В силу сказанного и представленный ниже обзор претендует прежде всего на то, что в нем учтены *значимые и необходимые* для корректного достижения поставленной в диссертации цели концепты и данные историко-богословской науки на достигнутом ею сегодня уровне.

Как уже отмечалось, ни одного обобщающего исследования по теме не существует.

Единственная вплоть до сегодняшнего дня итоговая работа по истории русского богословия, «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровского⁶², не рассматривает вне-академическое богословие как целостное явление и даже не ставит вопрос о нем как проблему. Вследствие этого в работе о. Георгия отсутствует разбор многих важных сочинений этого направления.

В начале XX века появилась, правда, работа свящ. Н. Р. Антонова «Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение»⁶³. В введении к ней автор, отметив, с одной стороны, актуальность, а с другой, – неразработанность темы, предложил вслед за тем свою периодизацию явления. При этом, совершенно справедливо определяя принадлежность к светскому богословию отсутствием у его носителей духовно-академического образования, автор работы не поставил перед собой цели выделить собственно богословские сочинения из общего поля религиозно-нравственной и философской литературы. Кроме того начало третьего периода «светского богословия» о. Николай связал с религиозным кризисом Л. Н. Толстого (т. е. началом 80-годов) и продлил его до

⁵⁷ *Iansenius C. Augustinus*. Lovanium, 1640.

⁵⁸ *Fenelon de Salignac de la Mothe*. Oeuvres. T. 2. Paris, 1857.

⁵⁹ *Bossuet, Jacques – Bénigne*. Œuvres. T. I – XLIII. Versailles 1815 – 1819.

⁶⁰ *Möhler J. A.* Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Mainz, 1834; *Möhler J. A.* Einigkeit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten. Darmstadt, 1957.

⁶¹ *De Maistre*. Du pape. T. 1. Paris, 1843.

⁶² *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. М., 2009.

⁶³ *Антонов Н. Р.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение. СПб., 1912.

1912 года (т. е. года написания своей работы), следствием чего стало концептуальное объединение авторов не только разных поколений, но и разных эпох и разных *дискурсивных горизонтов*, (так в одном структурном разделе рассматриваются у Антонова, например, К. П. Победоносцев и Н. А. Бердяев). Кроме того, поставив перед историей богословия важную задачу, сам автор ограничился описанием только означенного третьего периода.

Как целостное явление – впрочем, скорее отрицательного, чем положительного значения – представил вне-академическое богословие в своей статье «Русская православная богословская наука как представительница аутентичного богословия православной Церкви» проф. В. Виноградов⁶⁴. Доказывая, что только русская академическая традиция может полноценно представлять богословскую позицию Русской Церкви, Виноградов сформулировал ряд полемически заостренных тезисов. Согласно ему, «светское богословие» возникло по чисто социально-политическим мотивам: его представители находились «в оппозиции к официальной Церкви, так как последняя была мощной защитницей пылко атакуемой ими самодержавно-монархической государственной системы»⁶⁵; сочинения светских богословов вообще только с большими поправками можно отнести к области собственно богословия; развитие светского и школьного богословия шло параллельно, не пересекаясь друг с другом; о влиянии светского богословия на академическое можно говорить только в том смысле, что например, «не вполне православные воззрения Хомякова на церковь породили в православной богословской науке ряд научных работ о Церкви»⁶⁶. Кроме этой чисто отрицательной и спорной во многих отношениях характеристики сколько-нибудь содержательный разбор сочинений «светских богословов» в статье проф. Виноградова отсутствует.

Термин «*russische Laientheologie*» встречается также в работах известного немецкого слависта Людольфа Мюллера⁶⁷. Однако и он не ставит перед собой задачу выявить историко-богословский генезис явления в его целостности и взаимосвязи, не устанавливает критериев принадлежности того или иного автора к течению, отсылая только к рассмотренным выше работам о. Н. Антонова и проф. Виноградова. Как и Флоровский, Л. Мюллер не задается вопросом о разграничении философской и богословской рефлексии. Далеко не всегда бесспорны и содержательные выводы его работы. Можно согласиться с ним в том, что славянофильская формула Церкви «происходит не из православных катехизисов или учебников догматики, но возникает из философско-богословских дискуссий

⁶⁴ *Winogradov W.* Die russische orthodoxe theologische Wissenschaft als Vertreterin der authentischen Theologie der Orthodoxen Kirche Russlands // *Münchener Theologische Zeitschrift*, 3 (1952).

⁶⁵ *Ibid.* S. 132.

⁶⁶ *Ibid.* S. 135.

⁶⁷ *Müller L.* Der Einfluss des liberalen Protestantismus auf die Russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts // *Kirchen im Osten*. Bd. 3 – 1960.

19-го столетия»⁶⁸. Однако стремление автора во всем увидеть следы «либерального протестантизма» часто выглядит бездоказательным. По сути, Мюллер устанавливает только ряд параллелей в высказываниях, что во-первых, не доказывает самого факта влияния, а во-вторых, в силу различий контекста, даже в схожих тезисах может подразумевать различный смысл, как, например, стремление цитируемого автором Рихарда Роте видеть задачу современного христианства в «растворении церковного благочестия в благочестии христианского сознания»⁶⁹ вряд ли может быть, как это кажется автору, отождествлено с представлениями Ф. М. Достоевского о народе-страстотерпце.

Из числа других представляющих очевидный интерес общих работ, к сожалению, недоступной осталась мне монография польского исследователя Р. Козловского «Русская православная эkkлесиология в XIX – XX вв.»⁷⁰, содержащая в том числе и разделы, посвященные эkkлесиологии представителей вне-академического богословия.

Переходя к обзору литературы, посвященной отдельным проблемам и персоналиям, следует подчеркнуть, что наименее освещенным с историко-богословской точки зрения является первый период вне-академического богословия, который привлекал и привлекает к себе интерес скорее историков, чем богословов.

В XIX веке материал о «светских богословах» начала столетия можно найти прежде всего в работах А. Пыпина⁷¹ и А. Галахова⁷². Оба они были представителями либеральной исторической науки и судили изучаемую эпоху, рассматривая явления духовной жизни с «высоты» позитивистской «научности», что и стало общим недостатком их трудов, которые сегодня сохраняют свою ценность только в отношении собранного в них фактического материала. Теми же характеристиками и значением обладает и посвященное А. Ф. Лабзину исследование Н. Ф. Дубровина «Наши мистики сектанты. А. Ф. Лабзин и его журнал “Сионский вестник”»⁷³.

Позиционируя себя продолжателем начатой академиком Пыпиным работы, сегодня активно исследует религиозную проблематику Александровской эпохи Ю. Е. Кондаков. Особый интерес в этом отношении представляет его работа «Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века»⁷⁴. Ценность, с точки зрения исторической науки, работе

⁶⁸ Ibid. S. 22

⁶⁹ Ibid. S. 25.

⁷⁰ *Koźłowski R. Rosyjska ekklesiologia prawosławna w XIX – XX wieku. Warszawa, 1988.*

⁷¹ *Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре 1-м. Пг., 1916.*

⁷² *Галахов А. Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // ЖМНПр., 1875. Ч. 182. №11.*

⁷³ *Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты. А.Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // РС. 1894. №№ 9–12, 1895. №1 – 2*

⁷⁴ *Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой*

придает прежде всего исследованный автором обширный пласт архивных материалов по теме. Здесь же впервые всерьез рассматриваются богословские сочинения С. И. Смирнова и Е. И. Станевича. Однако отсутствие богословских знаний не позволяет автору корректно систематизировать и обобщить их взгляды под этим углом и приводит его к ряду досадных неточностей⁷⁵. Кроме того трудно согласиться с методологическим посылом автора, который все коллизии церковной жизни готов свести к борьбе «консерваторов» и «либералов».

Важной работой, позволяющей полноценно восстановить исторический контекст полемики А. С. Стурдзы с графом де Местром является написанное на уровне солидной монографии пособие по спецкурсу: «Жозеф де Местр и Александр Стурдза» В. С. Парсамова⁷⁶. Богословский горизонт здесь однако занимает не первый план и не поставлен в связь с общим развитием идей вне-академического богословия.

Переходя к непосредственно историко-богословским работам, достаточно отметить, что у Флоровского наследие И. В. Лопухина, А. С. Стурдзы, С. И. Смирнова, Е. И. Станевича не исследуется вообще. Чуть больше «повезло» А. Ф. Лабзину, деятельность которого, по мнению о. Георгия, была «для начала века всего характернее»⁷⁷; однако говоря и о нем, Флоровский ограничился только кратким очерком аскетико-мистических взглядов издателя «Сионского вестника».

Единственной развернутой работой, посвященной И. В. Лопухину, остается сегодня книга Н. К. Гаврюшина «Юнгов остров»⁷⁸. К числу ее достоинств следует отнести достаточно широко прописанный историко-богословский контекст, к числу недостатков, – крайний субъективизм автора, позволяющий ему увидеть во «Внутренней церкви» И. В. Лопухина чуть ли не разрешение эклесиологических проблем времени⁷⁹.

Гораздо больше, чем представителям «светского богословия» александровской эпохи, было уделено внимания исследователями первым славянофилам, и прежде всего их безусловному «лидеру», А. С. Хомякову, однако и здесь существует ряд важных, до сих пор не заполненных пробелов. Во-первых, стремительный успех богословских сочинений Хомякова в последней трети XIX века обусловил тот факт, что робкие попытки их критического осмысления были

четверти XIX века. СПб., 2005

⁷⁵ Чтобы не быть голословным, приведу 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... (Кондаков Ю. Е. Там же., С. 317).

⁷⁶ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза: Из истории религиозных идей Александровской эпохи: Саратов, 2003.

⁷⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 179.

⁷⁸ Гаврюшин Н. К. Юнгов остров. М., 2001.

⁷⁹ См.: Там же. С. 20.

заглушены дружным хором похвал, вследствие чего возникшая на их фоне крупнейшая и на первый взгляд весьма солидная работа этого периода, написанная проф. Киевской Духовной академии В. З. Завитневичем⁸⁰, сегодня безнадежно устарела. Представляя собой свод, пожалуй, всех известных на тот момент фактов хомяковской биографии, в области исследования его богословия она не идет далее восторженного пересказа хомяковских идей, и этим определяется ее «нулевое» значение для сегодняшней богословской науки. По другим причинам из поля *научного* изучения источников выпадают также работы о Хомякове, напр., Н. А. Бердяева и о. Павла Флоренского⁸¹, которые, в силу, с одной стороны, особой значимости в истории русской мысли их авторов, а с другой, – их столь же очевидной субъективности, сегодня сами прежде всего представляют интерес более как источники, чем как содержащие объективные научные выводы труды.

По масштабу своему приближающийся к ним о. Георгий Флоровский неоднократно высказывался о Хомякове и в своем посвященном «путям» русского богословия труде, и в отдельных богословских статьях. При этом наименее оригинален, пожалуй, именно его историко-богословский дискурс в «Путях». Хомяков предстает здесь «человеком Церкви», описывающим ее реальность «как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней»⁸² и, собственно, никакому критическому рассмотрению его взгляды не подвергаются. Аналогичную позицию занимает Флоровский и в статье 1934 года «Соборность Церкви»⁸³. Написанная в том же году статья «О границах церкви» содержит характерную оговорку: «И вряд ли достаточно осторожен был *даже Хомяков* (Курсив мой. – Прот. П.)...»⁸⁴ И только в принципиально важной для него послевоенной статье «Церковь: ее природа и задача»⁸⁵ Флоровский, наконец, решается дистанцироваться от авторитета вождя славянофилов. Характерно при этом, что идеи Хомякова и здесь не анализируются, а только выдвигаются три критических по отношению к ним тезиса: 1) священство действует «не только *in persona ecclesiae*, но прежде всего *in persona Christi*»⁸⁶; 2) христологический акцент в Церкви важнее пневматологического⁸⁷; 3) «видимое “общество”, состоящее из бранных людей, *есть организм Божественной благодати*»⁸⁸. В то же время, в статье 1950 года «Социальная проблема в восточной православной Церкви» Флоровский снова

⁸⁰ Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков: В 2 т. Киев. 1902–1913.

⁸¹ Так же, как из числа научных работ, посвященных наследию В. С. Соловьева, выпадает двухтомный труд кн. Е. Н. Трубецкого «Мирозерцание В. С. Соловьева».

⁸² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 349.

⁸³ Флоровский Г., прот. Соборность Церкви [1934] // Он же. Христианство и цивилизация СПб., 2005.

⁸⁴ Флоровский Г., прот. О границах Церкви [1934] // Он же. Христианство и цивилизация СПб., 2005. С. 517.

⁸⁵ Флоровский Г., прот. Церковь: ее природа и задача [1948] // Он же. Христианство и цивилизация СПб., 2005.

⁸⁶ Там же. С. 576

⁸⁷ Там же. С. 578

⁸⁸ Там же. С. 579

только отмечает, что «короткая статья Хомякова означала на самом деле коренную переориентировку всей богословской и религиозной мысли в России»⁸⁹. Таким образом, о. Георгий скорее поставил вопросы, чем исчерпывающим образом ответил на них.

Серьезным этапом в изучении хомяковского наследия стали 40-е – 80-е годы XX века, когда на Западе выходит целый ряд монографий, поставивших себе целью критически осмыслить наследие Хомякова⁹⁰. Первой из них следует назвать работу аббата Пьера Барона «Русский православный светский богослов Алексей Степанович Хомяков»⁹¹. Работа представляет собой критику позиции Хомякова с точки зрения католического учения. Предъявляя в связи с этим не всегда корректные претензии к Хомякову, автор тем не менее совершенно справедливо указывает на то, что зачастую импульсом, определявшим богословскую позицию Хомякова, было стремление дать *альтернативный* католическому учению тезис, что и определило многие «трудности» хомяковского богословия.

В 1946 году издается монография С. Большакова «Мёлер и Хомяков»⁹². В ней автор выходит достаточно далеко за рамки обозначенной им темы, рассматривая не только хомяковское богословие в связи с богословием И. Мёлера, но и жизнь, и философию, и даже значение Хомякова для современного экуменического движения. Это многообразие задач определило и недостатки работы, носящей во многом обзорный характер, и также дающей скорее постановку проблем, чем их разрешение – (таковы проблемы объема богословских познаний Хомякова, отношения его богословия к философии, параллелей хомяковского и романтического немецкого богословия, границ корректности при выстраивании интерпретаций хомяковских текстов), что и определяет ее значение.

