

Протоиерей Владимир ИВАНОВ

СТАНОВЛЕНИЕ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (1814 — 1870)

Глава первая. У ИСТОКОВ

1

XVIII век был трудным временем для русского духовного образования. Уже в предшествующем столетии оно вступило в принципиально новую фазу, активно восприняв — вначале в Киеве — методику преподавания по западноевропейским образцам. Стала прививаться культура понятийно-богословского мышления.

Протоиерей Г. Флоровский, обозревая многовековой путь русского богословия, говорит о сложении тогда «школьной традиции», которая, знаменовав достижение «новой ступени религиозно-культурного сознания», привела в то же время к «раздвоению между опытом и мыслью» (1, 56). XVIII век укрепил эту традицию. Век Просвещения поощрял эрудицию, упрочил знание классических языков, прежде всего латинского, по мере сил приучал мыслить, но тем не менее школа оставалась не укороенной ни в церковной, ни в национальной жизни. «Все это «школьное» богословие было в собственном смысле беспочвенным. Оно взросло и взросло на чужой земле... Точно надстройка над пустым местом... и вместо корней — свай... Богословие на сваях — вот итог XVIII века» (1, 114). Но, может быть, такой довольно пессимистический взгляд обусловлен критической настроенностью историка, зачарованного византизмом и прилагающего этот критерий ко всем временам и срокам? Действительно, в широкой духовно-культурной перспективе XVIII век выглядит далеко не так мрачно, но при всем том нельзя не признать, что к началу XIX ст. в области духовного образования ощущалась потребность в коренных реформах. Школа воспитывала эрудитов и латинистов, но в целом, по словам митрополита Московского Филарета (Дроздова), воспитание было «не довольно приспособленным к потребностям церковного служения» (2, 158). Принципиальные недостатки образовательной системы святитель усматривал в том, что она порождала священников, «которые довольно знали латинских языческих писателей, но мало знали писателей священных и церковных; лучше могли говорить и писать на латинском языке, нежели на русском; имели память, обремененную множеством слов, но ум не оплодотворенный живым познанием истины» (2, 158). Неудивительно, что, имея такое суждение о Духовной школе XVIII в., митрополит Филарет стал одним из ее решительных преобразователей. И его усилия принесли добрый плод. «В ту эпоху решался вопрос о самом бытии русского богословия. И он решен был творческим «да»» (1, 231). Духовные Академии первой половины XIX в. стали подлинными центрами, где формировалась русская богословская мысль нового типа, и в то же время их вклад до сих пор не получил должной оценки. Это приводит к довольно искаженной картине ее становления. Так, по Н. Бердяеву: «Русское школьное богословие, схоластическое по духу, в сущности не было в настоящем смысле этого слова православным, не выражало религиозного опыта православного Востока, как особого пути, не было опытным, живым». С его точки

зрения, игнорирующей ту гигантскую работу мысли, которая — часто подспудно и без эффектных видимых результатов — проходила в Академиях, «лишь Хомяков был первым русским православным богословом, самостоятельно мыслящим, самостоятельно относившимся к мысли западной» (3, 81—82). Будто не было ни митрополита Филарета, ни протонеря А. В. Горского...

2

Историки с некоторой неопределенностью говорят о начале реформы духовно-учебного дела.

По П. Знаменскому, первая мысль о необходимости решения этой проблемы была высказана М. М. Сперанским. Сам Сперанский, происходя из духовного сословия, учился в двух Семинариях: Владимирской и С.-Петербургской, а затем и преподавал в последней. Он хорошо знал о трудностях и недостатках Духовной школы XVIII в., и его реформаторски настроенный ум не мог миновать вопроса о преобразованиях в этой области.

Главные недостатки старой школы Сперанский усматривал в «отсутствии какой-либо системы в устройстве училищ, перегруженности семинарских программ, чрезмерном господстве латинского языка».

Таким образом, внимание Сперанского было обращено прежде всего на вопрос о структуре духовного образования.

Параллельно этому мысль о реформе зарождалась и в чисто церковных кругах. Ко времени ее подготовки первенствующим членом Святейшего Синода был митрополит С.-Петербургский и Новгородский Амвросий (Подобедов). Будучи воспитанником Троицкой Семинарии и затем ректором Славяно-греко-латинской Академии (1774—1778) и тем самым принадлежа к «ученому монашеству», он проявлял интерес к проблемам духовного образования; на протяжении многих лет — уже и после реформы — пользовались его «Руководством к чтению Священного Писания Ветхого и Нового Завета» (М., 1779). Известны его попытки улучшить дело духовного образования в тех епархиях, где он был правящим архиереем. Его он понимал в духе своего учителя — митрополита Платона. По Знаменскому, следуя исходившему из высших сфер импульсу, митрополит Амвросий поручает составление проекта о реформе духовно-учебных заведений архимандриту Евгению (Болховитинову), известному эрудиту, археологу, любителю древностей и библиографу, в свое время закончившему Славяно-греко-латинскую Академию. Такова первая версия.

Согласно второй, поддержанной Б. В. Титлиновым, мысль о необходимости реформы высказал сначала именно архимандрит Евгений в разговоре с митрополитом Амвросием, который в 1804 г. обратился по этому поводу к Александру I и получил в ответ повеление приступить к составлению проекта (4, 16).

Так как мысль о преобразованиях носилась тогда в воздухе, то ничего нет удивительного в том, что она почти одновременно зародилась в самых различных кругах.

3

Несомненно, что мысль о церковных преобразованиях вынашивалась среди александровских реформаторов, но и церковная иерархия не могла более оставлять без внимания проблемы духовного образования, и вся последующая история этого вопроса связана с поисками решения, в которых так или иначе участвовали обе стороны. В работу были вовлечены лучшие из имевшихся тогда сил. Вопрос о судьбах духовного образования решался людьми, стоявшими на вершинах иерархической, общественной, научной лестниц, и именно это обеспечило последующий быстрый подъем церковно-богословского образования в России в первой половине XIX в. В декабре 1804 г. митрополит Амвросий поручает составление проекта своему викарию епископу Старорусскому Евгению (Болховитинову), известному к тому времени своими церковноисторическими и археологическими трудами. «Историческая часть этого проекта вошла потом в извлечение в доклад Комитета 1808 г. и в полном виде — в I часть Истории Российской иерархии» (5, 244). Флоровский оценивает деятельность его весьма сдержанно и даже критически. Причина этому — отсутствие, по его мнению, у епископа Евгения интереса к богословию и преобладание интересов архивно-библиографических.

По выражению Флоровского, «Евгений был очень нетребователен в своих предложениях» (1, 141), хотя среди других проектов, присланных в ответ на запрос рядом иерархов, его вариант оставался наиболее широким. Все они в принципе «стояли на

старой точке зрения и проектировали, собственно, не коренную реформу, а просто некоторые изменения в школьном деле» (4, 21). К числу наиболее смелых мыслей проекта епископа Евгения относится предложение об уменьшении влияния латинского языка. Вопрос этот был насущным и принципиальным. Решить его оказалось нелегко. Сторонники старой системы образования находили его вовсе неуместным, считая, что переход на русский язык в богословии повлечет падение уровня образованности духовенства, и без того весьма слабого. В то же время было очевидно, что засилье латыни тормозит развитие самостоятельной русской богословской мысли, препятствует усилиям выработать собственный язык, отвечающий духовным потребностям времени.

Академии епископ Евгений «предлагал разделить на два отделения — ученое и педагогическое. Первое должно было надзирать за семинариями и прочими духовными училищами, назначать в них учителей, заботиться об улучшении преподавания, сочинять книги классические и вообще богословские, поощрять богословскую ученость, цензировать духовные сочинения, издавать свой журнал. Ко второму отделению Академии относилось собственно академическое образование. В отношении последнего и Преосвященный Евгений не возвышался над старую системой» (4, 19). Епископу Евгению были переданы также проекты, составленные митрополитом Киевским Серапионом, архиепископом Казанским Павлом (Зерновым), Тобольским архиепископом Антонием (Знаменским), доклад от «правления Московской славяно-латинской Академии», «предварительное начертание об учреждении Московской Академии» архиепископа Августина (Виноградского), викария Московской епархии. В последнем проекте имеется ряд новых моментов. Так, архиепископ Августин наиболее отчетливо представлял себе необходимость мыслить Духовную Академию как высшее учебное заведение. В других проектах Академии традиционно представлялись как учреждения, совмещающие в себе одновременно ступени, соответствующие низшему, среднему и собственно высшему образованию, то есть «теми же старыми семинариями с более широким курсом» (4, 17). Такое представление о задачах Академии явно не соответствовало их действительному назначению быть центрами богословской мысли.

Несмотря на всю умеренность, проект епископа Евгения встретил и определенное недовольство, например со стороны митрополита Московского Платона, который считал, что никакие особые реформы не нужны, что все может оставаться по-старому, что «слишком много и так многого просвещения» (4, 21). Его настаивало и слишком критическое отношение к латинскому языку, знанию которого он придавал большое значение. Оно, по его мысли, необходимо православному русскому духовенству для поддержания его влияния в образованном обществе. Понятны опасения, если принять во внимание, что на протяжении всей своей жизни он имел дело с попытками противоположного рода: столкнуть духовенство в социальные низы, отгородить его от реальной жизни, замкнуть в изолированную касту требноисправителей. Если будем знать латинский язык, как греческий (т. е. более чем слабо), — предупредил митрополит, — то «и последнюю честь потеряем».