Исследование профессора Бернарда Планка «Кафоличность и соборность»⁹³ сосредоточено на выявлении различий, подразумеваемых утверждением Хомякова о том, что именно понятие «соборность» выражает специфику православного понимания Церкви. Критический обзор русских догматических систем XIX века позволяет автору сделать вывод о том, что понятие кафоличности Церкви в них практически тождественно аналогичному понятию в католическом богословии. Хомяков переосмысляет последнее, вводя термин «соборность», под которым понимает Церковь, «объединенную в вере и любви»⁹⁴. Это положение, с точки зрения проф. Планка, содержит в себе величайший риск и опасность впасть в

⁸⁹ Флоровский Г., *прот.* Социальная проблема в восточной православной Церкви [1950] // Он же. Христианство и цивилизация СПб., 2005. С. 602.

⁹⁰ Недоступной мне осталась первая крупная западная монография о Хомякове: *Gratieux. A. A. Khomiakov et le Mouvement Slavophile.* Paris, 1939, – однако по приводимым из нее другими авторами цитатам можно судить, что она по своему строю ближе к Завитневичу, чем последующим критическим работам.

⁹¹ [Abbé Pierre Baron] *Baron Pierre, abbé. Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX-e siècle Alexis Stépanovitch Khomiakov.* Roma, 1940. (*Orientalia Christiana Analecta.* № 127).

⁹² *Bolshakoff S. The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler.* London, 1946.

⁹³ *Plank B. Katholizität und Sobornost'. Würzburg, 1960.*

⁹⁴ *Ibid.* S. 72.

протестантизм: «Учением о соборности Хомяков подложил мину под несущую опору в здании Православия»⁹⁵, – таков конечный вывод автора, который должен быть, безусловно, если не опровергнут, то критически оценен с точки зрения Предания самой православной Церкви. Кроме того, заметную лакуну в исследовании образует отсутствие сопоставления хомяковского и мёлеровского представлений о «кафоличности» (соборности) Церкви (об этом важном пункте молчит, кстати, и Большаков).

Важной вехой в интересующем нас направлении стала монография Эрнста Зуттнера «Откровение, благодать и Церковь у А. С. Хомякова»⁹⁶. В ней впервые не только поднимается, но и убедительно разрешается вопрос об эволюции богословских взглядов Хомякова. Сам автор представляет ее следующим образом: «Примерно на время работы Ю. Ф. Самарина над его диссертацией приходится экспозиция основных пунктов учения Хомякова, которую мы обозначаем как первый набросок (проект) его богословия. Здесь речь идет о представлениях, которые отчасти полемичны, однако не служат дискуссии с другими авторами... За этим проектом следует длительный период дискуссий, в котором мы встречаем только представления по отдельным вопросам... В конце своей жизни Хомяков еще раз дает суммарное изложение своего богословия, реакцию на которое по причине его ранней смерти новый период дискуссий мог только обозначить, но не сделать плодотворным»⁹⁷. Заслуживает серьезного внимания тезис автора о том, что, если начальное изложение веры в «Церковь одна» было опосредовано естественно сложившимися к этому времени убеждениями Хомякова, то «новая богословская система» есть не только плод дискуссий второй половины 40-х – первой половины 50-х гг., но и следствие соприкосновения с богословской наукой. Важнейшие различия начального и конечного «Исповеданий веры» Зуттнер усматривает 1) в новом взгляде на действие Мессии: «Мессия – искупитель. Хомяков не говорит более об освящении, которое независимо от действия Христа искупителя сообщается нам и через Христа завершается в оправдании, но однозначно утверждает, что Христос должен победить грех и вывести разумную тварь из состояния вражды с Богом, чтобы творение могло освятиться»⁹⁸; 2) в новом качественном понимании различий между ветхозаветной и новозаветной Церковью⁹⁹; 3) в новом понимании границ Церкви: Хомяков «утверждает, что тот, кто желает Блага, любит Христа и Ему служит, вследствие этого принадлежит ко Христу и к Церкви, даже если об этом не знает»¹⁰⁰. В конечном итоге (не проводя, впрочем, специального исследования), автор приходит к выводу о том, что в своих

⁹⁵ Ibid. S. 147.

⁹⁶ *Suttner Ernst Christoph. Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov. Würzburg, 1967.*

⁹⁷ Ibid. S. 24–25.

⁹⁸ Ibid. S. 185.

⁹⁹ Ibid. S. 186, 189.

¹⁰⁰ Ibid. S. 187.

богословских устремлениях Хомяков глубоко укоренен в традиции православной Церкви¹⁰¹. Значение сделанных Зуттнером выводов трудно переоценить и можно говорить только о необходимости дополнить их рассмотрением тех аспектов хомяковского наследия, которые с неизбежностью остались вне поля его зрения. Прежде всего речь идет о хомяковской Триадологии и о ее связи с его учением о Церкви.

Последнюю проблему принципиально поставил (а отчасти также и разрешил) другой западный автор, о. Патрик О'Лири, в монографии «Триединая Церковь»¹⁰². Посвятив первые четыре главы исследования восстановлению философско-исторического контекста хомяковских идей, в основной части исследования автор делает ряд важных выводов. Главный из них следующий: «Хомяковская экклесиология целиком определяется убеждением, что Церковь есть создание Святой Троицы. Так как начало церкви божественно, оно несет отпечатки своего происхождения. Бог триедин, и Церковь, которая есть создание Бога, должна рефлексировать свои троические начала. Жизнь, которой живет Церковь, – это жизнь триединого Бога, и миссия Церкви – коммуникация этой троической жизни»¹⁰³. Хомяков различает посылание Духа через Христа внешним и посылание Духа от одного Отца в день Пятидесятницы, что, по его мысли, вводит таким образом жизнь Церкви во внутритроическую Жизнь. Эта оторванность от действия посылающего Духа Иисуса приводит, в свою очередь, к «принятию того, что внешняя миссия Иисуса не столь уж необходима для спасения. События жизни Иисуса не есть основание спасения, но спасение совершается через Агнца, закланного от вечности. Таким образом, хомяковское отрицание филиокве ведет его к изложению Христологии, оторванной от событий жизни Иисуса. Эта Христология в свою очередь отражается на всей его экклесиологии с ее акцентами на внутреннем более, чем на внешнем и, взаимной любовью и благодатью, оторванными от человеческого, общественного, исторического измерения общности, которая есть Церковь»¹⁰⁴.

Очевидно, что радикальность этих выводов нуждается в проверке. Кроме того, и у о. Патрика есть неизбежные лакуны. Первым из исследователей обратив внимание на важное значение принадлежащего Хомякову латинского фрагмента «О Троице», он не довел его исследование до конца; усиление триадологического мотива в текстах позднего Хомякова не соотносено им с ведущей от «Церкви-организма» к «Церкви-общине» эволюцией хомяковских представлений о Церкви;

¹⁰¹ Ibid. S. 196.

¹⁰² *O'Leary Paul Patric. The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A. S. Homjakov. Freiburg, 1982.* По замечанию В. М. Лурье, в этой монографии в том числе можно усматривать «обобщение» взглядов учителя О'Лири, о. Бернарда Шульце, написавшего о Хомякове ряд статей, оставшихся мне недоступными. См. комментарии Лурье ко второму тому «Сочинений Хомякова», издания 1994 г. (*Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. СПб., 1994. Т. 2. С. 342.*)

¹⁰³ *O'Leary Paul Patric. The Triune Church. S. 58.*

¹⁰⁴ Ibid. S. 163.

недооценено значение для богословских построений Хомякова философии Канта; главное – не проведена работа по соотнесению «тринитарной экклесиологии» Хомякова со святоотеческим учением.

В отечественном «хомякововедении» продолжателем традиций Зутнера и О’Лири выступил В. М. Лурье. Именно он снабдил богословским комментарием вышедшие в 1994 году «Сочинения» Хомякова (где дал в том числе и обзор важнейшей западной литературы вопроса), а также на основании упомянутого комментария написал статью о «догматических представлениях» Хомякова¹⁰⁵. В целом приходя к ряду жестких выводов о присутствии в богословии Хомякова «неооригенистской» онтологии¹⁰⁶ и прямого несторианства¹⁰⁷, Лурье усматривает причину этого в том, что «по мере структурирования системы воззрений Хомякова, его православные интуиции о Церкви столкнулись с гуманистическими антропологией и этикой, что повлекло глубокий кризис всей его богословской мысли»¹⁰⁸; однако этот тезис вряд ли исчерпывает суть проблемы. В данном случае скорее можно согласиться с Н. К. Гаврюшиным, в своей небольшой эскизной статье о Хомякове заметившим, что Лурье «предрасположен видеть у Хомякова логическую последовательность там, где, вероятно, имели место чисто ситуативные декларации»¹⁰⁹. Впрочем, в заслугу Лурье следует поставить и то, что он одним из первых – если не первым – поставил в связь догматические выводы Хомякова с его своеобразной «аскетикой»¹¹⁰. Наибольшее же возражение вызывает тезис о том, что «неожиданное созвучие» идей Хомякова патристике заключается в следующем положении: «откровение Духа в Церкви, Пятидесятница, есть такое явление Духа „вовне“, которое само это „внешнее“ делает внутренним для Св. Троицы»¹¹¹ (см. выше у о. Патрика О’Лири). Подробная критика этого тезиса будет дана ниже.

Появившиеся (и появляющиеся в последнее время) отдельные статьи не изменяют принципиально общей картины, сложившейся на сегодня в изучении хомяковского наследия. Срез существующих точек зрения вполне репрезентативно предлагают вышедшие соответственно в 2003 и 2007 году Сборники «Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика»¹¹² и «Хомяков – мыслитель,

¹⁰⁵ Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. СПб., 1994.

¹⁰⁶ Там же. С. 164 – 165.

¹⁰⁷ Там же. С. 173.

¹⁰⁸ Там же. С. 167.

¹⁰⁹ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 191.

¹¹⁰ «Своим опытом Хомяков лишний раз показал, что нельзя сохранить чистоту догмата при отрицании его наиболее естественного и исконного выражения — святоотеческой аскетики» (Там же. С.173). См. также: Лурье В. М. Этика против аскетики (мысли А. С. Хомякова о молитве и чудесах) // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула, 2003.

¹¹¹ Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова // Там же. С. 160.

¹¹² Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула, 2003.

поэт, публицист»¹¹³. Так, опубликованная во втором из них статья профессора А. И. Осипова не идет дальше выводов Завитневича¹¹⁴. В. Н. Назаров, обозначая философский метод Хомякова как метод морального рационализма, усматривает в этом его близость протестантизму¹¹⁵. С этой же, по сути, точки зрения смотрят на Хомякова М. Л. Ключова¹¹⁶ и А. Кавацца¹¹⁷. Гораздо более важной представляется вторая статья той же исследовательницы, где с помощью текстологического анализа устанавливается, наконец, с определенностью предел *ante quem* в написании «Церковь одна»¹¹⁸. Д. Вёрн подробно рассматривает сходство и расхождение эклесиологии Хомякова с учением представителей Тюбингенской школы – то есть, прежде всего, с тем же Мёлером¹¹⁹. Для представления о состоянии изученности хомяковского наследия важна также статья А. Салмина: «А. С. Хомяков. Проблема целостности славянофильской идеологии»¹²⁰. Ряд ценных наблюдений о «родовом» генезисе хомяковской мысли содержит статья М. А. Пентковского¹²¹. В остальном современная светская гуманитарная наука разрабатывает (что и понятно) преимущественно философские аспекты хомяковских текстов и в богословском отношении, как правило, не идет далее повторения уже сделанного¹²².

Следует также особо отметить, что ни один раз засвидетельствованное Хомяковым отрицательное отношение к наследию блаженного Августина послужило, очевидно, причиной того, что никто из исследователей всерьез не заинтересовался этой чрезвычайно важной темой¹²³. Во всяком случае, ни одной посвященной этому работы или статьи в процессе написания диссертации выявлено не было. В целом же наследие Хомякова можно считать на сегодняшний день наиболее изученным, и проблема здесь скорее в отсутствии обобщающего

¹¹³ Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007.

¹¹⁴ *Осипов А. И.* Богословские воззрения Хомякова // Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. С. 339–348.

¹¹⁵ *Назаров В. Н.* Протестантский соблазн Хомякова (к вопросу о конфессиональной идентификации богословских воззрений А. С. Хомякова) // Духовное наследие А. С. Хомякова. С. 70–74.

¹¹⁶ *Ключова М. Л.* А. С. Хомяков и Л. Н. Толстой, моральный рационализм веры // Духовное наследие А. С. Хомякова. С. 97–107.

¹¹⁷ *Кавацца А.* Эклесиология А. С. Хомякова и ее влияние на религиозные искания Л. Н. Толстого // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула, 2003. С. 78–96.

¹¹⁸ *Кавацца А.* «Церковь одна» А. С. Хомякова в Самаринской рукописи // Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. С. 355–360.

¹¹⁹ *Вёрн Д.* Философские и богословские традиции Тюбингена и эклесиология А. С. Хомякова // Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. С. 445–450.

¹²⁰ Салмин А. М. Шесть портретов. СПб., 2008.

¹²¹ *Пентковский А. М.* Разговоры в Подмосковных: Абрамцево и Савинское // «Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись. СПб., 2011. С. 204–235.

¹²² См. напр., недавнюю диссертацию: *Михайлюкова Н. Н.* Экзистенциальные истоки и основания богословствования А. С. Хомякова: религиозно-философский анализ. Тула, 2004.

¹²³ Исключением является беглое замечание Флоровского: «Есть основания предполагать особое внимание Хомякова к творениям блаженного Августина (хотя он и считал его “истинным отцом схоластики церковной”»)» *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 348.

взгляда, учитывающего как наработки минувшего столетия, так и подробно проработанный контекст эпохи.

Весьма характерно, что, нередко упоминая имя Ю. Ф. Самарина в «Путях», о. Георгий Флоровский ничего не говорит о его богословии. Действительно, можно с уверенностью утверждать, что собственных богословских воззрений Юрий Федорович не имел, после известного юношеского кризиса всецело встав на хомяковскую точку зрения. Зато впоследствии Самарин настолько глубоко проникся хомяковскими взглядами, что уже в XIX веке рассматривался как аутентичный комментатор идей своего старшего друга. Именно в этом отношении он и будет представлен ниже при разборе упомянутых выше источников: переписки Юрия Федоровича с А. Н. Поповым, баронессой фон Раден и И. С. Гагариным. Только первый из них, и то не полно, в интересующем нас ракурсе разобран был Флоровским.¹²⁴ По второму и третьему соответствующей научной литературы не выявлено.

Работы отечественных исследователей, посвященные религиозным сочинениям Н. В. Гоголя, также страдают недостатком богословского анализа. Флоровский не находит в «Выбранных местах» ничего кроме идеи «общественного блага»¹²⁵, а «Размышлениям о Божественной литургии» отказывает в какой бы то ни было оригинальности: «Догматическое содержание и символика в них заимствованы (у Дмитревского, отчасти из «Новой скрижали»), и самому Гоголю принадлежит здесь только этот стиль трогательной и искренней чувствительности»¹²⁶. Известный деятель диаспоры К. В. Мочульский в своей монографии «Духовный путь Гоголя»¹²⁷ «систему Гоголя» определяет как этическую по преимуществу¹²⁸. В целом взгляд Мочульского на Гоголя определяется литературно-мировоззренческим ракурсом. Вслед за Мочульским по этому пути идут крупнейшие современные отечественные исследователи гоголевского творчества – такие как И. А. Виноградов и В. А. Воропаев. Интересующий нас историко-богословский подход при рассмотрении поздних сочинений Гоголя у них отсутствует¹²⁹. Если последним словом гоголевистики должны считаться комментарии к недавно вышедшему 17-томному полному собранию его сочинений (см. выше), то и в них встречаются пробелы, такие, как, например, отсутствие указаний на важнейшие параллели с полемикой между А. Стурдзой и графом де Местром в «Выбранных местах».

¹²⁴ См. Там же. С. 357–358.

¹²⁵ Там же. 339.

¹²⁶ Там же. 342.

¹²⁷ Мочульский К. Духовный путь Гоголя. Париж, 1934.

¹²⁸ См. Ук. соч. С. 87.

¹²⁹ См.: Виноградов И. А. Гоголь – художник и мыслитель: христианские основы мирозерцания. М., 2000; Воропаев В. А. Последние дни жизни Н. В. Гоголя как научная и духовная проблема // Филаретовский альманах №5. М., 2009. С. 115–150.

В этом смысле тем большую ценность приобретают работы немецких исследователей Фери фон Лилиенфельд¹³⁰, К Фельми¹³¹ и Л. Амберга¹³². Из них особенно важна первая. Известная славистка, Фери фон Лилиенфельд, проведя подробное сопоставление гоголевских «Размышлений» с книгой Дмитревского и отметив в гоголевской работе достаточное количество прямых, чуть ли не буквальных парафраз из последней¹³³, выявляет в то же время в «Размышлениях» как вполне независимые фрагменты, так и места, где мысль Гоголя, имея общую с Дмитревским исходную точку, развивается затем вполне самостоятельно¹³⁴. По ее мнению также, «если мысль о примирительной жертве Христа проходит красной нитью через толкование Дмитревского, то для Гоголя центр тяжести его богословских высказываний лежит в Воплощении»¹³⁵. Вообще: желая оставаться верным символической традиции византийских отцов, Гоголь «выбирает между ними совершенно самостоятельно, исходя из собственных религиозных воззрений и педагогических соображений»¹³⁶. К. Фельми, назвавший «Размышления» Гоголя «самым известным и значительным» комментарием на Литургию в XIX веке среди написанных непрофессиональными богословами толкований¹³⁷, в своем богословском анализе в целом не выходит за рамки предложенных Фери фон Лилиенфельд решений. Л. Амберг в разделе, посвященном «Выбранным местам», подчеркивает ту особую позицию между славянофилами и западниками, которую Гоголь занимает по отношению к католической Церкви¹³⁸, а в главе о «Размышлениях» отмечает прежде всего, что внимание богословов они по-прежнему привлекают редко¹³⁹, и в связи с этим также указывает на фундаментальную роль выше рассмотренной работы фон Лилиенфельд¹⁴⁰. На этом под обзором литературы о богословских сочинениях Гоголя можно подвести черту, отметив, что ниже мы сосредоточимся на не привлекавшей серьезного внимания исследователей взаимосвязи «Выбранных мест» с «Размышлениями», а также на недооцененных Лилиенфельд «троических» мотивах гоголевского толкования литургии

Мнение о богословской стороне наследия Федора Михайловича Достоевского, высказанное о. Георгием Флоровским при некоторых весьма ценных

¹³⁰ *Lilienfeld F. von. Gogol als Verfasser der «Betrachtungen über die Göttliche Liturgie» // Wegzeichen. FS H. V. Biedermann. Würzburg, 1979.*

¹³¹ *Felmy K. Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der Russischen Theologie. Berlin, 1984.*

¹³² *Amberg L. Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N. V. Gogol. Bern, 1986.*

¹³³ См.: *Lilienfeld F. von. Gogol als Verfasser der «Betrachtungen über die Göttliche Liturgie». S. 386–387.*

¹³⁴ *Ibid. S. 387.*

¹³⁵ *Ibid. S. 393.*

¹³⁶ *Ibid. S. 392.*

¹³⁷ *Felmy K. Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der Russischen Theologie. S. 265.*

¹³⁸ См. *Amberg L. Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N. V. Gogol. S. 138 – 141.*

¹³⁹ *Ibid. S. 216.*

¹⁴⁰ *Ibid. S. 220.*

наблюдениях следует признать достаточно спорным. Трудно, например, согласиться, что «Достоевский сводил все искание жизненной правды к реальности Церкви»¹⁴¹; или что «к Златоусту Достоевский... ближе, чем Леонтьев»¹⁴². Впрочем, о. Георгий оценивает Достоевского прежде всего как религиозного мыслителя и философа, а не богослова, и тем «уходит» от возможной богословской критики своих тезисов. Уже упоминавшийся К. В. Мочульский в своей монографии о Достоевском¹⁴³ стоит, собственно, на той же точке зрения. Между тем, богословский анализ сочинений великого писателя осложнен прежде всего их принципиально «ненаучным» характером. Последнее и определяет, очевидно, существующий широкий разброс их оценки с указанной точки зрения, при том что свидетельством неугасающего интереса к творчеству автора «Карамазовых» является наличие по меньшей мере двух посвященных наследию писателя серийных изданий: насчитывающего уже 20 выпусков сборника «Достоевский: материалы и исследования» и – 30 выпусков альманаха «Достоевский и мировая культура», где опубликован целый ряд материалов, корреспондирующих с темой исследования.

В статье И. А. Кирилловой, посвященной «Христологии» Достоевского¹⁴⁴, ее автор отмечает двойственность представлений о Христе «в сознании Достоевского»¹⁴⁵ и влияние на него традиции социального христианства¹⁴⁶. С. Сальвестрони, рассуждая о библейских и святоотеческих источниках «Братьев Карамазовых»¹⁴⁷, стремится доказать принадлежность Достоевского к святоотеческой традиции. В известном смысле эту статью можно считать типичной. Образная структура романа подвергается в ней произвольной интерпретации, позволяющей, например, поминки по Илюшечке считать «моментом причащения»¹⁴⁸, а изъятые из контекста фразы святых отцов отождествлять с высказываниями героев Достоевского¹⁴⁹. Статья О. Л. Фетисенко «Окрест Оптиной»¹⁵⁰ важна с точки зрения верификации отношения оптинских старцев к последнему роману писателя.

Публикации, связанные с именем Достоевского, Впрочем, не ограничиваются указанными периодическими изданиями. Достаточно резкой в своих

¹⁴¹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 382. Здесь, по меньшей мере, требует уточнения, что следует понимать под «реальностью Церкви»

¹⁴² Там же. С. 383.

¹⁴³ *Мочульский К.* Достоевский: жизнь и творчество. Париж, 1947

¹⁴⁴ *Кириллова И. А.* Христос в жизни и творчестве Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 14. Спб., 1997.

¹⁴⁵ Ук. соч. С. 17.

¹⁴⁶ Там же. С. 20.

¹⁴⁷ *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романа «Братья Карамазовы» // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 15. Спб., 2000.

¹⁴⁸ Ук. соч. С. 304.

¹⁴⁹ См., напр. Там же. С. 290.

¹⁵⁰ *Фетисенко О. Л.* Окрест Оптиной // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 17. Спб., 2005.

промежуточных выводах выглядит опубликованная во втором выпуске сборника «Христианство и русская литература» статья В. М. Лурье о догматике позднего Достоевского¹⁵¹. Автор критикует Достоевского за издержки его Христологии, основные положения которой он формулирует на основе дневниковых записей писателя; за отсутствие учения о первородном грехе, а также за «фантазии об аскетике и исторических судьбах Церкви»¹⁵²; однако в конце приходит к небезынтересному выводу о том, что «при следовании за Достоевским в его религиозных исканиях остается либо просто принять Православие, либо озаботиться строительством настоящей стены вместо картонной, т. е. подвести под аскетику эмоциональных аффектов и под обмирщенную эсхатологию некую мистическую глубину. Достаточно известно, кто и каким способом возвел эту новую стену... Таким человеком стал Владимир Соловьев, чье религиозное вдохновение носило вполне осознанный им самим потусторонний характер»¹⁵³. В то же время выше сформулированная методологическая проблема В. М. Лурье даже не ставится.

Последняя, правда, нашла себе серьезное освещение у известного современного исследователя творчества Достоевского Б. Н. Тихомирова, который совершенно справедливо отмечает, что мысли, высказанные персонажами романов писателя «бесспорно созданы Достоевским-художником, но принадлежат ли они и насколько Достоевскому-мыслителю (в смысле отнесенности к его собственному религиозному мировоззрению)?»¹⁵⁴. Однако сам автор, к сожалению, допускает ряд историко-богословских неточностей¹⁵⁵, а главное, в противоречие самому себе, позволяет произвольно отождествить высказывание еп. Тихона из «Бесов» с богословской позицией их автора¹⁵⁶.

Еще более грешат, к сожалению, этим работы прекрасного знатока сочинений Достоевского, Т. А. Касаткиной, что легко объяснить занимаемой ею исходной некритичной позицией: «В профессиях, где каждый обязан, чтобы соответствовать стоящим перед ним каждый день задачам, быть гением, гениальность не только проявляется редко, но, в общем, прямо скажем, не

¹⁵¹ Лурье В. М. Догматика «религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сборник второй. СПб., 1996.

¹⁵² Там же. С. 308.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Тихомиров Б. «...я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: статьи и эссе о Достоевском. СПб., 2012. С. 65.

¹⁵⁵ Напр.: «Пелагианство получило широкое распространение как противовес крайностям учения бл. Августина, наоборот, отрицавшего в деле спасения души значение свободной воли человека» (Там же. Сноска на С. 85).

¹⁵⁶ «При всем “частном” характере этой необычной “богословской дискуссии” в ответах Тихона (и в последней ремарке Ставрогина несмотря на сделанные героем оговорки – “все-таки”, “хоть с Божиею-то”) оказываются счастливо соединенными воля Бога и усилия человека, божественная благодать и человеческая свобода. Так утверждается принцип *со-трудничества* в вере человека и Бога, так называемая синергия. Собственно православное решение проблемы. Надо думать – решение самого Достоевского» (Там же. С. 87 – 88).

поощряется начальством. Что делать в этих обстоятельствах Богу, которому всегда нужны апостолы, произносящие Его слово здесь и сейчас? Думаю, ему приходится положиться на поэтов и философов, на которых и возлагается функция гениальных учителей и богословов»¹⁵⁷. Возложив, таким образом, на Достоевского «функцию гениального богослова», Т. А. Касаткина, выдвигает за сим тезис о необходимости владеть особым языком, который создает для себя Достоевский, и на котором «или разъясняет читателю, что он имеет в виду, или, наоборот, сознательно недоговаривает»¹⁵⁸. Задавать вопрос, кто лучше других владеет сегодня этим языком нет смысла.

Среди зарубежных авторов вопрос корректности богословского исследования текстов Достоевского также не находит специального разрешения. Уже цитированный Л. Мюллер, не затрагивая обозначенной проблемы, стремится представить идеи Достоевского созвучными идеям либерального протестантизма¹⁵⁹. Представитель католической традиции Романо Гуардини¹⁶⁰, хотя и справедливо отмечает, что «как только цель анализа выходит за рамки простого понимания и концентрируется на теологической и философской проблеме, возникает угроза подмены своеобразия и развития конкретного образа умозрительной конструкцией»¹⁶¹, – выход из возникающего затруднения не предлагает. Вследствие этого предложенная им же самим точка зрения на Христа из «Легенды о Великом Инквизиторе» как на образ, созданный «ущербным восприятием»¹⁶² Ивана для самооправдания¹⁶³, хотя и крайне интересна, однако в силу высказанных выше методологических соображений так и остается гипотезой.

Таким образом, обширное количество выходящих в связи с религиозным наследием Достоевского научных материалов не позволяет, тем не менее, утверждать, что тема исчерпана. Как было показано, главную трудность здесь представляет не только внутренняя «неисчерпаемость» гениальных текстов писателя, но и сложность построения корректной методологии, которая позволила бы выделить верифицируемые элементы богословских идей писателя. Очевидно, именно изначально присущая художественному типу творчества амбивалентность позволяет авторам найти у писателя все желаемые конструкты и концепты при помощи вольного заполнения наличных пустот. Вследствие этого, новизна предлагаемого в диссертации разбора текстов Достоевского будет прежде всего определяться позволяющим, как кажется, преодолеть указанную трудность и

¹⁵⁷ Касаткина Т. А. Толстой и Достоевский: богословие на языке современности // Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский: задачи христианства и христианство как задача. Музей-усадьба «Ясная поляна», 2014. С. 19.

¹⁵⁸ Там же. С. 156.

¹⁵⁹ Пример см. выше.

¹⁶⁰ Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель, 1994

¹⁶¹ Там же. С. 315.

¹⁶² Там же. С. 136.

¹⁶³ Там же. С. 138

впервые предлагаемым принципом отбора подлежащих анализу текстов писателя (о его сути см. ниже).