4

В 1805 г. проект епископа Евгения был подан Александру I, им же, в свою очередь, передан с одобрением в Синод. Ober-прокурор князь А. Н. Голлицин берет здесь инициативу в свои руки, и по его докладу в 1807 г. учреждается Комитет о усовершенствовании духовных училищ, который перерабатывает проект епископа Евгения. В состав Комитета о усовершенствовании духовных училищ вошли известные деятели того времени: митрополит С.-Петербургский Амвросий (Подобедов), епископ Калужский Феофилакт (Русанов), статс-секретарь М. М. Сперанский, ober-прокурор А. Н. Голлицин, протопресвитер Сергей Красноповков и ober-священник Иоанн Державин.

В своем докладе Комитет подчеркнул, что «духовные училища в России возникли с первыми почти начатками просвещения» (7, 2). Их главное назначение заключалось в подготовке «просвещенных пастырей и учителей Закона Божия» (7, 2). «Сверх сего главного предмета, учреждение сих училищ, предварив во времени все другие учебные заведения, послужило при основании их важным пособием. Первая математическая московская школа, первая гимназия С.-Петербургской Академии наук и первый круг учения в Московском университете составлен был из воспитанников духовных училищ» (7, 3).

Вместе с тем Комитет признавал необходимость радикальных реформ в области духовного образования. Не вдаваясь в излишнюю критику традиционной системы, он наметил такую ее перестройку, после которой науки богословские, философские и исторические «получат более пространства и расширения как во времени и степенях

их, так и в способах учения» (7, 13). Намечалось также создать органическое преемство в учебном процессе, при более четком определении задач, стоящих перед низшей (Духовные училища), средней (Семинарии) и высшей (Академии) ступенями. Смешанный тип школы уступил место новому, при котором Академии окончательно определились как высшие богословско-учебные заведения, освободившиеся от балласта семинарской программы. Предполагалось, что они, «не препинаясь в поприще им предназначенном, первоначальным и, так сказать, стихийным обучением наук грамматических и исторических, займут в науках философских и богословских пространство им приличное, и станут на чреде просвещения высшему духовному образованию свойственной» (7, 14—15). Во главу угла сознательно ставился идеал богословской эрудиции. А так как фундаментом такой эрудиции справедливо считалось знание древних классических языков, то в Комитете высказывалась мысль о новой, более серьезной постановке преподавания древнегреческого языка: «Науки словесные приобретут более твердости особенно усилением греческой словесности, коей корень издревле в училищах духовных насажденный, в России более где-либо, по началу и свойству нашей Церкви, должен утвердиться» (7, 14). Изучение греческого, согласно Комитету, не только полезно, но и необходимо.

Таким образом, Комитет трудился не только над чисто административно-финансовыми вопросами, но и наметил ориентиры для развития молодого русского богословия. Мысли вполне реалистично, Комитет отдавал себе отчет в невозможности сделать «ученость» целью «общего народного просвещения», но тем более следовало оставить ей «некоторое твердое пристанище». Такими оплотами учености, «училищами истины» и должны были стать преобразованные Духовные Академии.

Процесс обучения в проектируемых Академиях должен был проводиться на шести кафедрах (или, как тогда говорили, «классах»), возглавляемых профессорами, при каждом из которых находилось по два помощника-бакалавра. При Академиях учреждались также конференции — «кособые общества ученых людей» — с правом осуществления духовной цензуры, присвоения ученых степеней и производства экзаменов. Кроме ректора и профессоров, в состав конференции входили епархиальные архиереи и почетные члены.

5

26 июня 1808 г. доклад Комитета был утвержден и образована для реализации Комиссия духовных училищ, на протяжении последующих тридцати лет возглавлявшая дело церковного образования в России. В ее состав вошли прежние члены Комитета, лишь на место скончавшегося протопресвитера С. Краснопевкова был назначен протопресвитер Криницкий.

Одна из важнейших задач, стоящих перед новой Комиссией, заключалась в составлении Уставов для духовно-учебных заведений.

9 февраля 1809 г. Сперанский представил Комиссии общее введение к Академическому Уставу и его первую часть, наметив начала, которыми следовало руководствоваться реформированной духовной школе. Остальную часть работы было предложено выполнить архиепископу Феофилакту (Русанову), одному из видных деятелей этого времени, прославленному своей ученостью. Он в довольно краткий срок справился с порученной ему работой, и уже в конце мая 1809 г. Комиссия одобрила представленный ей проект. Осуществлять его в жизнь предполагалось с большой осмотрительностью и постепенностью. Вообще для участников реформы была характерна определенная гибкость. Чувствовалась осторожность, основанная на реалистическом подходе к делу.

Эксперимент начали в С.-Петербургском духовном округе. Трудности были не только с подбором учащихся, но и учащихся. Из ста студентов дореформенной Петербургской Академии только семь удовлетворили новым требованиям. Чтобы набрать полный первый курс, пришлось обратиться к другим Академиям и Семинариям. Из них большое число — в сравнении с другими — прибыло из Москвы. Первые три ректора также принадлежали к Московской Духовной школе. Архимандрит Евграф (Платонов-Музалевский), до своего ректорства в Петербургской Академии, возглавлял Троицкую Семинарию. Здесь он познакомился, а затем и подружился с воспитанником Василием Дроздовым, будущим знаменитым святителем Филаретом, которого он старался выделить и поддержать. Сам архимандрит Евграф был «представителем переходного поколения»; получив в наследие от XVIII в. протестантские учебники и отсутствие систематического богословского образования, не имея опоры в традиции отечественной церковной мысли, он улавливал интуитивно тенденции будущего, ощущал необходимость обратиться непосредственно к патристической мысли.

Не довольствуясь в экзегетике «буквой» текста, он любил восходить к изучению внутреннего смысла Священного Писания, не возражал против преподавания на русском языке, что по тем временам было новшеством, воспринимавшимся иногда неодобрительно.

Его преемник — архимандрит Сергей (Крылов-Платонов), до этого настоятель Московского Заиконоспасского монастыря и ректор Славяно-греко-латинской Академии. В 1812 г. он был рукоположен во епископа Костромского. Третьим ректором стал архимандрит Филарет (Дроздов), выпускник Троицкой Семинарии. О первом же ректоре, архимандрите Евграфе, он отзывался впоследствии: «Богословию учил нас незрелый учитель по крайней мере с прилежанием». И откуда было взяться этой зрелости? Русское богословие XVIII в. сознавало себя в положении ученическом. Требовалось усвоить новые методы, очистить полученные результаты от инославного привкуса, не потерять чувства идентичности с православной традицией.

В начале XIX в. появилось поколение, действительно почувствовавшее потребность в знании. Рождалась новая атмосфера, в которой пробуждалась самостоятельная мысль. Первоначально академическое преподавание давало ей мало пищи. Странное чувство оставляет, например, первая программа «класса богословских наук», составленная архимандритом Евграфом для преобразованной Академии. В качестве основной учебной книги по догматике рекомендуется «Система православного богословия», написанная Феофаном Прокоповичем, книга почти столетней давности, правда, в более свежей редакции архимандрита Иринея (Фальковского), ректора Киевской Академии.

К рекомендуемому труду Феофана прибавляется еще пять западных пособий, из которых на первом месте поставлен Буддей, тогда непререкаемый авторитет по основным вопросам школьного богословия. Перед профессором ставилась задача: «Те только принимать толкования и объяснения догматов веры от писателей иноверных, которые согласны с первоначальной нашею Церковью» (8, 189). Все это давалось с большим трудом, и догматическое богословие на протяжении всего XIX в. будет одной из самых зависимых от западных пособий — по крайней мере по своей методике — областей богословского знания, к которой с наибольшим основанием прилагалось определение «школьного богословия». Но и это «школьное» богословие в свое время воспринималось как новое, стимулирующее мысль веяние. Начинают обращаться к работе над источниками, осознать, что «филология, памятники искусства, археология, языки, особенно греческий и еврейский, равно как хронология с географией, философия, математика и юриспруденция могут быть очень ценными и необходимыми пособиями для богослова» (9, 30). Но только в уже реформированных Академиях богословская наука усвоит начала историзма.

Что касается преподавания философии, то переход от Аристотеля и Аквината к Лейбницу и Вольфу, представителям немецкого рационализма, начался также в XVIII в. Затем на умственном горизонте людей начала XIX в. стали появляться новые системы Канта, Фихте, Якоби, Шеллинга.

Преподавание философии, согласно новому Уставу, должно было показать неоправданность «раскола разума от веры», тогда как со времени схоластики и далее, в развитии западноевропейского рационализма, торжествовала противоположная тенденция — «отделять разум от веры, философию от богословия». В Академическом Уставе отмечалось: «Вообще да не будет никогда в духовных училищах слышимо то различие, которое к слазбуны веры и к укоризне простого доброго смысла, столь часто в школах было допускаемо, что одно и то же предложение может быть справедливо в понятиях философских и ложно в понятиях христианских» (8, 193).

6

Практика сразу же показала ряд слабых сторон проекта. Скоро обнаружилась перегрузка программы; студенты страдали переутомлением; механическое заучивание, которое было пороком и старой школы, не оставляло времени на самостоятельное обдумывание изучаемых вопросов. К доработке проекта Устава был привлечен на этом этапе работы ректор Петербургской Академии архимандрит Филарет (Дроздов). «При переработке уставов он счел своею обязанностью стать на страже церковного учения и уберечь молодежь от возможного совсем уже не церковного влияния писателей эпохи Просвещения» (10, 376).