Богословское учение Л. Н. Толстого было достаточно подробно изучено и подвергнуто Церковью критике еще в начале XX века, и было бы напрасным трудом сызнова проделывать эту работу. Сегодня исследователь нуждается скорее в корректном своде высказанных по этому вопросу мнений. В сжатом виде его можно найти в статье Р. Колсто «Демонический дубль: образ Толстого в русской православной полемике»¹⁶⁴. Однако сегодняшний уровень наших знаний об отношениях Л. Н. Толстого с Русской православной Церковью определяется не этой статьей, а обобщившей исчерпывающим образом существующий материал монографией о. Георгия Ореханова «Лев Толстой и Русская Церковь: конфликт глазами современников»¹⁶⁵. Здесь можно найти и краткий обзор выводов о сути богословских заблуждений Толстого, сделанных представителями русских богословских школ¹⁶⁶; и суть отношения к религиозному учению Толстого католических и протестантских богословов¹⁶⁷; и рассмотрение точек взаимного притяжения и отталкивания в богословских высказываниях Достоевского и Толстого¹⁶⁸, а также оценки их учения К. Н. Леонтьевым. Конечный вывод, к которому приходит в последнем отношении о. Георгий, заключается в том, что в дискуссии о «розовом христианстве» «были подвергнуты осмыслению три базовых понятия, на которых строили свое «богословие» ее участники: “разум” – Л. Н. Толстой, “любовь” – Ф. М. Достоевский, “страх” – К. Н. Леонтьев»¹⁶⁹. В соответствующем разделе четвертой главы читателю будет предложена несколько иная интерпретация этой полемики, соотносящая позиции участвующих в ней авторов с известным учением о «чистой любви». Кроме того, одной из немногих незатронутых в работе о. Георгия тем остается, пожалуй, тема отношения Толстого с предшествующей традицией вне-академического богословия. В работе, правда, упоминаются богословские сочинения Хомякова, однако скорее в качестве антипода эклесиологической позиции Толстого. Между тем, проблема представляется более сложной. На тему «Хомяков и Толстой» существует ряд статей, в которых устанавливается как раз общность некоторых исходных положений хомяковского и толстовского учения, правда, скорее на философском, чем богословском горизонте¹⁷⁰. Требуется внимательного изучения и критика Толстым хомяковского учения о Церкви, заключающая в себе, так же, как и

¹⁶⁴ *Kolstø P.* The Demonized Double: The Image of Lev Tolstoi in Russian Orthodox Polemics // *Slavic Review*. 2006. 65 (2).

¹⁶⁵ *Ореханов Г.*, свящ. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. М., 2010

¹⁶⁶ Там же. С. 235.

¹⁶⁷ Там же. С. 244 – 247.

¹⁶⁸ Там же. С.

¹⁶⁹ Там же. С. 351.

¹⁷⁰ См. вышеуказанные статьи А. Кавацца и М. Л. Ключевой.

критика «догматического богословия», ряд существенных для понимания критикуемых учений моментов.

Безусловный интерес для темы диссертации представляет книга одного «из самых авторитетных западных исследователей художественного творчества писателя»¹⁷¹, Р. Ф. Густафсона, «Обитатель и чужак. Теология и художественное творчество Льва Толстого»¹⁷². Отдавая должное блестящему литературоведческому анализу Р. Густафсоном художественных текстов Толстого, следует отметить спорность его богословской позиции, выражающейся в стремлении утвердить тезис о том, что Толстой «является типичным восточно-христианским богословом»¹⁷³. С одной стороны, Толстого, безусловно, нельзя исключить их контекста русской, в том числе и богословской традиции, с другой – нельзя не признать, что смелость тезисов вроде: «Толстовский Бог Жизни и Любви – это восточно-христианский Бог»¹⁷⁴, – значительно превышает степень их обоснованности. Иное дело, что, как уже замечалось выше, учение Толстого может и должно быть поставлено в контекст учения о «чистой любви», но последнее – в той или иной мере – принадлежит как восточной, так и западной традиции. Еще более рискованно выглядит заявление о том, что «в своем учении о Боге Толстой идет по той же узкой тропе между трансцендентностью и имманентностью, что и те мыслители, которые настаивают на том, что Бог непознаваем в своей «сущности», но все же познаваем в своих «энергиях»»¹⁷⁵. В конечном счете – эти и подобные тезисы свидетельствуют только о том, что автор здесь идет, собственно, «по тропе» своего героя, уверенного в том, что разделение христианской догматики и нравственности возможно и необходимо без всякого ущерба для последней; а кроме того, что следует из цитации, представляет себе восточно-христианскую традицию скорее по трудам русских религиозных философов XX века, чем по сочинениям ее подлинно аутентичных представителей. В целом, подводя итог, можно утверждать, что недостаточно проработанной на сегодняшний день является прежде всего проблема взаимосвязи толстовского учения с общим развитием вне-академического богословия эпохи.

Обширная библиография по личности и наследию В. С. Соловьева может быть сведена к нескольким типологическим подходам, ни один из которых не отвечает вполне задачам данной диссертации.

Представителями первого могут считаться работы, посвященные преимущественно характеристике личности философа. Таковы труды К. В. Мочульского¹⁷⁶ и С. М. Соловьева¹⁷⁷. Мочульский, незаметно переходя от описания

¹⁷¹ Ореханов Г., *свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. С. 208.

¹⁷² Густафсон Р. Ф. Обитатель и чужак: теология и художественное творчество Л. Толстого. СПб. 2003.

¹⁷³ Там же. С. 101.

¹⁷⁴ Там же. С. 118.

¹⁷⁵ Там же. С. 447.

¹⁷⁶ Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1936.

эпизодов соловьевской жизни к пересказу его работ и обратно, предлагает в результате достаточно стереоскопический и живой портрет Соловьева-мыслителя. Книга, безусловно, содержит интересные сведения об исторических обстоятельствах возникновения соловьевских текстов, но *историко-богословский* анализ концептов автора «Трех разговоров» в ней отсутствует. С указанной точки зрения гораздо более ценной представляется вторая из названных работ, которая, хотя также посвящена преимущественно жизнеописанию философа, дает однако ряд весьма ценных материалов для характеристики его религиозного мировоззрения в целом и богословских взглядов в частности. Прежде всего, представленные и разбираемые автором соловьевские тексты убедительно свидетельствуют об истоках соловьевской софиологии и служат окончательным аргументом в пользу ее не богословского, а гностико-визионерского происхождения. Дополнением к указанным работам может служить статья С. А. Хоружего «Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция»¹⁷⁸, в которой ее автор приходит к выводу, что Соловьев, бесспорно, «был мистиком и аскетом, – но очень важно заметить, что эти стороны у него существовали раздельно: *его мистицизм не был аскетическим, а его аскетизм – мистическим...* Каков бы ни был тип соловьевского мистицизма, это заведомо не исихастский тип»¹⁷⁹. Богословские взгляды Соловьева также остаются за рамками статьи.

Второй, наиболее обширной группой авторов, В. С. Соловьев рассматривается и оценивается как философ по преимуществу. Характерно, что если о. Георгий Флоровский в «Путях» раздел, посвященный святителю Филарету, озаглавил «Борьба за богословие», то в рассуждениях о творчестве Соловьева он же отметил, что последний «не был одинок в своей *борьбе за философию* (Курсив мой. – Прот. П.)»¹⁸⁰. Типической работой в этом смысле может считаться монография Людвиг Венцеля¹⁸¹ «Свобода и зло у Владимира Соловьева». Подробно прослеживая развитие этих понятий в соловьевском дискурсе, автор, хотя и затрагивает возникающие здесь с неизбежностью богословские вопросы о соотношении свободы и благодати или происхождении зла, однако не ставит перед собой задачи богословского анализа соловьевских концептов и ограничивается философским уровнем рассмотрения проблемы. Современным репрезентантом того же направления в изучении соловьевских идей следует считать польского автора Яна Красицкого с его монографией «Бог, человек и зло»¹⁸². Ценность соловьевского наследия автор видит прежде всего в философском осмыслении любой проблематики, и с этой точки зрения весьма характерно его заявление о том,

¹⁷⁷ Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.

¹⁷⁸ Хоружий С. А. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция // Богословские труды. Сборник 33. М., 1997.

¹⁷⁹ Там же. С. 243–244.

¹⁸⁰ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 419

¹⁸¹ Wenzel L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. München, 1978.

¹⁸² Красицкий Я. Бог, человек и зло: исследование философии Владимира Соловьева. М., 2009.

что «в философской системе (Курсив мой. – Прот. П.) Соловьева экклесиология неразрывно связана с софиологией»¹⁸³. К этой же группе примыкают и работы авторов, генетически восходящих к протестантской традиции. Так, Соловьев-философ занимал преимущественно уже упомянутого выше немецкого исследователя Л. Мюллера. В двух своих работах: «Соловьев и протестантизм»¹⁸⁴ и «Религиозно-философская система Соловьева»¹⁸⁵, – автор рассматривал сочинения русского мыслителя в контексте прежде всего философской мысли, указывая на особенно важное в этом отношении значение Шеллинга. Согласно Мюллеру, влиянием немецкого философа объясняется даже персонификация в «Трех разговорах» христианских конфессий в образах папы Петра, профессора Пауля и старца Иоанна¹⁸⁶. В другой работе Мюллер приходит к выводу о том, что «хотя в мышлении Соловьева можно различать самые разные периоды, но как раз религиозная философия от этих периодов почти не зависит»¹⁸⁷. При несомненной важности этих наблюдений, они не могут исчерпывающим образом прояснить ни суть, ни эволюцию собственно богословских концептов Соловьева.

Если для философов теория догматического развития и софиология являются не только необходимым, но и положительным основанием соловьевских идей, то ряд православных богословов, соглашаясь с первой половиной тезиса, дал в то же время резкую критику соловьевского учения в целом. В частности, автор одного из известных курсов догматики, протопр. Михаил Помазанский, пишет: «Мы видим по слову апостола *якоже зеркалом в гадании*. Бесчисленное количество таин Божиих остается закрытым для нас. Но нужно сказать, что попытки расширить границы богословия на мистической или на рациональной основе, появляющиеся как в древнее время, так и в новое, не приводят к более полному познанию Бога и мира»¹⁸⁸. О. Михаил подчеркивает также необходимость разведения философского и богословского дискурсов и чуждость соловьевской софиологии учению отцов. При этом, ограничившись критикой последней как таковой, последовательного изложения и анализа иных богословских идей Соловьева Помазанский не дает. И. Федоров, как и протопресвитер М. Помазанский, в брошюре «Владимир Соловьев и православие»¹⁸⁹ исходит из того, что богословские взгляды Соловьева следует рассматривать, исходя из его философии, вследствие чего оценивает его наследие в целом крайне негативно. Исключение, по мнению автора, составляет только последний «эсхатологический период» соловьевского творчества, связанный прежде всего с «Тремя разговорами», когда Соловьев «совершает публичное отречение от многочисленных ошибочных учений и ересей, в которые он впадал и

¹⁸³ Там же. С. 200.

¹⁸⁴ Muller L. Solovjev und der Protestantism. Freiburg, 1951.

¹⁸⁵ Müller L. Das religionsphilosophische System Vladimir Soloviev. Berlin, 1956.

¹⁸⁶ Ibid. S. 93.

¹⁸⁷ Ibid. S. 5.

¹⁸⁸ Михаил Помазанский, протопр. Догматическое богословие. М., 1992. С. 264.

¹⁸⁹ Федоров И. Владимир Соловьев и православие. Трифонов Печенгский монастырь, 2000.

которые проповедовал»¹⁹⁰. Уже цитированный выше о. Георгий Флоровский также подчеркивал, что проблема соловьевского богословия заключается в том, что он «пытается строить церковный синтез из... нецерковного [имеется в виду мистико-гностического] опыта»¹⁹¹, хотя позицию Соловьева в вопросе о догматическом развитии в целом оценивал положительно¹⁹², и не трудно понять почему – «неопатристический синтез» прямо вырастает из этих представлений.

По известным причинам особое место в «соловьёведении» занимают работы католических авторов. Если, как отмечал тот же С. М. Соловьёв¹⁹³, современное Владимиру Соловьёву католическое богословие вопреки очевидной прокатолической направленности его идей встретило их настороженно (в силу неприятия прежде всего той же софиологии), то посвятивших ему свои труды католических авторов XX века можно упрекнуть скорее в недостатке, чем избытке, критики и тенденции вынести по умолчанию вопрос о Софии за рамки своих исследований. Одной их первых крупных работ такого плана стала монография М. д'Эрбиньи «Русский Ньюмен: Владимир Соловьёв»¹⁹⁴. Вопреки ожиданиям читатель не встретит в ней не только упоминаний о софиологии, но даже и сопоставительной характеристики учений Ньюмена и Соловьёва по вопросу о догматическом развитии. Все внимание автора сосредоточено на том, чтобы продемонстрировать внутреннюю закономерность прихода Соловьёва в католичество. Аналогичным образом известный аббат М. Жюжи в работе «Жозеф де Местр и Греко-Российская Церковь»¹⁹⁵ констатирует и подтверждает с помощью цитат совпадение важнейших тезисов деместровской и соловьевской эkkлесиологии, не касаясь иных проблем. Высоко оценивает соловьевскую эkkлесиологию с католической точки зрения и Ф. Госсман в работе «Понятие Церкви у Владимира Соловьёва»¹⁹⁶, при этом также обходя вопрос о Софии молчанием, что вместе с ярко выраженной конфессиональной точкой зрения существенно снижает ценность его работы. Наконец, монсеньер Жан Рупп в своей объемной монографии «Экклесиологическое послание Соловьёва: предвосхищение и иллюстрация Второго Ватикана»¹⁹⁷, подробно рассмотрев учение Соловьёва в разделах с достаточно выразительными названиями: «Гуманизм», «Диалектика», «Феноменология», «Наука таинства и служения», «Рычаг экуменизма», – приходит в результате к выводу о том, что творения Соловьёва суть «сумма философии и в особенности теологии для нашего времени»¹⁹⁸. Правда, автор оговаривается, что

¹⁹⁰ Там же. С. 89.

¹⁹¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 401.

¹⁹² См.: Там же. С. 489.

¹⁹³ См.: Там же. С. 288.

¹⁹⁴ d'Herbigny M. Un Newman Russe: Vladimir Soloviev (1853-1900). Paris, 1911.

¹⁹⁵ Jugie M. Joseph de Maistre et l'Eglise gréco-russe. Paris, 1922

¹⁹⁶ Gössmann F. Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff. Würzburg, 1936.

¹⁹⁷ Rupp J., *mgr.* Message ecclésial de Soloviev: Présage et illustration de Vatican II. Paris 1974

¹⁹⁸ Ibid. P. 578

«ответственность» за софиологические рассуждения он возлагает на Соловьева¹⁹⁹, однако убежден, что Соловьев богословствовал «в благодати»²⁰⁰ и тем уходит от вопроса о соответствии соловьевского учения о Софии богословию отцов.

Таким образом, в «соловьевоведении» во-первых, трудно указать сегодня на исчерпывающую работу, поставившую себе целью контекстуально проработанное выявление именно *богословских* интуиций автора. Во-вторых, в существующих частных исследованиях никто из авторов не задается всерьез вопросом: действительно ли богословские тезисы Соловьева возникли из софиологии (и тогда она неотделима от них) или, напротив, она была «искусственно» интерполирована в них (тогда в известных случаях их можно и нужно рассматривать помимо нее)? В-третьих, нигде не исследуется такой важный момент соловьевской экклесиологии, как его заочная полемика с концепцией Церкви, принадлежащей святителю Филарету Московскому. Исключение в этом отношении представляет собой, правда, статья Н. Ю. Суховой²⁰¹, однако и в ней автор ограничивается только констатацией различий и сходства в позициях святителя и философа, не ставя перед собой задачи выявить их причины и содержательные последствия.

Сравнительно с Соловьевым Н. Ф. Федоров значительно меньше привлекал к себе внимание исследователей, особенно на Западе, где интерес к нему возник сравнительно недавно. Очевидно, вследствие именно этого такой в целом солидный труд, как монография М. Хагемайстера «Николай Федоров: к исследованию жизни, творчества и влияния»²⁰², вообще не затрагивает богословскую проблематику (характерно также, что библиография к работе Хагемайстера содержит только *одну* западную статью по теме: статью о русской эсхатологии уже не раз упоминаемого Л. Мюллера).

Флоровский, уделяя Федорову в «Путиях» не малое количество страниц, в итоге приходит к закономерному выводу, что Федоров «*благодати* противопоставляет *труд*»²⁰³, отвергая таким образом всякое богословское значение федоровских идей.

Не менее (если не более) резко оценивает учение Федорова А. М. [К. Н. Гаврюшин] в статье «Воскрешение чаемое или восхищаемое?»²⁰⁴. Конечный вывод автора сводится к тому, что с точки зрения православной традиции «учение Н. Ф. Федорова нельзя определить иначе как рационалистическую ересь... В учении Н. Ф. Федорова западная мысль (а отнюдь не русская) впервые заговорила на языке

¹⁹⁹ Ibid. P. 337

²⁰⁰ Ibid. P. 342–343 и 578

²⁰¹ Сухова Н. Ю. Вселенская Церковь и русское православие в трудах святителя Филарета (Дроздова) и В. С. Соловьева // Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ 2012. Т. 1.

²⁰² Hagemeister M. Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989.

²⁰³ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия С. 414–415.

²⁰⁴ А. М. [Гаврюшин Н. К.] Воскрешение чаемое или восхищаемое? (О религиозных воззрениях Н. Ф. Федорова) // Богословские труды. Вып. 24. М., 1983

православия, оставаясь все еще верной своим изначальным мировоззренческим позициям»²⁰⁵

Своего рода Summary ученых мнений о наследии Николая Федоровича сегодня представляет вышедший в двух книгах сборник Н. Ф. Федоров: Pro et contra²⁰⁶. В опубликованных здесь статьях, затрагивающих интересующую нас богословскую проблематику, их авторы прежде всего ставят все тот же вопрос о совместимости федоровского учения с православием в целом. Признавая личную веру и верность православной Церкви Н. Ф. Федорова, А. С. Панкратов считает, что в то же время «философский ум его подрывал фундамент церковного православия, поэтому в православии он останется – еретиком»²⁰⁷. А. Л. Волынский в статье «Воскрешение мертвых» приходит к выводу, что Федоров «прежде всего не православный мыслитель»²⁰⁸. А. К. Горский²⁰⁹, напротив, считает, что если при отлучении Льва Толстого «Россия благочестивая отеклась от России мыслящей», то в Федорове, напротив, «русское благочестие с русской мыслью решительно помирилось: точнее, в нем они никогда и не пробовали ссориться. Только в линиях перспектив, устанавливаемых “Философией общего дела”, представляются вдруг насквозь ясными и удобопостигаемыми косноязычные мотовиловские записи и яркими лучами мысли освещается ряд загадочных “жизненных жестов” святого старца, особенно относившихся к укреплению Дивеевской обители»²¹⁰. В. А. Никитин, усваивая учению Федорова название «неохристианства», вкладывает в него в целом положительный смысл, считая, что «по существу Федоров развивает принципиально новое понимание христианства и в этом именно аспекте пролагает пути для примирения Католичества с Православием»²¹¹. Проблему федоровской Триадологии, служившей основой его учения о Церкви, затрагивают здесь только два автора Н. А. Сетницкий и Л. Л. Регельсон. Первый в статье «Целостный идеал» указывает, что Троический догмат служит для Федорова «проектом» общественного устройства, но даже не ставит вопроса об адекватности интерпретации Федоровым учения Церкви. В противоположную крайность впадает Л. Л. Регельсон, считающий что «одна из главных трудностей для Федорова состояла в крайне ущербном состоянии церковного учения о святой Троице в его время»²¹², имея под этим в виду, что современные Федорову богословы не учитывали (в отличие от Федорова) завета преподобного Сергия о необходимости «взиранием на Святую Троицу побеждать страх перед ненавистной

²⁰⁵ Ук. соч. С. 257.

²⁰⁶ Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Книга первая. СПб., 2004; Книга вторая. СПб., 2008.

²⁰⁷ Панкратов А. С. Философ-праведник. // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Книга первая. СПб., 2004. С. 361.

²⁰⁸ Волынский А. Л. Воскрешение мертвых. // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Книга первая. СПб., 2004. С. 495.

²⁰⁹ Горский А. К. Николай Федорович Федоров и современность [Богословие общего дела] // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Книга первая. СПб., 2004.

²¹⁰ Там же. С. 537–538.

²¹¹ Никитин В. А. Учение Н. Ф. Федорова и главные христианские исповедания // Там же. С. 768.

²¹² Регельсон Л. Л. Тринитарные основы проекта Николая Федорова // Кн. 2. С. 891.

разделенностью мира». Однако упреки автора статьи некорректны, так как авторство «завета» принадлежит на самом деле самому Николаю Федоровичу, что будет подробно показано ниже.

Из крупных работ последнего времени итоговую роль играет монография С. Семеновой: «Философ будущего века Николай Федоров»²¹³, в которой «подробно рассматриваются философские, богословские, этические, эстетические взгляды Федорова»²¹⁴. Действительно, в монографии есть специальный раздел «Богословие как богочеловекодействие», однако помимо пересказа богословских концептов Федорова автор монографии озабочен в нем только апологией «русского пророка»²¹⁵ и его «высших дерзновений»²¹⁶, что, во всяком случае с историко-богословской точки зрения, сводит ценность исследования на нет.

Таким образом, занимающие, безусловно, приоритетное место в исследовании федоровских идей отечественные ученые на первый план выдвигают прежде всего вопрос о совместимости с православием федоровского учения о «воскрешении отцов» в целом, однако при этом такой важный locus федоровского богословия, как поставленная им в связь с традицией преподобного Сергия Триадология, остается по преимуществу в тени.

Завершая на этом обзор основной существующей по теме диссертации научной литературы, можно сказать, что общая картина научной разработанности темы сводится к следующему:

1. Ни среди русских, ни среди западных исследователей не выявлено ни одной работы, рассматривающей русское вне-академическое богословие XIX столетия как явление и проблему в его целостности, генезисе и контексте.

2. При этом, если интерес исследователей к «светским богословам» первого периода отсутствует практически полностью, и его историю надо писать практически «с нуля», то по представителям второго (особенно по Хомякову) проделана значительная работа, требующая по большей части только обобщения результатов, заполнения лакун и вписывания ее итогов в общий контекст.

3. В то же время, несмотря на востребованность авторов третьего периода, а значит и наличие немалого числа посвященных им трудов, среди последних трудно найти корректное описание богословского горизонта затрагиваемой ими религиозной проблематики. Последнее объясняется сложностью его вычленения из художественно-философского оформления их концептов, что понуждает заново всмотреться в их тексты, в каждом конкретном случае устанавливая наиболее показательный locus theologiae.

²¹³ Семенова С. Философ будущего века Николай Федоров. М., 2004.

²¹⁴ Там же. С. 2 (Аннотация).

²¹⁵ Там же. С. 258

²¹⁶ Там же. С. 262.

Практическая значимость. Результаты работы могут занять свое место в курсах по истории русской Церкви Синодального периода, русской философии, русской общественной мысли и русской культуры XIX века, а также лечь в основу соответствующих разделов в учебных пособиях по истории русского богословия.

Апробация работы. Отдельные тезисы работы апробированы автором в его выступлениях на международных конференциях в Москве, Петербурге, Кракове, Берлине, Ясной поляне, Ростове, при чтении курса «Русская богословская традиция Синодального периода» в Краковском Ягеллонском университете в 2011–2012 учебном году, а также при чтении курсов «Русская патрология», «Источники богословской традиции», спецкурса «Духовные писатели русской Церкви» в Православном Свято-Тихоновском Гуманитарном Университете в 2013–2015 гг.

Основное содержание диссертации

Введение. Во «Введении» к диссертации уточняется основная терминология диссертационного исследования, обосновываются его новизна, актуальность, методология; формулируются цель и задачи, дается характеристика источниковой базы и оценивается состояние научной разработанности темы.

Первая глава «Общий историко-богословский контекст эпохи (XVII – XVIII вв.)» включает в себя четыре раздела. В первом дается общее понятие о теории конфессионализации и устанавливается понятие «поля конфессионализации»; во втором – представлена характеристика европейской богословской мысли XVII столетия, существенно повлиявшей на развитие русской богословской традиции Синодальной эпохи; в третьем – приводятся необходимые сведения по церковным преобразованиям Петра и формированию русской школы научного богословия; в четвертом – предлагается сжатое описание богословских интенций крупнейших представителей святоотеческого богословия в эту эпоху: святителя Димитрия Ростовского и святителя Тихона Задонского.

Посттридентский период в Западной Европе может быть обозначен как время *конфессионализации*, иными словами, время постепенного оформления не только догматического, но и церковно-государственного, культурного, бытового разграничения различных христианских деноминаций, происходящего как на ментальном, так и на институциональном уровнях. При этом следует оговориться, что, если в прямом и узком смысле указанный процесс представляет собой продукт Нового времени, то в смысле *ментального* разграничения, в смысле «становления и развития специфически конфессиональных дискурсов... и специфически

конфессионального самосознания»²¹⁷, он может быть распространен и на иные исторические эпохи, и на иные конфессии.

В процессе конфессионализации важно отметить: а) его тенденцию к захватыванию все новых горизонтов религиозной, социальной и культурной ментальности; б) его в известном смысле нарочитую заданность – то есть потребность по-разному оформить и выразить то, что до сих пор, быть может, не нуждалось в оформлении или оформлялось одинаково, иными словами: устремленность в пределе к тотальному противопоставлению традиций; в) тот факт, что сама потребность в этом возникает прежде всего в силу существования *общего религиозно-социо-культурного поля*, каким, в частности, являлась Европа в средние века.

Именно наличие этого поля обусловило в XVII в. тот парадоксальный, на первый взгляд, факт, что одновременно с конфессионализацией тогда возникают и надконфессиональные учения, связанные прежде всего с обращением к наследию блаженного Августина, сыгравшему важную роль в борьбе за сохранение христианских устоев жизни. С точки зрения содержательной – это прежде всего антипелагианские сочинения учителя западной Церкви и его учение о христианской любви.

В полемике, возникшей в связи с вопросами об их интерпретации, янсенисты и Боссюэ доказывали, что любовь невозможно отделить от наслаждения ее предметом, Фенелон стремился исключить мотивацию наслаждением из понятия любви, Паскаль утверждал, что подлинный выбор любви есть выбор в пользу страдания. При этом высказанные в ходе полемики тезисы находили своих сторонников и в протестантской Европе.

Процесс конфессионализации (в оговоренном выше «ментальном» смысле) в русской традиции начинается, собственно не намного позже, сперва – как обусловленный религиозной ситуацией в Речи Посполитой; затем – как следствие постепенно усиливающегося культурного обмена с Западом, в силу неудачи грекофильского проекта русских патриархов второй половины XVII века; наконец, – в результате целенаправленных реформ Петра. Однако все происходящее можно расценивать лишь как прелюдию к собственно конфессионализации, если считать, что для полноценного обнаружения последней *необходим именно единый горизонт культурного общения*. Таковой устойчиво складывается в России только ближе к концу XVIII века.

Важной особенностью российской ситуации является то, что, с одной стороны, этот горизонт полноценно формируется в образованном обществе, лишенном возможности получить систематическое богословское образование; а с другой – духовная школа, хотя и основанная на принципах европейского научного

²¹⁷ Дмитриев М. В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицкий краеведческий сборник. Вып. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 142.

богословия, в силу своего сословного характера не имеет полноценного выхода на «поле конфессионализации». При этом характерной чертой этой школы является близость не к современным ей тем или иным западным конфессиональным учениям, а скорее – к надконфессиональному августинизму.

В то же время важно отметить, что крупнейшие русские богословы эпохи – святитель Димитрий Ростовский и святитель Тихон Задонский – в своих сочинениях не занимают крайних «конфессиональных» позиций. Их вполне святоотеческое учение выстраивается не из стремления свидетельствовать о внешней инаковости православия, но из потребности дать внутренне согласный с Преданием ответ на вызовы времени.

Вторая глава «Вне-академическое богословие эпохи Александра I» содержит три основных раздела. В первом - характеризуется историко-богословский контекст александровской эпохи; во втором – представлены сочинения важнейших авторов внеакадемического богословия первой четверти XIX века – И. В. Лопухина, А. Ф. Лабзина, С. И. Смирнова, Е. И. Станевича, А. С. Стурдзы; в третьем – проводится их богословский анализ и делаются промежуточные выводы по главе.

Политические катастрофы, потрясавшие Европу с конца 80-х годов восемнадцатого столетия и в конце концов докатившиеся до России, во многом определили религиозную атмосферу времени. Будучи периодом очевидного взлета русской культуры, эпоха Александра I по сравнению с «тепло-хладным» восемнадцатым веком дала и своего рода религиозный «взрыв». Общий дух времени может быть назван «библейско-эсхатологическим», а война 1812 года и последовавшее за ней освобождение Европы сыграли важную роль в закреплении представлений о мессианском предназначении России.

В это же время совершается реформирование богословской школы, давшее новый импульс к развитию богословской науки. Активное участие принимает в этом будущий святитель Филарет, уже тогда, несмотря на молодость, пользующийся все большим авторитетом. В эти годы формируются важнейшие положения его Триадологии и ексlesiологии, с одной стороны, отвечающей на вопрос о том, как соотносится историческое и вневременное бытие Церкви, с другой – как возможно присутствие истинных христиан за пределами «чисто истинной церкви».