Рассмотренные недостатки, вызвавшие ряд поправок, Комиссия приняла во внимание, и была подготовлена новая, окончательная редакция Уставов духовно-учебных заведений к июлю — августу 1814 г., по которым они осуществляли свою деятельность вплоть до конца 30-х гг.

Система духовного образования получила строгую централизацию и как внешнее, так и внутреннее единство. Система обучения строилась градационно: низшее постепенно подготавливало к постепенному восхождению на высшие ступени. Исчезало хаотическое многообразие, как бы подчиняясь строгим законам эстетики классицизма. Ликвидирована была зависимость учебных заведений от органов епархиального управления, некомпетентных специально в деле образования.

В новом Уставе цель «духовного учения» определялась следующим образом: «1) Общая цель воспитания юношества есть образование нравственных и физических способностей, согласное с его предустановлением. 2) Главное предустановление юношества духовного состоит в утверждении и распространении истинного благочестия. 3) Из сего открывается особенная цель духовного учения. Оно должно образовать благочестивых и просвещенных служителей слова Божия. 4) По сему все учреждения, в состав духовных училищ входящие, должны непосредственно относиться к сему главному намерению и от него заимствовать свою силу» (11, 1—2). С какой-то геометрической четкостью вычерчивается проект синтеза благочестия и просвещения. И он не остался только на бумаге. Было в нем нечто глубоко соответствующее тому историческому моменту русской истории. Нельзя понять всего своеобразия уклада жизни Московской Духовной Академии первой половины XIX в., если не учесть с какой серьезностью стремились воплотить этот проект.

Характерна сама структура Устава: на первое место выдвинуто «управление нравственное», затем «управление учебное» и уже в конце — «управление экономическое».

Общие начала «управления нравственного» базируются на знаменитом библейском тексте о страхе Господнем как начале премудрости (Притч. 1, 7). «Сей спасительный страх,—говорит в Уставе,—должен быть вперем не словами только, коих частое повторение делается бесплодным, но наипаче утверждением и распространением между юношами здравых понятий о непрерывности отношений наших к Богу и о действиях Промысла Его на все мгновения жизни» (11, 3). Лучшим средством пробуждения нравственной жизни Устав считает пример, подаваемый наставниками, а не простое чтение «моральных прописей». Благочестие учащихся «есть краеугольный камень христианского воспитания» (11, 3).

Устав дает также направление учебному процессу, намечает верные ориентиры. Только на такой основе могла возникнуть богословская школа, соединяющая глубокую духовную жизнь с ясной, продуманной мыслью. «Класс наук словесных» должен был дать студентам представление о природе красоты. «Теорию эстетики должно почерпнуть из самых лучших ее источников» (11, 46). Красота воспринималась в единстве с истиной и добром. Устав предупреждает от увлечения теориями, которые «отторгли изящное от истинного и доброго» (11, 46).

В «классе наук исторических» предполагалось не ограничиваться только изучением внешней стороны исторического процесса, но намечалась высшая цель: выработка философии истории, поднимающейся к постижению духовного смысла человеческого развития.

В «классе наук философских» предполагалось «изложением о каждом предмете мнений славнейших философов, сравнением их между собой, разрешением и приведением их к общему какому-либо началу дать воспитанникам понятие о истинном духе философии, приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таковых изысканий» (11, 53—54).

Трудно недооценить также то обстоятельство, что Устав в качестве философского ориентира указывает на Платона: «Между древними Платон есть первый столп истинной философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения; но при сем должно примечать, что никогда не найдет он сего учения в отрывках и кратких извлечениях, на разные его мысли изданных; в них, странным образом, невежеством толкователей все обезображено. Истинной его системы должно искать прилежным и долговременным испытанием и упражнением в подлинных его сочинениях. Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались» (11, 55). Впоследствии именно в Московской Духовной Академии развилось направление христианского платонизма, нашедшее свое наиболее зрелое воплощение в работах профессора священника Павла Флоренского.

В области богословских наук Устав предписывал уделять основное внимание изучению Священного Писания, «испытанию истинного смысла его, по оригинальному изложению и лучшим изъяснениям святых отцов» (11, 58).

Устав стремился укоренить в практике Духовных школ принципы, содействующие пробуждению богословского мышления у студентов, предъявляя при этом равные тре-

бования как к учащимся, так и к учащим. «Нет ничего тщетнее и слабее, как учение, приобретенная наслышкою. Посему первое правило учебного управления есть стремиться возбуждать собственные силы учащихся, давать им случай и удобность действовать. Лучший наставник есть не тот, кто блистательно сам говорит и изъясняет, но тот, кто заставляет учащихся размышлять и изъяснять. Посему все методы учения в духовных училищах должны быть основаны на собственных упражнениях юношества. Учитель должен только помогать развитию ума» (12, 676). Устав требовал также от преподающих держаться «на одной линии с последними открытиями и успехами каждой науки» Устав сделал попытку оградить русское богословие от постоянно угрожавшей ему опасности провинциализма и самодовольства мысли. Протоиерей Г. Флоровский так резюмирует последствия учебной реформы: она «внесла подлинное оживление в богословскую работу. Начинается творческое беспокойство и возбуждение... Среди крайностей мистических и философских увлечений, с одной стороны, и опасений или подозрений, с другой, постепенно обозначается узкий и торный путь церковного богословия... То было время споров, столкновений, борьбы. И борьбы за богословие,— против тех, кто его боялся и не любил, кто боялся мысли творчества» (1, 146—147).

7

К XIX в. уже многих с новой силой тревожил вопрос о казавшейся чрезмерной латинизации Духовной школы. Учитывая материальную стесненность, сложные условия своего бытия, она за сравнительно краткий срок достигла на попрехе изучения латинского языка огромных успехов. Преподавание велось на латыни. Студенты могли пользоваться, практически, этим языком как разговорным. Все это превращало духовенство в «просвещенное сословие», что вызвало законное чувство гордости у такого, например, выдающегося иерарха, как митрополит Московский Платон (Левшин). В то же время стали возникать опасения: не повлечет ли такое засилье латинского языка некоторого «окаатоличивания» самого мышления, не будет ли этим нанесен ущерб развитию отечественной богословской мысли?

Наиболее резко и последовательно — по глубокому богословским соображениям — выступал против латинского языка митрополит Филарет, который был, очевидно, одним из немногих людей своего времени, понимавших духовное значение русского языка и осознавших его возможности, долгое время остававшиеся «под спудом» из-за засилья французского языка в светском обществе и латинского среди духовенства.

Сейчас даже трудно почувствовать всю остроту и значительность этих споров. Красота русского языка наших поэтов и мыслителей очевидна. Тогда такого чувства бесспорности быть не могло. Выглядели убедительными и возражения тех иерархов, которым казалось, что переход на «русское» преподавание богословия понизит уровень образованности духовенства. Латинский язык, справедливо отмечали они, «ключ чужести». Знание его открывает доступ ко всем сокровищам духовной культуры человечества. Понижение знания латинского языка в известном смысле могло лишить молодое русское богословие фундамента, на котором оно было воздвигнуто с конца XVII — начала XVIII в., оторвать его от мировой науки. Но были соображения и другого характера, исходившие в основном из правительственных сфер, заинтересованных в определенной изоляции богословия в академических кругах. Аналогично обстояло дело и с проблемой русского перевода Священного Писания. Опасались также, что широкое знакомство с историей христианства в ее сложной динамике и борьбе вероучений приведет к тому, что лжеучения, доселе излагавшиеся только на латинском языке и доступные для изучения сравнительно узкому кругу лиц, «могут легко перейти во все сословия народа и произвести смущение в неподготовленных и недостаточно твердых в знании веры умах» (мнение архиепископа Рязанского Филарета (Амфитеатрова), будущего митрополита Киевского) (4, 67).

Академический Устав 1814 г., ограничивая влияние «латинской словесности», оставил ей достаточно заметное место. Латинский язык по-прежнему оставался главенствующим и, можно сказать, «обиходным». В принципе дело и не могло обстоять иначе, если Духовная школа хотела развиваться в рамках общеевропейских представлений о преподавании богословских наук. Конечно, можно было бы говорить о совершенно новых педагогических принципах, более согласных с православными традициями, но практически такую школу построить в культурных условиях той эпохи не было никаких реальных возможностей, и разговоры о ней неизбежно бы остались утопическими. Все это приводило к бесконечным разговорам о разрыве академического преподавания и церковной жизни. Но можно сказать, что реформаторами было

сделано все возможное для становления отечественной богословской академической школы. Другое дело — сами исторические условия не позволяли сделать большего, и всегда оставался широкий простор для критики.

Весной 1814 г. архимандрит Филарет представляет Комиссии духовных училищ «проект открытия Московского духовно-учебного округа и преобразования Московской Духовной Академии по новому Уставу» (10, 381). Ошибочно думать, что речь шла о возникновении нового высшего духовно-учебного заведения на «пустом месте». «Московскую Академию, — говорил М. Богословский, — не предстояло создавать вновь. Она уже существовала с 1685 года, она развивалась самостоятельно и жила вполне самобытно жизнью... Но к началу XIX столетия Академия с ее схоластическим направлением и методами, с ее латинским языком, на котором велось преподавание, уже отживала свой век и должна была уступить новым педагогическим веяниям. Итак, предстояло не основывать Московскую Духовную Академию, а существующую «вдвинуть» в новую систему, приспособить к новым методам, поставить во главе учебного округа и придать ей вид того триединого учреждения, каким должна быть Духовная Академия по Уставу 1814 года» (10, 382). Еще более решительно подчеркнута идея генетической связи Московской Академии с Академией Славяно-греко-латинской «как со своей прямой матерью» у В. Виноградова (14, 702). Новый план, начертанный в Петербурге, «осуществлен был, так сказать, над плотно и кровно учреждений, только что возрешенных до высшего процветания сорокалетней деятельностью митрополита Платона» (13, 702).