Параллельно с этим скептическое отношение светских кругов к церковной иерархии в целом, а также сословная замкнутость богословского образования приводят к некритичному усвоению представителями общества, стремящимися к религиозной жизни, западной мистико-аскетической литературы, широко распространенной тогда в России. Свое понимание христианства несли также искавшие убежища в России европейские аристократы, принадлежащие к

католической ультрамонтантской среде. «Третьим» западным влиянием стало в эту эпоху открытие российского отделения Библейского общества.

Результатом этой сложной религиозной ситуации стала разгоревшаяся после войны 1812 года борьба «ревнителей православия» и сторонников «надконфессионального христианства», увенчанная отставкой поддерживавшего последних князя А. Н. Голицына с поста главы двойного министерства и приостановкой деятельности Библейского общества

Если в XVIII веке ориентированность образованных классов на французскую культуру способствовала широкому распространению идей французского энциклопедизма, то «религиозная реакция» сделала естественной популярность в обществе таких авторов как Паскаль, Фенелон, Боссюэ, и таким образом актуализировала проблематику французского августинизма XVII века, что лишний раз подтверждает знаковый характер последнего для Нового времени. Представленные в работе косвенные свидетельства показывают, что иерархия (во всяком случае, какая-то часть ее) могла приветствовать возникновение *Laientheologie*, в свою очередь не чувствуя себя достаточно уверенно на поле западной культуры.

Первыми представителями русского вне-академического богословия были масоны И. В. Лопухин и А. Ф. Лабзин. Их построения могут быть признаны богословскими прежде всего потому, что они стремились установить и выразить точку зрения истинной (в их понимании) *внутренней* Церкви. Упоминание о последней вынесено в заглавие труда («Некоторые черты о внутренней церкви»), принадлежавшего перу первого из них. Эта Церковь, безусловно, не была тождественна историческому Православию (да и никакой другой христианской деноминации тоже), хотя в ее описании и проступают знакомые черты августинианских учений XVII века. Для Лопухина подлинная Церковь является «внутренней» не в том смысле, что только Бог ведает, что совершается в сердце человека, а, стало быть, и то, кто подлинно принадлежит Церкви, которая есть свята и непорочна, – но то, что «истинные» таинства именно и совершаются внутри человека или в «натуре» – природе, – тогда как «Церковь историческая» (то есть Церковь в понимании Августина и Фенелона или Паскаля) *своими* таинствами только указывает на них. Таким образом, в его работах возникла концепция «церкви любви», представлявшая собой своего рода инверсию августиновой (и филаретовской), так как в ней ставился вопрос не о возможности действительности таинств за границами Церкви, но о возможности принадлежности к Церкви вне ее таинств вообще. Если же стараться найти в его работах представление о связующей земную церковь структуре, то таковой у него предстает масонский орден.

«Собранием сочинений» А. Ф. Лабзина вполне может считаться издаваемый им с перерывами в 1806 и 1817–1818 году журнал «Сионский вестник». Оно

захватывает гораздо более широкий и глубокий пласт философского и богословского материала, чем у Лопухина. Сам язык Лабзина гораздо более органичен, гибок и адекватен исследуемым проблемам. Согласно Откровения и древней «божественной» философии Лабзин противопоставляет «человеческим мнениям» – естественному разуму новых философов. Согласно Лабзину истинное стремление к Богу не может не привести ко Христу: всякий истинный мистик – христианин, и всякий истинный христианин – мистик. У Лабзина, таким образом, акцент с принадлежности к «истинному каменщичеству» смещается на принадлежность к «истинным мистикам».

В статьях 1818 года он, по-видимому, признает благодатный характер таинств, подчеркивая в то же время, что они не приносят пользу без пересмотра и переустройства жизни на христианских началах. На первый взгляд, это учение воспроизводит учение о действительности и действенности Церковных таинств, но на деле сакраментология Лабзина предполагает помимо них еще и восполняющее их таинство «Святого Духа», «формой» для которого является сам человек. Именно это «таинство», не только делает *действенными* все остальные таинства, но может быть *действительно* и само по себе, то есть вне церковного контекста, что позволяет, очевидно, Лабзину ввести в Церковь всех «подлинных» мистиков – мысль, которая является своего рода дальнейшей «проекцией» представлений о «церкви любви» у Лопухина, и которая найдет еще себе развитие у позднейших представителей *Laientheologie*.

Хотя между представлениями о Церкви у Лопухина и Лабзина можно найти немало общего, тем не менее воззрения последнего все же ближе к Церковному вероучению. В то же время у Лабзина в полной мере обнаруживается характерная черта, пожалуй, всех представителей *Laientheologie*: скептическое, если не неприязненное отношение к «Церкви учащей», репрезентирующей для него в монашестве по преимуществу: «Тогда еще не было монастырей, когда помещики Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Иов и прочие угодили Богу»²¹⁸. – писал он еще в 1806 году, да и в последствии никак не отошел от своих убеждений.

Как уже отмечалось, переломным моментом в развитии *Laientheologie* этого времени явилась война 1812 года, пробудившая сознание мессианской роли России, а в связи с этим и поиски противовеса культурному и религиозному напору Запада. С этой точки зрения характерно, что именно тогда, когда идеи «надконфессионального христианства» достигают самых верхов общества, материализуясь в документах Венского конгресса, в той же культурной среде, которая еще совсем недавно беспрепятственно впитывала масонские, мистические, католические идеи, возникает резкая оппозиция им.

²¹⁸ Сионский вестник. 1806. Ч. 2. С. 283.

Теперь «Новые Паскали»²¹⁹ выступают уже не только в защиту христианской нравственности, но в защиту самой православной Церкви. Им явно не хватает богословских знаний, и особенно это заметно у С. И. Смирнова, активного участника борьбы «ревнителей» с «мистиками», рукописные книги которого, критикующие как западных (Юнг-Штиллинг), так и отечественных (Лабзин) сторонников «внутреннего пути», сыграли в ней свою немаловажную роль.

Его богословские выкладки свидетельствуют столько же об оригинальности его мышления, сколько и о невосполненных пробелах образования. Хотя в полемике Смирнов и ссылается изредка на тот или иной святоотеческий текст, в целом он не прибегает к аргументации «от Отцов» и предпочитает противопоставлять противнику собственные рассуждения. Со школой его объединяет уверенность в том, что Писание надо толковать исходя из него самого; с оппонентами – мистические настроения и убеждение в апокалиптическом характере эпохи. Сражаться за Церковь он начинает, владея тем же арсеналом знаний, что и они, вследствие чего приходит к ряду рискованных богословских тезисов, особенно в области Триадологии и Христологии. В то же время, защищая божественное ведение Христа, Смирнов самостоятельно, во всяком случае, ни на кого не ссылаясь, приходит к аргументу, близко напоминающему мысль святителя Афанасия Великого о неведении *по плоти*.

Гораздо более твердо и последовательно со своей апологией Церкви выступил Е. И. Станевич. В его главной работе, «Беседа на гробе младенца»²²⁰, им сделана попытка представить целостную концепцию, охватывающую мистическую, историческую и вероучительную стороны Церковной жизни, а также дать тотальную критику Лопухино-Лабзинской концепции Церкви по двум важнейшим вопросам: о границах Церкви и о сущности христианской любви, обуславливающей принадлежность к Церкви.

По мысли Станевича, если без веры во Христа нет спасения, то единственным критерием этой веры может быть только Православная Церковь, в своей исторической непрерывности и таинствах видимо свидетельствующая об Истине. Эта Церковь сохраняет не только букву Писания, но и его дух, вне которого мы не можем отличить сладость божественной любви от плотяной сладости необновленного сердца, а разум будет составлять только ложные понятия о божественных вещах, не имея опыта действительной встречи с ними. От этой Церкви, поучающей нас сидеть *при ногу Иисусову*, отделилась прельщенная сладостью отвергшего «плен веры» разума Западная Церковь, в которой свет подлинного богопознания едва брезжит. Предлагаемое ею учение о возможности

²¹⁹ См. Петров (Полубинский) И. О внешнем богослужении и наружных действиях человека христианина: В 3 т. М., 1803. Т. 1. С. 286.

²²⁰ Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении веры и церкви. СПб., 1825.

спасения язычников – лжеучение, проповедуемая ею «чистая любовь» – лжелюбовь.

Характерно, что Станевич опирается при этом также на идеи блаженного Августина, воспринятые им скорее всего через призму полемики Боссюэ с Фенелоном. Кроме того, некоторые детали текста (как и предшествующих «Беседе» более ранних сочинений Станевича) позволяют говорить о том, что его начальные взгляды также были недалеки от взглядов критикуемых им «лжемистиков». Может быть, как раз поэтому учение Фенелона о «чистой любви» было им встречено так резко: как помним, именно на последнем основывалась во многом у них мысль о «внутренней церкви» любви.

Вероятно, перелом взглядов у Станевича также был обусловлен войной 1812 года. Как бы то ни было, пользуясь обильно западными источниками, Станевич разворачивает уже не только критику отечественного масонства или внеконфессионального христианства, но и западной традиции в целом, в основу своих построений полагая мысль об отделении разума от духовного опыта сердца, иными словами – критику рационального познания, столь значимую позднее в русской религиозной философии, но восходящую к тем же янсенистским спорам. С этой точки зрения, сочинение Станевича делает едва ли не первый и весьма серьезный шаг в направлении «новой конфессионализации» – зарождение которой в эту эпоху можно было предположить, исходя из сформулированной выше гипотезы об обусловленности конфессионализации наличием единого культурного поля.

Последнее подтверждается тем, что «конфессионализирующий» подход становится только еще более очевидным у последнего представителя александровской *Laientheologie*, А. С. Стурдзы. Его адресованные европейскому читателю «Рассуждения о учении и духе Православной Церкви»²²¹ вобрала в себя, пожалуй, все характерные черты течения. С одной стороны, в них можно обнаружить изначально общую для всех авторов эпохи и более или менее преодоленную склонность к теории естественно-мистического происхождения божественных истин. С другой, – только намеченное Станевичем противопоставление Востока и Запада становится у Стурдзы вполне тотальным. «Рассуждения» рисуют универсальную картину не только догматического, но и нравственного, можно сказать, цивилизационного разделения Западного и Восточного христианства, где все вероучительные отступления выводятся из нравственных и два мира – Востока и Запада – противопоставляются как мир единства, божественной истины и любви и мир внешнего принуждения и рассудочно-корыстных отступлений от истины, подчиненных задачам борьбы за земное господство. С этой точки зрения и с учетом того, что «Рассуждения» были написаны на французском языке и изданы в Европе, они могут быть рассмотрены

²²¹ *Stourdza A. Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe. Weimar, 1816.*

уже не только как начаток конфессионализации, но и как вполне отвечающий ее задачам и условиям труд.

Итак, в рамках одной и той же александровской эпохи происходит ощутимая «смена вех»: если у первого поколения *Laientheologie* «Церковь любви» противопоставляется «историческому» Православию, то у второго – она очевидным образом отождествляется с ним, а его идеи вбрасываются в общеевропейское культурное пространство, *становящееся тем самым «полем конфессионализации» не только для католичества и протестантизма, но и для православия*. Кроме того существенно важно, что первый вопрос нарождающейся *Laientheologie* был вопрос: *Ubi ecclesia?* – вопрос, который, если вдуматься, не мог не возникнуть в среде, не знавшей иного *быта*, кроме западно-культурного и иного православия, кроме ориентированного на традиционно-русский *быт*. Именно в связи с поисками ответа на этот вопрос рассматриваются мирянами и другие догматы христианского учения: Триадология, Христология, сакраментология.

Третья глава «Вне-академическое богословие 40-х – 60-х годов XIX века» также состоит из трех разделов, соответственно: вводного – описывающего контекст; основного – представляющего важнейшие персоналии (А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, Н. В. Гоголь) и концепты периода; заключительного – содержащего богословский анализ рассмотренных текстов и выводы по главе.

«Внешний» богословский контекст этого времени определялся несколькими факторами, прежде всего – спровоцированной в том числе стурдзовскими «Рассуждениями» деместровской критикой Востока в целом и Русской Церкви в частности, деятельностью папы Пия IX, давшей свой дополнительный повод к обострению антикатолической полемики, а кроме того, появлением фундаментальных историко-богословских работ немецкого католического богослова И. Мёлера.

Для русской богословской школы вторая половина 20-х – начало 40-х гг. – время накопления знаний, постепенного освоения святоотеческого наследия и формирования русского богословского терминологического аппарата. На исходе сороковых, как итог, в свет выходит догматическая система о. Макария (Булгакова), вопреки нередким упрекам в отсутствии собственных идей и схоластицизме, предлагающая оригинальную экклесиологическую концепцию с акцентом на основании Триипостасным Богом Церкви «разумно-свободных» творений.

Своей вершинной зрелости достигает в этот период мысль святителя Филарета, исходящего из реальной мистической связи Небесной и исторической Церкви, реализуемой в иерархическом преемстве, слове, таинстве, храме и позволяющей опознать «истинное и святое Предание» как жизнь в Духе Святом.

«Ближний круг» дает несколько значительных фигур вплотную примыкающих к *Laientheologie*, и тем не менее в своей деятельности отличимых от нее: это – прежде всего Петр Яковлевич Чаадаев, один из немногих положительно воспринявших критику де Местра и представивший католическую Церковь как образ будущего царства Божия на земле; это – под его влиянием перешедший в католичество князь И. С. Гагарин; это – Андрей Николаевич Муравьев, усматривавший, напротив, свою роль в хранении сокровищ Православия и борьбе с папизмом; это – идейный вождь «любомудров», кн. В. Ф. Одоевский, не без помощи которого немецкая философия постепенно становится законодательницей интеллектуальных вкусов эпохи; это – Иван Васильевич Киреевский. Именно Киреевский связал восходящую к французскому XVII веку мысль о «цельном знании» с современной немецкой философией для того, чтобы с помощью образовавшегося таким образом нового «любомудрия» выявить связь догматов с жизнью; но сам от богословской работы в этом направлении воздержался.

Таким образом, крупнейшими фигурами вне-академического богословия этого времени остаются А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин и Н. В. Гоголь.

Внимательное изучение хомяковских текстов показывает, что не следует преувеличивать уровень знания их автором (как и другими славянофилами) святоотеческой традиции. Это знание ограничивалось в основном объемом фрагментарных публикаций в журнале Санкт-Петербургской Академии «Христианское чтение», а позднее – начавшими выходить в середине сороковых годов изданиями Оптиной пустыни и серией Московской Духовной Академии «Творения Святых Отцов в русском переводе».

Особый – безусловно, своеобразный – взгляд был у Хомякова и на аскетику. Не говоря уже про его скептическое отношение к монашескому подвигу и поискам «срединной точки», он прямо провозгласил тезис о том, что благодарение счастливым человеком Бога «выше и святее», чем долготерпение страдальца.

Центральный пункт учения Хомякова – его экклесиология. Исследование показывает, что в своем развитии она проходит несколько этапов. На раннем («Церковь одна») – концепция Хомякова, с одной стороны обнаруживает близость к мёлеровской концепции Церкви-организма, с другой, – определяется тем, что Церковь «не есть видимое общество христиан»²²². Вследствие этого соотношение видимой и невидимой Церкви становится близким соотношению кантовского явления и вещи-в-себе и практически исчезает различие между ветхо- и ново-заветной Церковью.

В переписке с Кошелевым и Пальмером, столкнувшись с серьезными контраргументами, Хомяков вынужден сделать ряд допущений, ослабляющих его позицию. На вопрос о том, почему Восток, содержащий полноту истины, которая дается только взаимной любви христиан, не изобилует примерами этой любви в

²²² Хомяков. А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 12.

жизни, Хомяков отвечает, что по проявлениям «нелюбви» нельзя судить о стоящем за ними начале, ставя, таким образом, под удар свою собственную «нравственную» аргументацию против Filioque; в ответе на вопрос о различиях в практике поместных Церквей относительно приема инославных он постулирует оторванность обряда от сути совершаемого через него Таинства.

В своем окончательном виде хомяковская экклесиология, правда, обретает точку «привязки» к новозаветным событиям, однако таковой становится не основание Христом Церкви на земле, а день Пятидесятницы, что происходит в том числе и вследствие поиска максимально удаленного от Запада богословского locus'a. Кроме того на первый план выдвигается учение о церкви-общине.

Если свойством мёлеровской Церкви-организма является кафоличность (вселенскость), то у Церкви-общины оно заменяется на соборность (согласие всех в любви).

Если во главе Церкви-организма стоит личность (Христос, Апостол, иерарх), то в Церкви-общине сама Церковь является личностью «одушевленной и живой».

Если важнейшим признаком Церкви-организма является преемство иерархии, то в Церкви-общине можно говорить скорее об иерархии общин, так как и епископ есть не глава местной общины, а служитель Христов во вселенской общине, которая, следственно, в свою очередь, выше его.

Кроме того поздняя экклесиология Хомякова раздвигает границы Церкви самым широким образом, позволяя считать принадлежащим к последней всякого, кто служит Христу, даже не зная Его, что подчеркивает конечную близость хомяковских воззрений к богословию Александровской эпохи (Лопухин, Лабзин).

Христология Хомякова также эволюционировала. Если на ранних ее этапах он практически отвергает искупительный подвиг Христа («Семирамида»), то в конце (брошюра 1858 г. и письмо Бунзену) приходит к рискованным тезисам о подобии воплотившегося Христа разумным тварям в греховности и о Его человеческом *лице*.

Триадология Хомякова важна прежде всего с точки зрения ее связи с экклесиологией. Главным ее пунктом следует считать отождествление действия Святого Духа в Пятидесятницу с Его Внутритроическим действием, причем последнее понимается и там, и там как «новое познание», а главным «святоотеческим» аргументом становится некорректно приведенная цитата из сщмч. Ириней Лионского. При этом, хотя некоторые современные авторы (в частности, В. Лурье) и считают, что тезис Хомякова о тождественности внутритроического и внутрицерковного действия Святого Духа созвучен мысли отцов, рассмотрение святоотеческих текстов не подтверждает указанного мнения. На протяжении всей святоотеческой традиции (святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов, преподобный Максим Исповедник, святитель Григорий Палама, святитель Марк Эфесский, святитель Филарет) мы находим

определенное согласие в различении конституирующего Церковь Божественного действия и внутритроических отношений, что соответствует, очевидно, различению вовне обращенных энергий и обитающего в *неприступном* свете Триипостасного Единосущного Бога.

Наследие Юрия Федоровича Самарина дает ряд необходимых уточнений к пониманию наследия его старшего друга. Благодаря переписке Юрия Федоровича с Гагариным мы можем судить о том важном антикатолическом импульсе, который «подпитывал» ход хомяковской мысли уже при самом ее зарождении; благодаря его переписке с баронессой фон Раден – уточнить философский «скелет» богословских построений Хомякова; благодаря самаринской диссертации и «Предисловию к богословским трудам А. С. Хомякова» – установить смысл, который вкладывался хомяковским кружком в понятие *катехизиса* и который придавал сочинениям Алексея Степановича (в мнении его друзей) общецерковный статус.

Близкий по кругу общения к славянофилам и все же особняком стоявший от них Н. В. Гоголь дал свой оригинальный ответ на «вызов» де Местра. Вполне вероятно, что не последнюю роль в его размышлениях сыграли беседы с А. С. Стурдзой, который был способен «из первых рук» ввести его в самую суть полемики. В «конфессиональной» концепции Гоголя, гораздо менее жесткой, чем хомяковская, Запад и Восток предстают в образе евангельских сестер Марфы и Марии, причем и последняя не остается вполне бездеятельной, а должна уже в ближайшее время явить себя миру. Если, на первый взгляд, Гоголь и согласен с Хомяковым в том, что истинная Церковь не обнаруживает себя в видимом обществе христиан, то для него это вопрос не онтологии, а времени. Невидимая Церковь явится миру, и исходной точкой этого явления должно стать, по Гоголю, литургическое возрождение, распространяющее в обществе дух истинно христианской *деятельной* любви. При этом, очевидно, не без влияния того же Хомякова, Гоголь представил само совершение таинства Евхаристии как общий акт всей участвующей в нем общины.

Влияние августинизма XVII века (или воззрений самого епископа Иппонийского) по-прежнему незримо присутствует в идейном воздухе эпохи: здесь и прорывающаяся у самых разных авторов (от Чаадаева до Муравьева) любовь к Паскалю, и представление о всепобеждающем значении благодати в деле спасения, и «два града» (Восток и Запад) Хомякова, и его Триадология, безусловно, близкая Триадологии отца западной Церкви, и откровенные реминисценции последней в «Размышлении» Гоголя и, наконец, вопрос о «чистой любви», транспонированный тем же Хомяковым на еклесиологическую проблематику.

Свойственное минувшей эпохе пренебрежительное отношение к иерархии распространилось на скептическое отношение к школе. Оказалось, что Церковь надо защищать уже не только от лже-мистиков или сторонников

внеконфессионального христианства, но и от ее собственной *богословской школы*, не устоявшей перед соблазнами Запада, а вместе с тем – и от претензий иерархии (и школы) на то, чтобы представлять в своем лице *Церковь учащую* («Церковь не есть Академия»²²³).

Таким образом, общее направление развития *Laientheologie* в эту эпоху вполне описывается понятием «конфессионализации», в употребляемом выше смысле. Более того, в работах богословов-мирян последняя достигает своего вполне завершенного «универсального» обнаружения, что, правда, происходит не без потерь – иногда значительных – в смысле корректности выдвигаемых богословских постулатов. И все же надо признать, что взгляд на Триадологию и Христологию сквозь еклесиологическую призму, пунктиром намечившийся в Александровскую эпоху и совершенно определенно развернувшийся в середине века, был – как постановка проблемы, по крайней мере, – безусловным достижением, если угодно, открытием *Laientheologie* этого времени.

Четвертая глава «Вне-академическое богословие последней трети XIX века» по общей структуре идентична второй и третьей главам. Основное внимание уделено в ней рассмотрению богословских концептов Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова.

Если первые два периода, рассмотренные во второй и третьей главах, вместе могут быть обозначены как «филаретовская эпоха», то с тем же правом последняя треть XIX столетия заслуживает названия «постфиларетовской» в силу отсутствия на церковном горизонте равной по масштабам личности.

Первый Ватиканский собор, с одной стороны, сделал, по мнению большинства, воссоединение с папским Римом невозможным, с другой – активизировал прокатолическое меньшинство, с третьей – вследствие диалога со старокатоличеством, – возродил надежды на то, что *Lux ex Oriente* вот-вот должен воссиять. При этом греко-болгарская распря, видимым образом подрывая постулируемое «духовное единство» православного Востока, невольно подталкивала к мысли о *Lux ex Rossia*. Эта мысль, задавая идеальные требования к русской Церкви, делала наличную действительность особенно неприглядной перед лицом Запада, ждущего света из России. Критика справа (Аксаков), исходящая из идеала не менее несбыточного (хомяковская Церковь-община), чем либеральная критика слева (переустройство государства на началах общечеловеческого братства), существенно умножила разрушительную силу последней. Кроме того, стремление к скорейшему воссоединению со старокатоликами на основе *обязательного для всех* наследия неразделенной Церкви имплицитно

²²³Колюпанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева: В 2 т. М., 1889–1892. Т. 2. Приложения. С. 77.

подразумевало *необязательность* всего последующего развития традиции и необходимую в связи с этим переоценку ценностей (Киреев).

При этом постфиларетовская эпоха характеризуется гораздо большей открытостью Церкви: Синодальный перевод Библии, «Добротолубие» святителя Феофана Затворника адресованы миру; старчество Оптиной пустыни «служит» всем; активизация евхаристической жизни в деятельности св. Иоанна Кронштадтского дает ответ на вопрос, как возможно «истинное христианство» в условиях секулярной культуры. Ослабление сословной замкнутости приводит к активному вовлечению в непосредственную деятельность Церкви выходцев из образованных классов. Сочинения представителей духовных школ выходят на серьезный профессиональный уровень. Все более широкое распространение в богословских науках находит как применение исторического метода («Догматика» еп. Сильвестра), так и стремление показать непротиворечивость церковного учения данным современной науки, прежде всего – психологии (еп. Михаил (Грибановский), В. И. Несмелов, митр. Антоний (Храповицкий)). Многочисленные церковные журналы стремятся откликнуться не только на внутрицерковные, но и общественные проблемы.

Вместе с тем нарастает и ряд негативных тенденций. Приходские реформы, предпринятые под флагом улучшения материального положения клира, своим побочным следствием имеют все большее отчуждение между священниками и их паствой. Публикация трудов старших славянофилов, с одной стороны, дав очевидный импульс развитию богословской мысли, с другой – способствует некритическому усвоению церковными кругами (в лице представителей «нового богословия» прежде всего) резко отрицательного отношения не только к западной традиции, но и к собственной – Синодальной (в том числе духовно-академической), которая отныне *de facto* признается подлежащей суду и отвержению. Церковная периодика «отстает» от светской по степени своего воздействия на общество.

На этом фоне озабоченное сохранением и преемством традиции «синодальное благочестие», среди представителей которого мы можем и должны числить не только К. П. Победоносцева, но и тех же Оптинских старцев или св. Иоанна Кронштадтского, находит себе все меньшее число сторонников. Восхищаясь Оптиной пустыней, образованное общество в целом не признает авторитетным мнение оптинских старцев даже в вопросах церковных: это с очевидностью обнаруживается в спорах вокруг романа Достоевского «Братья Карамазовы». Показательно также, что жизнь подлинного аскета, страдальца, богослова и философа, человека замечательной эрудиции и ума, владыки Михаила Грибановского, дала Антону Павловичу Чехову всего лишь «сюжет для небольшого рассказа» – известного «Архиерея», – герой которого предстает перед читателем разочарованным в идеалах юности и уставшим от жизни интеллигентом.

В конечном счете, диалог Церкви и общества приводит не к взаимопониманию, но к открытому столкновению, о чем наглядно свидетельствуют общественная реакция на отлучение Толстого и религиозно-философские собрания 1902–1903.

Среди представителей «ближнего круга» в эту эпоху может быть назван целый ряд авторов, таких как И. С. Аксаков, Н. П. Аксаков, К. П. Победоносцев, А. А. Киреев, К. Н. Леонтьев, Т. И. Филиппов, С. П. Сушков. Все они, не став по тем или иным причинам авторами оригинальных и крупных богословских концептов, составили существенный для понимания эпохи второй план ее «богословского ландшафта».

В силу практической невозможности выстроить верифицируемый богословский анализ на основе «экзегезы» художественных образов, при рассмотрении богословских интенций Ф. М. Достоевского за основу было взято учение старца Зосимы, который не только был подан Достоевским, но и принят обществом как «списанный с натуры» провозвестник подлинного учения Церкви. Это учение сосредоточено на проповеди любви, обусловленной виной каждого перед всеми и перед безгрешной тварью. Отсутствие указаний на последствия первородного греха и на необходимость спасительного Божественного действия сближает учение старца Зосимы с пелагианством. Коллективным носителем любви становится русский народ-страстотерпец, по сути, отождествляемый с Церковью.

По-видимости являясь антиподом Достоевского, Л. Н. Толстой в своем «анти-богословии» был связан с ним многими незримыми нитями и, в частности, в своих религиозных трактатах осуществил на деле заявленный Достоевским принцип христианской проповеди «вне чуда, тайны и авторитета». От отрицания академического богословия Толстой перешел к отрицанию учения «светских богословов», прежде всего А. С. Хомякова, а затем и к тотальному отрицанию христианской цивилизации в целом. В его «редакции» мотивация «чистой любви» принимает вид категорического императива, понуждающего подчиняться непонятым целям Божества.

Сложность богословского анализа сочинений В. С. Соловьева определяется сложностью выделения богословского горизонта из общего потока его мистико-философской мысли. Главный вопрос, который здесь возникает, это – вопрос об отношении к столь дорогой и важной для автора «Чтений о богочеловечестве» софиологии. В диссертации он разрешается заключением о «неудаче» соловьевской попытке интерполяции учения о Софии в учение Церкви, и подробным анализом – как важнейшей для понимания его богословской позиции – полемики Соловьева с экклесиологическими тезисами святителя Филарета, где сам Соловьев к софиологической аргументации не прибегает. Исследование приводит к выводу о том, что со святителем Филаретом его разделяли прежде всего два пункта: 1) стремление противопоставить эсхатологическому оскудению веры

учение о деятельно преобразующей мир Церкви и 2) вытекающая отсюда необходимость наличия регулирующего эту деятельность всемирного центра (Рим), которому должны подчиниться остальные христианские деноминации. В то же время многое говорит за то, что в конце жизни Соловьев пришел к мысли о возможности восстановления единства Церквей лишь в эсхатологической перспективе на основе, собственно, так критикуемого им ранее принципа святителя Филарета: исповедания божественности Христа («Всего дороже для нас в христианстве сам Христос»²²⁴).