В то же время, несмотря на эту тесную связь с платоновскими традициями, с 1814 г. можно говорить о начале принципиально нового периода развития академического богословского образования. Реформа была — при всех неизбежных первоначальных трудностях — принята вполне серьезно, чему непрестанно содействовал один из ее главных деятелей — митрополит Филарет (Дроздов). Его близость к МДА и наложилась на Духовную школу ту неповторимо своеобразную печать, о которой пойдет речь в следующей главе. Реформа действительно отвечала насущной потребности: устранить препятствия для свободного развития русской богословской мысли. При всех своих добрых побуждениях богословы конца XVIII в. так и не могли освободиться от навязанных им схоластическим методом форм мышления. Его достоинство в том, что он приучал наших первых академических богословов к понятийному мышлению, но делал это довольно жестко. «Вмещение науки в тесные рамки готового собора вопросов, принятых во всех системах, не могло дать свободного развития мысли; богослов не вдумывался в предмет самостоятельно; на всякий, даже утонченный, вопрос ему дан ответ в книге, далее которой он не простирал своих воззрений, считая достаточным довольствоваться тем, что ему дано... Следствием такого сухого, безжизненного преподавания науки было то, что мысль богослова крепко связана была путями формы и не могла излиться свободно в форме или живого размышления, или старого ученого самостоятельного рассуждения» (14, 4—5).

Отмечая свое пятидесятилетие в стенах Лавры, академические богословы прекрасно осознавали весь масштаб совершившихся перемен. За несколько десятков лет сложился новый тип богословского опыта и мышления. «Начинается историко-критическая разработка источников науки, преподаются правила строгого исследования и изъяснения священного текста (герменевтика), признается необходимым раскрытие истории догматов, дается в догматике обширное значение правилам Соборов и учению отцов Церкви; для изучения церковных правил и постановлений, для изучения отцов учреждены особые кафедры; обращено глубокое внимание на изучение Святого Писания... При таких средствах к развитию духа богословского наука явилась совершенно в иной форме (разрядка наша. — В. И.): открыт доступ к более широкому и самостоятельному воззрению на предмет и к выражению этого воззрения в форме свободной речи. Школьное выучивание истертых фраз уступило место свободному, сознательному рассуждению о предмете» (14, 6).

Академия осознала себя как обитель, посвятившая себя взысканию Божественной Премудрости, как то место, где русская богословская мысль стремится, восходя от земного, постигнуть Небесное, соединяя «с природную твердость духа истинное прощещение ума и сердца». На это ясно указал в своей речи при открытии Московской Духовной Академии в стенах Свято-Троицкой Сергиевой Лавры ее ректор архимандрит Симеон. Он назвал этот день благословенным, потому что он «полагает новое начало путей к Божественному свету». Академия призвана быть «избранным вместилищем света» Божественной Премудрости — «в сей-то собеседнице Творца вселенной, в сей другие чистейших духов обретается все совершенство, все счастье человека» (15, 8). Таким образом, мы видим уже у истоков богословской мысли в Московской Акаде-

нии возвышенный образ Софии, Премудрости Божией, которая «сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними» (Прем. 6, 16).

Глава вторая. МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ (ДРОЗДОВ) И МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

1

Митрополит Филарет на протяжении всей своей жизни занимался проблемами духовной педагогики. Сын скромного священника, он начал церковное образование в древней Коломне. Навсегда запомнился ему первый наставник, учитель грамматики в Коломенской Духовной Семинарии Д. Ф. Малинин, а также епископ Коломенский Мефодий (Смирнов), знаток древнееврейского и латинского языков, автор церковной истории первых трех веков, написанной по-латыни.

В 1799 г. юноша переходит в Троицкую Духовную Семинарию. Ему и другим его товарищам из Коломны объявили, что их зачислят с понижением на один класс. Тогда отец Василия Дроздова попросил испытать познания своего сына. На экзамене ему было предложено написать по-латыни сочинение на тему, характеризующую философские интересы, волновавшие ту эпоху, — «О врожденных идеях», с которым он блестяще справился. Высоко оценил мыслительные способности воспитанника и тогдашний ректор Троицкой Семинарии архимандрит Евграф (Платонов-Музалевский), предложив Дроздову после окончания Троицкой Семинарии занять кафедру философии, от чего, однако, тот уклонился и преподавал с 1803 г. древние языки (еврейский и греческий), а затем учил «высшему красноречию и риторике».

Рано, как и большинство талантливых людей того времени, приходит Дроздов к убеждению в необходимости собственной внутренней работы. Это сообщило ему твердость суждений, способность творчески ориентироваться в самых сложных ситуациях. Не дожидаясь рекомендаций со стороны, он, например, сам приступает к изучению Канта, для чего самостоятельно изучает французский язык, так как «Критика чистого разума» попала к нему в руки во французском переводе.

Митрополит Платон скоро заметил молодого учителя; оценив в нем проповедническое дарование, склонил к принятию монашества и сам постриг его осенью 1808 г. Вскоре после этого иеродиакона Филарета (Дроздова) переводят в С.-Петербург.

2

В столице молодой иеродиакон сделался одним из самых заметных и влиятельных деятелей того времени. Знаменательно, что его вызов в Петербург был связан с начавшейся реформой духовного образования. Для реализации нового проекта решили начать «эксперимент» с устройства в Петербург Академии, Семинарии и училища, действующих по новым правилам, и так как достаточно подготовленных педагогических сил в самой столице не обрелось, то достойных кандидатов было положено отыскать в провинции.

В Петербурге иеродиакон Филарет был замечен митрополитом Амвросием, который посвятил его в иеромонаха, но не понравился могущественному тогда архиепископу Феофилакту, в силу чего задержалось его назначение в Академию.

От этого «смутного» для молодого педагога времени сохранился интереснейший документ, составленный им в связи с планировавшимся митрополитом Амвросием его назначением в Академию для преподавания «в классе высшей риторики» — «Краткий обзор способов, которыми можно, по крайнему моему разумению, духовное новшество довести до основательного знания науки об изящном». В этом составленном по-латыни конспекте уже можно видеть все особенности филаретовских педагогических принципов. Во главу угла ставится требование творческого подхода к преподаваемому предмету. «Если бы речь шла о людях неопытных в красноречии, то я отослал бы их к Бургию или Лейяю (семинарским авторитетам того времени. — В. И.). А если является необходимо усовершенствовать ум более развитой и в людях, не любящих пустого разглагольствования, образовать вкус к серьезному красноречию, то приходится расширить границы искусства (красноречия) и глубже внедрить его основания». По мнению иеродиакона Филарета, для такого преподавания нельзя указать одной книги, которую можно было бы назвать единственным и непререкаемым образом; «преподавателю изящных наук является необходимо прибегать некоторым образом к эклектическому методу» (16, 8), то есть тем самым преподаватель остается свобод-

ным в построении своего курса, а не механически следует одной предписанной книге. Понимая, насколько предложенная им система может показаться дерзновенной, он старается в конце смягчить впечатление словами: «Впрочем, я написал это не для того, чтобы представить себя человеком, могущим предлагать новые законы для корпорации ученых, но чтобы показать, известны ли мне сколько-нибудь их законы и ясно ли я их понимаю» (16, 11). «Краткий обзор» показывает уже особый стиль Филаретовского мышления. Преподавание науки об изящном он делит на две части. Первая — теоретическая: в ней изложены принципы всеобщей эстетики. Ее назначение — «объяснить природу прекрасного, открывающегося или в чувственном восприятии, или в деятельности воображения, ума, воли, или во внешних человеческих действиях» (16, 9). Вторая «практическая и специальная часть» должна была охватывать огромный материал по истории развития культуры человеческой речи. Курс завершался рассмотрением мировой поэзии, включая и современную.

Предложенная иеродиаконом Филаретом программа хорошо отражает его устремленность к познанию прекрасного, открытость просторам мировой культуры.

3

Первое время в С.-Петербурге молодой педагог работал в Семинарии, исполняя должность инспектора и читая лекции по философии. Только 8 февраля 1810 г. он был переведен в Академию для преподавания догматического богословия, церковной истории и церковных древностей. В этом же году, на Благовещение, он произнес в Александро-Невской Лавре проповедь, впервые обратившую на него внимание общества; одновременно она вызвала нападки и обвинения в пантеизме со стороны архиепископа Феофилакта и его сторонников. Однако, так как они носили заведомо недобросовестный характер, то по рассмотрении ее авторитетной комиссией проповедь была напечатана, а талантливый проповедник награжден драгоценным наперсным крестом и неделю спустя возведен в сан архимандрита. С этого времени начинается его активная деятельность в высших церковных сферах.

В марте 1812 г. архимандрит Филарет назначается ректором Петербургской Духовной Академии, в которой он пробыл до 1817 г. Это был сложный период в его жизни и жизни Академии, проходившей фазу экспериментальную. «То была особая милость Провидения, — вспоминал впоследствии митрополит Филарет, — что первый курс Академии кончился благополучно» (1, 146).

Все приходилось делать заново в непростой обстановке духовной жизни Петербурга. Не хватало и педагогических сил. На плечи немногим ложились непомерная нагрузка. Самому ректору «достался тяжкий и суровый искуc»: «Мне должно было преподавать, что не было мне преподано». За короткий срок — с 1810 по 1817 г. — ему пришлось прочесть и обработать почти полный курс богословских наук с включением сюда и истолковательного богословия, и церковного права, и древностей церковных. Не удивительно, что жаловался он на крайнее изнурение (1, 169). Оно доходило до такой степени, что, входя в аудиторию, он не был уверен, что ему хватит сил закончить лекцию. Но помогло монашеское умение владеть собой. Речь его привлекала студентов возвышенностью и, как тогда говорили, была премудрой. Перегрузка, внезапные перемещения с кафедры на кафедру были типичными «болезнями» Духовных школ в России XIX в., с которыми безуспешно пытались бороться. Не удивительно, что только немногие сумели достичь в своей области профессионального уровня. Писать учебники также приходилось второпях, руководствуясь потребностью дать студентам хотя бы наспех подготовленные пособия. Естественно, что в таких условиях приходилось пользоваться переложением западных учебников. Пережив это на собственном опыте, митрополит Филарет постоянно ратовал за предоставление преподавателям возможности подготовить свой собственный продуманный курс. Но в целом писали тогда мало и неохотно, опасаясь строгой внешней цензуры и соответствующих неприятностей. Приходилось писать и самому архимандриту Филарету: в 1816 г. вышли две его книги — учебные пособия для студентов: «Начертание церковно-библейской истории» и «Записки на книгу Бытия». Эти книги были неслыханной новинкой по тем временам.

Кроме научных и педагогических проблем, вставали постоянно трудности иного рода. Так, например, потрясшее Академию дело Фесслера, поднятое против него архиепископом Феофилактом, и спор, развернувшийся между ним и архимандритом Филаретом по поводу перевода «Эстетических рассуждений» Ансильона. Рождалась обстановка взаимного недоверия, обвинений в «пантеизме» и прочих «неправомыслиях». Но было и положительное воодушевление, надежда на становление отечественного бого-

словья, и архимандрит Филарет всеми силами боролся против духа страшиности, прикрывавшей трусовости мысли «тайную неохоту заниматься Божественным».

Тревожила архимандрита Филарета и оторванность от развития современной мысли, провинциализм сознания. Так, в одном из своих отчетов после ревизии Петербургской Духовной Семинарии он замечает: «Употребляемая в философском классе учебная книга, написанная Баумейстером (бывшая авторитетной для академических философов чуть ли не до середины XIX в.— В. И.) по началам Вольфия, не имеет качества, требуемого 99-м пунктом первой части Семинарского Устава, по которому книги учебные должны держаться на одной линии с последними открытиями и успехами в каждой науке» (16, 72). Это была трудноразрешимая проблема.

4

5 августа 1814 г. Комиссия Духовных училищ с целью достичь единообразия преподавания в высших духовно-учебных заведениях поручила составить соответствующие конспекты «по главнейшим предметам учения». К осени 1814 г. они уже были готовы. Архимандрит Филарет представил Комиссии «Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах». Конспект был признан удачным и «полезным для сведения и некоторого руководства в преподавании православного богословия». Постановили отпечатать его в количестве 600 экземпляров и «по напечатании уже снабдить оными Московскую Академию и все преобразованные Семинарии» (16, 123). Таким образом, открытая в октябре 1814 г. Московская Духовная Академия получила себе в руководство план, начертанный человеком, который в скором времени мог непосредственно наблюдать за его осуществлением.

«Обозрение» производит впечатление двойственное. С одной стороны, несомненно — в духе времени — влияние схоластической систематики, с другой — стремление поставить акцент на необходимости выйти за границы школьного богословия к непосредственному богопознанию. Недаром в конце, перечисляя правила наставникам, он заключает: «Прежде всего и паче всего, предаться самому истине всем духом и жизнью, с желанием все покорить ей, и во всяком недоумении и познании звать к Духу Истинный» (16, 151). Это благоговение перед Истиной стало характернейшей чертой богословской школы Московской Духовной Академии филаретовского периода.

Отпечатлелся на программе и углубленный библеизм самого архимандрита Филарета. Признавая существование «двух всеобщих органов, через которые Бог простирает о Себе слово к человеку: Природу и Откровение, он отдаст предпочтение второму пути (16, 123). И в этом его отличие от митрополита Платона, любившего путь «естественного богословия».

Положения богословской программы становятся яснее в свете филаретовских проповедей тех лет о внутреннем человеке, о пути богопознания. Филарет переживал Священное Писание как «Откровенное слово о Боге, которое потому и есть корень, на коем утверждаются и от коего получают жизнь и силу все отрасли богословских познаний» (16, 124). В этом подчёркнутом библеизме — основа основ и богословия, и педагогики святителя.

В своем «Обозрении» он различает два вида богословия, основанного на Божественном Откровении: первый — богословие «коренное и собирательное, которое заключается в самом Священном Писании» (16, 125); второй вид — богословие «производное, или систематическое», которое извлекает из Священного Писания и располагает в определенном порядке истины Откровения, относясь к первому виду как образ к веществу. «Коренное» богословие «существенно способствует каждому для утверждения в себе Слова Божия» (16, 125), то есть является богословием «внутреннего человека», идущего по пути богопознания. «Систематическое» богословие предназначено для проповеди и утверждения его во внешнем мире и должно отвечать «потребностям настоящих времен», то есть раскрывать смысл слова Божия в соответствии с духовными нуждами эпохи.

В целом «Обозрение» представляет собой свидетельство первостепенной важности об исходном пункте, с которого началось становление и Московской Духовной Академии. Несмотря на более чем столетнее существование Духовной школы в России, приходилось начинать, можно сказать, почти с нуля. Не было не только богатой, самостоятельной, творческой богословской традиции, но не хватало даже самых элементарных учебников, которые отвечали бы духу Православия, а не представляли бы собой переработки западных, в основном протестантских пособий. Задача стояла огромная. Все было впереди. Становилось все яснее: именно теперь решается вопрос о самом бытии русского богословия. И последующие десятилетия стали временем творческой борьбы за его создание.

В 1817 г. ректор Петербургской Духовной Академии архимандрит Филарет становится епископом Ревельским, викарием С.-Петербургского митрополита. В Ревеле, однако, он так и не побывал, не был он и в Твери, куда был назначен архиепископом в 1819 г. и одновременно членом Святейшего Синода.

В эти годы епископу Филарету приходилось довольно часто ревизовать Духовные школы. Побывал он несколько раз и в Московской Духовной Академии. Первое его посещение произошло летом 1815 г. Судя по отчету, Академия произвела на петербургского ректора благоприятное впечатление. Он был удовлетворен большим количеством часов, отведенных изучению Священного Писания. Преподавание же философских дисциплин, столь прославившее вскоре Академию, находилось тогда, судя по отчету, еще в зачаточном состоянии. Ответы на экзаменах показали, что студенты, очевидно, не имели «иных источников познания для философской истории, кроме записок учащего» (16, 243). Верный своим педагогическим принципам, архимандрит Филарет советовал «менее привязывать их память к учебным листам и более возбуждать их рассудок к собственной деятельности» (16, 243). Преподавание языков также еще не достигло соответствующего академического уровня. Прекрасное впечатление на ревизора произвела библиотека: хотя многое было еще не разобрано, но «уже можно догадываться, что по богословским, особенно древним, книгам библиотека сия может одспривать преимущество у каждой из библиотек, принадлежащих духовным училищам» (16, 244).

В августе того же года архимандрит Филарет представил в Комиссию Духовных училищ по ее заданию отзыв «о начальствующих и учащихся Духовно-учебных заведений Санкт-Петербургского и Московского округов». Судя по вступлению к отзыву, эту работу он выполнял без особого энтузиазма, «покорясь необходимости закона», тем более короткое время ревизии не позволяло составить полное представление о характере и способностях преподавателей. В отзывах архимандрита Филарета чувствуется христианский дух любви к людям, стремление увидеть и подчеркнуть в них прежде всего черты положительные. В отзыве о Московской Духовной Академии он, как правило, ограничивается краткой характеристикой — «способен и прилежен».

Следующая ревизия была произведена Филаретом, тогда епископом Ревельским, летом 1818 г. Наибольшее одобрение заслужил у него профессор В. Кутневич, которого он кратко, но наиболее желательно уже отметил в прошлом отзыве. Теперь ему дается более пространная характеристика; из нее видно, какому направлению в преподавании философских наук сочувствовал митрополит Филарет на протяжении своей жизни и особо поощрял в МДА во время своего московского святительства: «Уроки философские, по недостатку для истории философской учебной книги и по недоброму совершенству учебной книги для философской системы, все обработаны профессором с основательностью, порядком и ясностью. Особенного внимания достойно в них намерение профессора подружить философию с откровенною религиною и через исследования первой уготовить путь сей последней» (16, 408). Так намечается путь, сделавший из Академии «школу верующего разума». Одобрение епископа Филарета было настолько велико, что он рекомендует Кутневичу на основании своих лекций подготовить учебник, годный для повсеместного распространения в Духовных училищах.

Но многое вызывало у епископа Филарета и критические замечания, когда он чувствовал отголоски дореформенного стиля преподавания, сухого, схоластического, механически перенесившего западную богословскую традицию XVIII в. в ярко начавшееся для России XIX столетие. Педагогическая мысль святителя смущалась методической слабостью преподавания, отсутствием той стройности и гармонической ясности, которая представляла ему в раздумьях о будущем русского богословия как достойный творческий усилий идеал. Так, оценивая ответы студентов по догматическому богословию, он замечает: «Сии сведения чисты, основательны и обильны; только в них можно примечать иногда несовершенство порядка и стили (разрядка наша.— В. И.) и некоторую принужденность, происходящую наипаче из употребления известной топической методы в раздроблении понятий» (16, 401).