Учение Н. Ф. Федорова также обнаруживает себя прежде всего как философский проект. При этом линия пересечения с богословием проходит у Николая Федоровича в иной, нежели у Соловьева, «точке». Таковой становится для Федорова справедливо усмотренное им в традиции преподобного Сергия особое почитание Пресвятой Троицы. Анализ его текстов однако показывает, что усваиваемая им преподобному мысль о жизни «по образу Пресвятой Троицы» скорее принадлежит ему самому. Она возникает в силу того, что, если Хомяков отождествлял Церковь-организм и Церковь-общину, не продумав внутреннее соотношение этих определений, то Федоров в этом смысле был гораздо более последователен. Противопоставив общество-организм и «тринитарное общество», он отдал безусловное преимущество второму, прямо представив его как истинную Церковь – Церковь по образу Пресвятой Троицы. У Федорова происходит окончательное сближение, если не отождествление понятий («Троица есть Церковь»), подразумевающее возможность не только жизни «по образу Пресвятой Троицы», но и богословских суждений о внутритроических отношениях по аналогии с отношениями «я» и «другого», и таким образом, общий тезис времени – антропология есть теология (христология) – обогащается новым прочтением: *эклесиология есть Триадология*, что наглядно подтверждается усвоением в федоровской мысли Святому Духу «дочерних функций». Однако поскольку единство Церкви вторично по отношению к входящим в него человеческим ипостасям, постольку перенесенная на Троицу эта мысль еще более, чем у Хомякова, чревата выводом о единосущии как следствии внутритроических отношений, и эту мысль мы действительно находим в XX веке (Х. Яннарас). Между тем, эта мысль, как и мысль о тождественности внешнего и внутритроического действия Святого Духа, не находит себе поддержки в учениях святых отцов. У последних реальность символического единства умопостигаемого и чувственного миров отвечает непостижимости и недоступности внутритроической жизни, тогда как в конце XIX века мы видим скорее обратное явление: умаление (если не отрицание) действительности божественного присутствия в реальных формах исторической жизни Церкви компенсируется идеями о непосредственном вхождении во внутритроическую жизнь и ее

²²⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 10. С. 213.

описанием по аналогии с отношениями тварных личностей. Иными словами, сформировавшаяся в русском богословии мирян XIX века концепция «Церкви-Троицы» не только прямо не «прорастает» из Предания, но не оправдывается, собственно, и обратной отсылкой к нему. Единственное, пожалуй, что могло бы все же указать на ее прообраз в нем, была триадологическая концепция блаженного Августина.

Если стремление к «переоценке ценностей» выступает перед нами характеризующим эпоху явлением, то следует признать, что оно привело не столько к выработке новых *общих* ценностей, сколько к смешению понятий и не имеющей исхода борьбе индивидуальных мнений. Быть может, именно поэтому и именно в это время так тоскуют по «общему делу» – в настоящем или хотя бы в будущем и сходятся прежде всего на этой вере в лучшее будущее: крупнейшие представители *Laientheologie* – Достоевский, Толстой, Соловьев, Федоров, каждый по-своему, – *верили в прогресс*. Безусловный парадокс заключается в том, что по мере того, как христианские ценности все более вымывались из общества, наступление «царства Божия» на земле казалось все более реальным и достижимым.

Кроме того, все более критически относясь к *современной* церковной действительности, богословствующие миряне все чаще апеллируют теперь к *древнерусской* церковной традиции, находя для себя в ней то, что каждому представлялось важнейшим: Достоевский – понятие о народе страстотерпце, Федоров – особое почитание Пресвятой Троицы и *обыденные* храмы, Соловьев – предание о Софии, и даже Толстой – сюжет для своего «Отца Сергия», почерпнутый им из Четий-Миней.

Наконец, если вопрос о церкви был по-прежнему в центре внимания вне-академического богословия этого времени, то его отличительной чертой было разочарование в принципах хомяковской эkkлесиологии и стремление по-своему преодолеть ее «непривязанность» к социуму. Из названных выше четырех имен, трое (Соловьев, Толстой, Федоров) не только оставили нам недвусмысленные высказывания по этому поводу, но и предложили каждый свой выход из пережитого ими кризиса хомяковской мысли. Соловьев в качестве альтернативы ей представил идею церковной монархии, олицетворенной престолом святого Петра. Толстой, начав с хомяковской «общины любви», закончил критикой не только «догматического богословия», но и доказательством того, что вера в Церковь есть прежде всего вера в истинность ее иерархии (хотя отрицание второй привело его и к отрицанию первой, самый ход мысли убедительно показал несостоятельность хомяковской подмены *consensus patrum* на *consensus ecclesiae*), в итоге же пришел к пониманию земного царства Божия как общества, полностью лишеного не только мистических, но и любых внешних структур и объединенного только взаимной любовью каждого ко всем, представив, таким образом, сам того не желая,

идеальную проекцию на земную жизнь хомяковской «Церкви-вещи-в-себе» как ее отрицание. Федоров противопоставил «Церкви-организму» «Церковь по образу Пресвятой Троицы», связуемую деятельной любовью, уже даже не столько взаимной, сколько направленной на подлежащих воскресению предков. Четвертый (Достоевский), не оставив сколько-нибудь развернутых свидетельств своего отношения к хомяковскому учению, *de facto* окончательно привязал церковь к земле, возделываемой трудом народа-богоносца.

При этом, если концепцию Хомякова с ее подчеркнутым перевесом благодатного действия над человеческим можно назвать *Августино-Паскалевской*, то в наследии Достоевского, Толстого, Федорова явственно проступают *пелагианские* черты. Эти черты обнаруживают себя не только в нечувствии к сакраментальной стороне церковной жизни, но и в характерном пересмотре вопроса о «чистой любви». Изначально поставленный как вопрос о мистической, не мотивированной желанием небесных наград любви к Богу, он превращается в вопрос *самоспасения*, обусловленного «чистой любовью» к человечеству: Достоевский находил «чистую любовь» в принятии на себя «мировой вины», Толстой – в «слепом» делании добра, Федоров – в любви детей к умершим отцам. При всем различии этих формул в них, очевидно, в равной мере отсутствует аспект «бескорыстной» любви к *Богу-мздовоздаятелю*, на что справедливо (по крайней мере в отношении Достоевского и Толстого) было указано К. Н. Леонтьевым.

Свой параллельный путь проходит и Христология: от обладающего «человеческим лицом» хомяковского Христа – к Христу «вне чуда, тайны и авторитета» Достоевского и толстовскому «неизвестному христу», хотя и в последнем можно узнать Христа хомяковской «Семирамиды». У Федорова (и Соловьева) Христология в целом остается неразвитой.

Проделанный анализ подтверждает, что вне-академическое богословие в это время постепенно претерпевает «вторичное смешение», растворяясь преимущественно в богословско-философских или художественно-философских формах (даже Соловьев свою церковно-эсхатологическую концепцию предпочитает облечь в форму повести).

В эту же эпоху вне-академическое богословие не только по сути уравнивается в правах с академическим, не только вступает с ним в активный диалог, а иногда полемику, не только даже осознает свои преимущества относительно последнего (в несвязанности рамками школы и иерархическим подчинением), но и становится в известном смысле его источником. Именно на идеи *Laientheologie* опирается во многом «новое русское богословие», значительно расходясь с ней только в одном существенном пункте: если первых славянофилов «соборность» Синода вполне устраивала и смущала лишь его зависимость от Императора, то в конце XIX века их поклонники причину всех бед видят уже не в этом, но в отсутствии Патриарха как такового, возвращаясь, таким образом, к

Мёлеровским идеям, что особенно заметно у митр. Антония (Храповицкого). Как бы то ни было, показательно, что, если Хомякова назвал «учителем Церкви» *славянофил* Самарин, то Достоевскому по сути то же имя (или уж во всяком случае значение) усвоил *владыка* Антоний (Храповицкий) – и в этом также заключается существенная особенность постфиларетовской эпохи, а, пожалуй, и *подлинное свидетельство ее кризиса*.

Заключение работы подводит ее итоги и представляет основные выводы, которые могут быть сведены к следующим выдвигаемым на защиту тезисам:

1. Если в современной науке процессы нарастающих расхождений конфессиональной ментальности на всех ее горизонтах принято описывать понятием «конфессионализации», то предварительным условием «запуска» последней следует считать наличие общего культурно-социального «поля». Именно последнее, собственно, и понуждает к четко разграниченному описанию и последовательно выявляемому углублению конфессиональных различий.
2. Зарождение содержательного контекста русского вне-академического богословия XIX века следует возвести к европейской богословской проблематике XVII столетия, когда и для католического и для протестантского мира богословским интегралом эпохи выступало вновь актуализировавшееся учение блаженного Августина. Ближайшими предпосылками русской *Laientheologie* стали наличие в России XIX в. двух типов сословного образования: духовного и светского, – и формирование, в силу освоения представителями «общества» европейской культуры, начального поля конфессионализации.
3. Несмотря на то, что три периода русского вне-академического богословия XIX столетия разделены достаточно значительными промежутками времени, его можно и нужно рассматривать как целостное явление. Последнее обусловлено общностью волновавших его представителей вопросов (эксхиология, «чистая любовь»); взаимосвязью и узнаваемостью богословских идей, развивавшихся из одного общего корня; общим посылом конфессионализации.
4. К важнейшим достижениям вне-академического богословия в области эксхиологии принадлежит – при всей неоднозначности результатов – попытка выстроить альтернативную западной православную концепцию, связав ее напрямую с Триадологией и евхаристической жизнью Церкви, что, в свою очередь, обратным движением мысли привело и к новому взгляду на Триадологию. При

этом рассмотрение важнейших постулатов вне-академического богословия в русле непрерывной традиции святоотеческого предания указывает на их расхождение прежде всего в вопросах об отношении внутритроической жизни к направленному на тварь (Церковь) действию Божества и о возможности представить единосущие Божественных Ипостасей как следствие их межличностных отношений.

5. Представление о вне-академическом богословии XIX века как о спонтанном «возврате к отцам» не находит себе реального подтверждения в текстах его носителей, в большинстве своем представлявших святоотеческую традицию поверхностно и фрагментарно, в своих поисках опиравшихся более на упомянутый августинизм XVII столетия и немецкую философско-богословскую мысль конца XVIII – начала XIX вв., а главное – движимых стремлением сформулировать конфессионально-уникальное на всех уровнях учение.
6. Перспективой дальнейших исследований должно стать изучение влияния, оказанного вне-академическим богословием на «новое русское богословие» конца XIX – начала XX вв., а также на богословскую традицию XX столетия в целом.

РАБОТЫ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ:

Монографии:

Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010. – 303 с.

«Ныне все мы болееем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. – 481 с.

Статьи в рецензируемых научных журналах, рекомендуемых ВАК:

1. Над временем. Епископ Михаил (Грибановский) // Вестник ПСТГУ I:2(26). М.: ПСТГУ, 2009. С. 21–38.
2. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ I:1(33). М.: ПСТГУ, 2011. С. 22–38.
3. Синодальная реформа и экклесиология первых славянофилов: А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина // Вестник ПСТГУ I:5(37). М.: ПСТГУ, 2011. С. 57–70.
4. Понятие «общины» в русской богословской традиции второй половины XIX – начала XX в. // Вестник ПСТГУ 1:3. 2012. С. 38–46.
5. Святитель Димитрий Ростовский и Федор Михайлович Достоевский // Вестник ПСТГУ 1:5. 2012. С. 23–32.
6. Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блж. Августина // Вестник ПСТГУ 1:6. 2012. С. 21–29.
7. На пути к синтезу: свт. Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Христианство и русская литература. СПб., 2010. С. 3–25.
8. Laientheologie или христианская философия? // Вестник ПСТГУ 1:3. 2013. С. 42–59.
9. Audiat et altera pars – о новой книге Н. К. Гаврюшина // Вестник ПСТГУ I:4. 2013. С. 162–168.
10. Теология счастья // Вестник ПСТГУ I:1(51). 2014. С. 23–35.
11. «Православное учение о спасении» архим. Сергия (Страгородского) и его критика свящисп. Виктором (Островидовым) и архиеп. Серафимом (Соболевым). Вестник ПСТГУ II:2. 2014. С. 98–116.
12. «Достоевский как учитель Церкви» Вестник РХГА 2014 т. 15. Вып. 2 С. 137–146.
13. К вопросу об источнике цитаты из «жизнеописателя» преподобного Сергия в лекции кн. Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках» // Вестник ПСТГУ I:1. 6(56) 2014. С. 9–20.
14. Фрагмент «О Троице» в общем контексте богословского наследия А. С. Хомякова // Вопросы философии. 2015. № 2. С.83–93.
15. «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестник ПСТГУ II:2. 2015. С. 9–17.

Статьи в российских и иностранных научных изданиях:

1. «Церковь» и «Слово» в богословских воззрениях святителя Филарета Московского и святого Иоанна Кронштадтского // Материалы XIX Ежегодной Богословской конференции ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2009. С. 85–92.
2. Священное Писание в богословии школы преосвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиции и современность. М. 2011. С. 47–55.
3. Святитель Филарет Московский в его отношении к католицизму // Русское богословие: традиции и современность. М. 2011. С. 157–168.
4. К вопросу о генезисе экклесиологии А. С. Хомякова // Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ Т. 1. М., 2012. С. 347–351.
5. Церковный быт и общинная жизнь (по трудам священномученика Сергия Мечева) // *Cyrześcijaństwo wobec problemów współczesnego świata*. Kraków. 2012. С. 111–118.
6. Русская Laientheologie в эпоху Александра I // Филаретовский альманах № 8. ПСТГУ. 2012. С. 18–30.
7. «Чистая любовь» в поучениях старца Зосимы // Достоевский и мировая культура: Альманах №30. Ч. 1. М. 2013. С. 423–440.
8. Теорема Паскаля // *Chrześcijaństwo a współczesne koncepcje człowieka* Kraków, 2013. С. 75–82.
9. Публикация «Из переписки Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден (предисл. и пер. прот. П. Хондзинского)» // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 232–271.
10. Yuri F.Samarin as a Commentator on Alexei S. Khomiakov's Theological Works. // *Religion and Culture in Russian Thought*. Kraków, 2014. 86–93.
11. Идеи блаженного Августина в экклесиологии свт. Филарета и новом русском богословии // *Prace komisji kultury słowian pań*. Tom X. Kościół a świat współczesny. Kraków, 2014. S. 59–81.
12. Духовно-академические источники богословия мирян // Филаретовский альманах №10. М., 2014. С. 133–146.