Преподавание герменевтики он находит слишком «соответствующим учебнику. Не видно, чтобы было что-либо принято для усовершенствования сей части или для удобнейшего и вернейшего сообщения сего учения» (16, 401). Обладая острым чувством реальности Божественного Откровения, он болезненно воспринимал, как коренной недостаток преподавания старого стиля, «сухость понятий, не напоенных из источника слова Божия». И в этом — конкретный библизм его мышления, с таким трудом усваиваемый его современниками.

Святителя Филарета тревожила также малая самостоятельность учеников, их ограниченность. Экзаменуя по церковной истории, он отмечает, что ответы давались удовлетворительно, «когда испытание следовало образу и порядку учебной книги; но когда оно от сего образа и порядка отступало... тогда простые вопросы затрудняли некоторых испытуемых» (16, 404). Однако этот недостаток он относит более за счет самого преподавателя. «Одной из причин сего недостатка должно полагать то, что учащий слишком буквально держался учебной книги и представлял, так сказать, историка исторических уроков, а не исследователя и наставника (разрядка наша.— В. И.) (16, 404). Дерзновенную смелость таких отзывов можно оценить, лишь зная, до какой степени в Духовных школах того времени было принято строго держаться учебника и как часты были неприятности, которые наживали себе профессора, осмеливавшиеся отступать от традиционной системы. Уже в двадцатые годы «обратного хода» буквальное следование учебнику будет требоваться Комиссией Духовных училищ совершенно открыто, и с этим в меру своих сил боролся Московский святитель. Большую проблему представляло также усвоение и творческая переработка западной богословской и философской литературы. При построении системы высшего духовного образования, в силу отсутствия самостоятельной традиции, неизбежно было начинать с усвоения и переработки в православном духе западного богословия. Закрывать на это глаза не приходилось (17, 382—383). Сам святитель Филарет рекомендовал по всем областям богословского знания прежде всего западную литературу, но с не меньшей настойчивостью требовал он, чтобы русские богословы стремились не к механически-неосмысленному ее использованию, но, действуя в строго православном духе, воспринимали Запад в свете критического сознания. Иронически описывает он в своем отзыве пример такого механического подхода на экзамене по «всеобщей словесности». Ответы звучат выражениями из разных новейших эстетиков, собранными как будто для того, чтобы заглушить, а не внушить истину. Иногда для объяснения трудного употребляется труднейшее. Произносят множество определений одной вещи, дабы сказать, что ей нет определения. Красоту составляют целью поэзии, с исключением истины и добра. В ответах студентов предел, где кончается их разумение и начинаются непостижимые для них эстетические созерцания, означает нередко словами «говорит Бутевек» (16, 408).

В отзывах о профессорах и преподавателях после ревизии 1818 г. епископ Филарет дает теперь более пространные характеристики в сравнении с прошлым. Особое одобрение заслужил новый ректор архимандрит Филарет (Амфитеатров). «Свидетельство, данное о нем в прежнем обозрении, в бытность его инспектором, сугубо оправдывает, будучи ректором. Общий характер Академии, как нового заведения, образовался преимущественно назидательным действием его характера» (16, 442).

Следующая ревизия Филарета, бывшего тогда архиепископом Тверским, состоялась летом 1820 г. В результате он, как совершивший «по воле начальства три, одно за другим следовавшие обозрения и через то некоторым образом сделавшись свидетелем постепенных ее усилий к достижению совершенства со времени нового ее образования» (2, 48), письменно изложил академическому правлению сделанные им наблюдения. Он видит Академию в светлой перспективе ее неуклонного духовного возрастания.

Главную цель академического воспитания святитель усматривал в полноте развития человеческой личности, для которой созерцание, наука и деятельность во внешнем мире представляются соединенными в целостном духе. Рутинная, предрассудочная атмосфера, тяжелый общекультурный климат мешали на протяжении всего XIX в. реализации этого возвышенного педагогического идеала. Более того, с каждым десятилетием эта задача становилась все менее и менее разрешимой: воцарялось настроение позитивистическое и успехи в отдельных богословско-научных областях отнюдь не всегда сопровождались пониманием филаретовского идеала, который требовал равновесия между всеми сторонами человеческой духовной жизни и деятельности. Величие этого идеала заключалось еще в том, что он мужественно призывает к восприятию и пониманию современной реальности. В обращении к академическому правлению в 1820 г. архиепископ Филарет выражает сожаление в недостатке «новейших книг», который сказывается на преподавании. Необходимость стоять на уровне современного знания требовалась еще Академическим Уставом 1814 г. Для святителя Филарета это не оставалось только на бумаге; он видел всю практическую значимость его выполнения. И позднее, в период его московского святительства, библиотека Московской Духовной Академии поражала полнотой подбора богословской и философской литературы. Архиепископ Филарет требовал от учащихся целостной концепции академического преподавания, равно предостерегая как от секуляризованного подхода к бого-

словлю, так и от одностороннего аскетизма в ущерб научности. Так, о преподавателе греческого языка иеромонахе Амфилохии он замечает: «Способен; сведений по своему предмету неглубоких; жизни строгой; кажется, преобладающий вкус к внешним формам монашества несколько охлаждает в нем ревность к ученым занятиям» (2, 55).

6

24 марта 1821 года умер С.-Петербургский митрополит Михаил (Десницкий). В связи с этим предпологались перемещения иерархов. Архиепископ Филарет, утомившись от бурь петербургской жизни, готовился к отъезду в «тихую пристань», но вдруг получил назначение на Московскую кафедру, а в Петербург был переведен Московский митрополит Серафим (Глаголевский).

Первые годы прошли для святителя на Московской кафедре в обстановке довольно сложной. «Неблагоприятные для Филарета слухи из Петербурга, — пишет И. Корсунский, — доносились и в Москву; неблагоприятно для него действовали и на духовенство, ему подведомое, и на паству, ему вверенную» (12, 39). Но, как говорит он несколько далее, «худшее для Филарета ожидалось впереди» (12, 42). Было закрыто Библейское общество и вместе с тем наложен запрет на дело жизни святителя Филарета: создание полного русского перевода Священного Писания. Но в обстановке все возраставших гонений святитель сохранял твердость духа и верность своим убеждениям. Так, в 1826 г. митрополит Филарет составил рукопись «О средствах к отвращению недостатка в достойных сельских священниках», в которой высказал свой взгляд на современное состояние духовного образования. Одно из основных препятствий его гармоническому развитию заключалось в отрыве воспитательного и учебного процесса от «потребностей церковного служения». Митрополит Филарет критикует формальный подход к богословию: «Отсюда знание сухое и холодное, и недостаток одушевления, и истинной, деятельной назидательности в поучениях» (2, 158). Московский святитель сожалел, что не были до конца использованы благоприятные возможности, предоставляемые Уставами 1814 г., поскольку они стремились приблизить богословие к церковной действительности. «Дозволено в преподавании богословия употреблять русский язык; чрез сие знание латинского языка сделалось слабее, по зато школьная терминология начала уступать место более чистому и ясному изложению истины; распространение существенных познаний усилилось, и сообщение их народу в поучениях облегчилось» (2, 159). Далее, по митрополиту Филарету, богословское творчество стимулировало разрешение — по недостатку хороших учебников — вести преподавание по самостоятельно составленным материалам. Отсюда появилась «надежда иметь собственные классические книги по богословию» (2, 159). Возникла также возможность более динамически подходить к составлению программ, приспособивая их к «потребностям времени и будущего служения наставляемых» (2, 159). Святитель приводил в качестве примера Московскую Духовную Академию, где впервые началось преподавание истории русского раскола. Движение «обратного хода», по мнению митрополита Филарета, было способно только помешать начавшемуся благоприятному процессу. Его настораживал запрет Комиссии Духовных училищ в 1825 г., «чтобы никто собственных уроков не преподавал», ставивший препоны возникновению отечественной богословской литературы, принуждая пользоваться пособиями устаревшими. Он рассматривает как препятствие развитию русского богословия требование, «чтобы богословия преподаваема была исключительно на латинском языке, чтобы классическою книгою была богословия Феофилакта, выписанная из лютеранской богословии Буддея, и проч. Сей обратный ход (разрядка наша. — В. И.) от внятного учения на природном языке к латинскому схоластицизму не может способствовать усовершенному образованию готовящихся к священству, и удивительно, что во время, особенно хвалящееся ревностью по Православию, возвращается пристрастие к латинскому языку, который по первоначальному своему образованию есть язык народа языческого, по нынешнему употреблению — язык Церкви Западной, а языком Церкви Восточной и не был и быть причины не имеет» (2, 160). В 1826 г. он прямо высказывает мысль, что подобные начинания приведут к упадку все дело духовного образования в России, и четко формулирует: «Для ближайшего приспособления образования духовного юношества к потребностям церковного служения с пользою вновь быть могут следующие средства.

а) Разрешить преподавание богословских наук на русском языке, а для поддержания классической учености, кроме чтения греческих и латинских писателей в классе словесности, продолжать на латинском языке преподавание наук философских.

б) Побудить и поощрить способных к составлению учебных книг наук богослов-

ских, в истинном духе слова Божия и писаний святых отец, с изложением истин языком точным, учебным, но притом, сколько можно, общепонятным, с тщательным применением учения к состоянию Восточной, и в особенности Российской Церкви» (2, 160). Этими тезисами митрополит Филарет противопоставил безжизненным требованиям деятелей «обратного хода» четкую программу развития нового русского богословия. Непременным условием духовного подъема он считает создание русского богословского языка

7

И. Корсунский называет отношение митрополита Филарета к Московской Духовной Академии «отечески-попечительным», а саму Академию — его «любимым детищем» (12, 1029).

Рядом с такими утверждениями в литературе высказывался взгляд прямо противоположный. Так, С. Смирнов в своей статье о протоиерее А. В. Горском в сборнике «Памяти почивших наставников», выпущенном к столетнему юбилею МДА (1814—1914), пишет: «Близость Филарета к Академии сообщила напряженность ее мысли и больший порядок жизни, но, несомненно, от нее страдала свобода научного исследования» (18, 71). А историк С. М. Соловьев еще в более мрачных красках рисует, как митрополит Филарет пресекал проявление самостоятельной творческой мысли в Академии. Флоровский хорошо объясняет психологическую подоплеку таких суждений: С. М. Соловьева «особенно раздражали люди «бессонной мысли», оскорблявшие собой уют его правогелианского мировоззрения...» (1, 183). Соловьев не сумел и не захотел понять, что видимая суровость Филарета происходит от скорби и тревоги. «У этого человека горячая голова и холодное сердце» — в этом отзыве обманная дума наложила резкую печать на его сухом лице. Но то напраслина и прямая неправда, что холодно было у Филарета сердце. Чуткое и впечатлительное, горело и оно. И горело оно в жуткой тревоге «от созерцания происходящего вокруг него» (1, 184). И с большим основанием можно сказать, что не митрополит Филарет тормозил развитие богословской мысли, ибо он сам был вынужден скрыть полет своего духовного творчества и умереть, оставив потомкам возможность лишь догадываться об огромных контурах его системы.

Став Московским святителем, он регулярно, почти ежегодно, посещал Академию во время летних экзаменов, принимал участие в заседаниях академической конференции, и более того: «он ни одного почти дела бумажного, касающегося Академии, не оставлял своим внимательным рассмотрением и замечаниями, ни одного предприятия в Академии не опускал своим участием и обсуждением» (12, 1028).

Удручающе действовала на митрополита Филарета и скванность преподавания старыми учебниками и почти полным отсутствием отечественной богословской литературы. Очевидно, он опасался некоей «мертвой точки», на которой могло застыть русское академическое богословие в конце 20-х годов. Душевное утомление и многие другие неприятности привели святителя к желанию удалиться на покой в один из монастырей. В декабре 1828 г. он пишет прошение об «увольнении его от управления Московской епархией»; при этом он ссылается «на сознание внутренних недостатков» и «телесную немощь». «Было ли подано это прошение и какой был ответ, — замечает издатель «Мнений и отзывов митрополита Филарета», — из дальнейших бумаг митрополита Филарета не видно» (2, 253), но само по себе наличие такого прошения говорит многое о душевном состоянии святителя в это тяжелое время. Однако в 30-е гг. положение несколько стабилизируется. Много лучше обстояло дело в Московской Духовной Академии. Возникла целая плеяда русских ученых-богословов, на появление которых так надеялся митрополит Филарет. Именно в это десятилетие Академия начинает приобретать свое богословское лицо. Складывается особая атмосфера, особый тип «ученого благочестия». Академия все более и более напоминает в это время «ученый монастырь». «В понятии «монастырь» заключается идея послушания; Академия воспитывала людей, послушных долгу; в понятии «ученый» заключается идея свободы; Академия водила людей, признающих за собой право собственных убеждений и уважающих чужую свободу. Московская Академия скоро создала свои традиции и свято сохраняет их. Менялись Уставы и лица в Академии, но скорее Уставы и лица применялись к традициям, чем Академия к ним» (18, V—VI). Московская Академия в этом отношении не стояла особняком от общего движения в русской духовной культуре, а скорее являлась одним из выразительных примеров «пробуждения мысли», которое охватило лучших людей того времени. «Светлым и чистым в русской умственной культуре» называет этот период Г. Шпет (19, 278), «философским

рождением или пробуждением» — протоиерей Г. Флоровский. «Из поэтического фазиса русское культурно-творческое сознание переходит в фазис философский» (1, 236). Можно было бы бесконечно умножать свидетельства историков и современников этого великого сдвига в духовном самосознании. Именно тогда закладываются основы славнофильства. Порываемся к философии цельного духа И. Киреевский...

Коснулось это всеяние и Московской Духовной Академии. Здесь, в отдалении от столицы, складывалась своя особая, внутренне напряженная жизнь... И если в 1828 г. митрополит Филарет с грустью констатировал положение дел в МДА, то ровно через десять лет он находит ситуацию, отчетливо переменяющуюся к лучшему. Появляются надежды на русское богословие. Большой сдвиг произошел в области преподавания догматического богословия, «которое преимущественно должно утвердить наставляемых в Православии» (2, 413). Но именно догматика и была той сферой, где наиболее сильно проявлялась односторонность «школьного» подхода к истинам веры. Схематизм, мертвые формулы заслоняли живое содержание религии. Тогдашний ректор Академии архимандрит Филарет (Гумилевский) был одним из первых, кто пытался сдвинуть с мертвой точки преподавание догматики. В своих лекциях он «сочетал очень умело философский анализ и историческую демонстрацию. Он не стремится внешним авторитетом пленить разум в покорное послушание вере, но старается привести его к доступной мере очевидности внутренней,— показывает разуму, как та или другая тайна Откровения, хотя и не может быть выведена из начал разума, не противоречит умозрительным и практическим потребностям разума, напротив,— помогает той или другой нужде самого разума, врачует ту или другую немощь его, причиненную грехом». Для Филарета характерно стремление «показать догмат как истину разума. Вместе с тем догмат показывается в истории» (1, 227). Последнее, считающееся ныне чем-то само собой разумеющимся в преподавании догматики, было тогда большим и даже «опасным» новшеством. Собственно архимандрит Филарет являлся более историком, чем догматиком. Исторический метод как раз и был им «насажен» в Академии и развит затем протоиереем А. В. Горским.

Преподавание молодым ректором догматического богословия, которое проводилось по собственным материалам, а не по старым учебным пособиям, пробуждало большие надежды. Митрополит Филарет не только прослушал ответы на экзамене, но и внимательно просмотрел лекции и нашел, что «догматы православные изложены в оных верно, доказательства библейские приведены отчетливо; изложение догматов церковных в писаниях святых отец и определениях Соборов указано с правильною последовательностью и довольною полнотою, на примечательнейшие мнения неправомыслящих даны правильные замечания и опровержения» (2, 413). Святитель надеялся, что в дальнейшем обработанные лекции по догматике станут книгой «для классического употребления».

Одобрение митрополита заслуживало и преподавание философии профессором протоиереем Феодором Александровичем Голубинским. Он пользовался уважением святителя не только за свою большую эрудицию и глубокий ум но и за то, что «его философские занятия одушевляются любовью к христианину» (2, 418). Сам «характер философского учения в Академии представляется сколь сообразным с существом здравой философии, столько же приспособленным к цели духовного училища» (2, 414).

Выделял из состава корпорации митрополит Филарет и экстраординарного профессора церковной истории Александра Васильевича Горского. Отношения между митрополитом и вышеупомянутыми двумя профессорами требуют особого рассмотрения.

8

Среди профессоров Московской Духовной Академии были люди особо близкие митрополиту Филарету. Всех их отличает глубокая духовная настроенность. Они не искали внешних отличий и предпочитали оставаться в безвестности, неохотно выносили результаты своих изысканий вовне. Будучи людьми с резко выраженной индивидуальностью, они в то же время имели черты, сближавшие их с митрополитом Филаретом. Из числа преподавателей, находившихся в более близких отношениях к митрополиту Филарету, можно выделить трех: профессора протоиерея П. С. Делицина, профессора протоиерея Ф. А. Голубинского и профессора протоиерея А. В. Горского. Двое из них принадлежали к первому выпуску Московской Духовной Академии (1818): Петр Делицин стоял во главе, Голубинский — третьим в списке студентов первого разряда. Оба были отмечены ревизовавшим тогда Академию епископом Ревельским Филаретом. Оба оставлены при МДА бакалаврами: Делицин по классу математики, физики и французского языка, Голубинский — по классу философии.

фии (16, 423). Протоиерей Петр Делицин бесценно преподавал в Академии математику, вплоть до своей кончины в 1863 г. Сейчас может показаться странным то место, которое занимала математика в духовном образовании XIX в. На ее преподавание смотрели не с узкоутилитарной точки зрения, но скорее следовали тем побуждениям, которыми руководился Платон, говоря: «Пусть никто не входит в мою школу, не знающий геометрии». Таким образом, математика рассматривалась как подготовка к духовно-созерцательной жизни через перевоспитание ума, отвлекаемого посредством математики от погруженности в переживания внешнего мира. Протоиерей П. Делицин и был образцом такого академического математика-любимудра в христинско-платоновском стиле; вместе со своим сокурсником Ф. Голубинским он стал одним из основателей студенческого философско-богословского общества «Ученые беседы». О напряженной внутренней жизни этого человека говорят его переводческие занятия. Особую склонность питал Делицин к творениям святителя Григория Нисского и других православных богословов духовно-созерцательного направления. Переводил он и Платона, немецких философов. Не чужд был и поэзии, занимался «Энеидой» Вергилия, Гёте, Шиллером. Интересовался древнеримскими историками. Все переводы он делал для себя, имея к тому, как говорил сам, «смертельную охоту». Но с 1843 г., по благословению митрополита Филарета, он становится «творцом и вдохновителем» дела издания серии «Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии». Московский святитель особо заботился о качестве этих переводов и в то же время настолько доверял протоиерею П. Делицину, что знакомился с его трудами уже в печатном виде.

Кончина Делицина вызвала у святителя глубокое сожаление; в письме к обер-прокурору А. П. Ахматову в конце 1863 г. он пишет: «В Московской Академии недавно преклонился древний столп — первый магистр первого курса ее, принадлежавший ей в продолжение 49 лет,— протоиерей Делицин скончался» (18, 16).

С большим уважением относился митрополит Филарет и к сокурснику Делицина — профессору протоиерею Феодору Голубинскому. Когда англиканин Пальмер, желавший присоединиться к Православию, прибыл в Москву, то святитель рекомендовал ему встретиться с Голубинским, чтобы получить представление о православном идеале духовной жизни.

В лекциях Голубинского можно почувствовать отражение того строя философствующей души, который был близок самому митрополиту. Ни тот, ни другой не смогли довести дело построения системы целостного христианского знания до конца, но оба жили в предчувствии его. О родстве их философских воззрений говорит и следующее высказывание Московского митрополита: «Пока Голубинский преподает философию в Академии, я не опасюсь» (18, 49—50).

Оба сделали много также для выпуска святоотеческой литературы в Оптиной пустыни. Протоиерей Ф. Голубинский, исполняя с 1826 по 1851 г. обязанности цензора в Московском духовном цензурном комитете, при помощи митрополита Филарета избавлял оптинские издания от вмешательства со стороны петербургских бюрократов. «История русской светской цензуры показывает нам, что в прошедшем со стороны цензоров часто допускались придирки и замечания совершенно несостоятельные. Пушкину и Гоголю, Жуковскому вменялись в преступления самые невинные и благонамеренные выражения. Не такова, мы видим, была московская духовная цензура. Под высшим водительством митрополита Филарета и при таких деятелях, как Ф. А. Голубинский, она выпускала книги исправленными, очищенными и дополненными» (18, 44).

Совершенно исключительное место в истории Московской Духовной Академии занимает профессор протоиерей Александр Васильевич Горский. Истокование его отношений к митрополиту Филарету очень часто проводилось таким образом, что в последнем видели человека, из-за влияния которого талант Горского не получил своего развития. От близости митрополита Филарета к Академии Горскому пришлось «пострадать, может быть, больше других» (18, 71). Основывались суждения на том, что в Горском признавали ученого, приверженца новых методов исторической науки, видящего все явления в их становлении, динамике, понимавшего необходимость применения критического анализа. Митрополита Филарета обвиняли в научном консерватизме, нежелании считаться с развитием исследовательских методов и тем самым в препятствовании становлению историко-богословской мысли в Академии. Однако правильно эти отношения могут быть поняты не при рассмотрении их как столкновения ученых двух различных поколений, а в перспективе духовно-аскетической, как отношений между наставником в духовной жизни и учеником, принимающим подвиг послушания. И для того, и для другого — это было более значительно, чем все осталь-

ное. Но послушание отнюдь не означало для Горского полного отказа от самостоятельных жизненных решений. Так, он охотно внял предложению митрополита Филарета о принятии священного сана, к которому внутренне давно сам стремился. Митрополит Филарет ради Горского пошел на неслыханный по тем временам шаг: разрешил ему целибат. Конечно, святитель хотел видеть Горского монахом, но тот упорно отказывался.

В 1862 г., когда открылась в Академии ректорская вакансия, митрополит хотел видеть на этом месте именно А. В. Горского, однако при условии принятия последним монашества. Когда он опять отказался, назначен был архимандрит Савва (Тихомирлов). Но ректорство все-таки не миновало Горского. Вскоре вакансия опять открылась, и наместник Лавры архимандрит Антоний, духовник митрополита Филарета, уговорил его утвердить кандидатуру Горского. «То неудобство, что ректор протоиерей в служении должен был становиться выше архимандрита инспектора, было устранено пожалованием новому ректору митры» (18, 88).

Сумел настоять на своем Горский и в деле подготовки издания богословского словаря, хотя митрополит Филарет «никогда не сочувствовал этому предприятию» (18, 92), но под влиянием ректора, наконец, согласился и «святыки 1865 года сам предложил деньги А. В.-чу на его издание» (18, 92). Но в следующем году он сурово критикует Горского за преподавание догматического богословия, так что даже Святейший Синод был вынужден, следуя представлению митрополита Филарета, сделать ректору «внушение». Такие случаи, впрочем, не были чем-то неожиданным и редким.

В целом, однако, Московский святитель берег Академию и не хотел давать повода к нападкам на нее. Сам он прекрасно осознавал масштабы дарования протоиерея А. В. Горского, пользуясь постоянно «указаниями и советами А. В.-ча. Письма, печатные и неизданные воспоминания, черновые бумаги, хранящиеся в архиве Горского и в Московской епархиальной библиотеке (где хранятся бумаги митрополита Филарета), показывают, что митрополит посылал Горскому на просмотр свои проповеди исторического характера, беседовал с ним по вопросам прежней и современной церковной жизни, спрашивал его мнения по различным возникавшим в обществе вопросам» (18, 315).

9

Конец 50-х гг. прошлого века ознаменовался не только большими внешними переменами, но и радикальными сдвигами в русском религиозно-философском самосознании. Вопрос о реформах в церковной области стал одним из самых насущных. Именно в это время стало реальностью давнее желание митрополита Филарета: по его инициативе и благословению Святейшего Синода началась работа над созданием русского перевода Библии. Решением Синода от 19 мая 1858 г. С.-Петербургская и Казанская Духовные Академии приступили к русскому переводу Евангелия от Матфея, а Московская и Киевская — к переводу Евангелия от Марка. В следующем году — ввиду того, что первоначальный способ работы был признан неудобным — Синод постановил окончить перевод Евангелия от Матфея Петербургской Академией, от Марка — Московской, от Луки — Казанской и от Иоанна — Киевской. На С.-Петербургскую Академию возлагался также перевод Деяний святых апостолов и Посланий апостола Павла — обоих к Солуньям, обоих к Тимофею, к Титу и Филимону, на Киевскую — все Соборные Послания и Послания апостола Павла к Ефессянам, Филиппийцам и Колоссянам, на Московскую — Послания апостола Павла к Римлянам, Галатам и Евреям, на Казанскую — Первое и Второе Послания к Коринфянам и Апокалипсис. Каждая Академия, работавшая под контролем местного архиерея, посылала затем свои переводы на утверждение в Святейший Синод. «Но в сущности не Петербург и Синод, — отмечает И. Корсунский в своей работе, — а труды Московской Духовной Академии по переводу Священного Писания и творений свв. отцов на русский язык за семьдесят пять лет (1814—1889) ее существования были теперь главной точкой, на которую устремлены были взоры всех, кому дорого было дело перевода Библии на русский язык. Как во времена Библейского общества, эти взоры устремились на Петербург, где был один из самых главных двигателей этого дела — архимандрит Филарет (Дроздов), так теперь они устремлены были на сердце России — Москву, где жил и действовал мудрейший из архипастырей — тот же Филарет (Дроздов), в сане митрополита первопрестольного града. Ему-то из Святейшего Синода перевод Нового Завета высылался в Москву на новый просмотр и только после сего и на основании его замечаний, поправок и изменений издавался в свет по благословению Святейшего Синода» (20, 538).

Сравнение пометок Московского святителя на рукописях переводов всех четырех Академий с печатным синодальным изданием Нового Завета показывает, насколько внимательно следовали указаниям митрополита Филарета, который, в свою очередь, активно сотрудничал с переводным комитетом при Московской Духовной Академии. Он состоял из ректора архимандрита Сергия (с 1861 г.— архимандрита Саввы), профессора протонеря П. С. Делница и профессора протонеря А. В. Горского. Профессор П. С. Казанский писал в 1860 г. своему брату архиепископу Платону: «Александр Васильевич (Горский.— В. И.) возвратился в Москву. Изумляет рассказами о митрополите, который субботу, воскресенье и понедельник сидел с ним непрерывно часов по 12-ти за переводом» (20, 544).

Благодаря такому напряженному труду стало возможным выпустить Четвероевангелие уже в 1860 г., а в 1862 г.— Деяния и Послания святых апостолов с Апокалипсисом. Непосредственным вкладом МДА в издание Нового Завета были переводы Евангелия от Марка, Послания святого апостола Павла к Римлянам, Галатам и Евреям.

«Слава Богу! — восклицал Горский. — Слово Божие распространяется и между нами более и более в доступных переводах» (21, 30). Полностью поддерживал он и мысль митрополита Филарета о необходимости перевода книг Ветхого Завета с древнееврейского языка.

10

При обер-прокуроре А. П. Толстом началась подготовка реформ духовного образования. Уже в 1856 г. в его канцелярии находился целый ряд проектов, но дело получило официальный ход только после того, как обер-прокурор получил благоприятный ответ на свой запрос от ряда крупнейших иерархов, в том числе и от митрополита Московского Филарета. И с 1858 г. работа в этом направлении несколько активизировалась. Изменился и стиль подготовки. «Прежде реформы вырабатывались чисто бюрократическим путем, центральной властью. Теперь, по примеру разных светских ведомств, к разработке намеченных преобразований решено было привлечь и школьные начальства, и вообще дело было поставлено на более широкую ногу» (22, 232).

В 1860 г. учреждается Комитет под председательством архиепископа Херсонского Димитрия (Муретова). Митрополит Филарет послал туда своим представителем профессора протонеря А. В. Горского. Комитет должен был рассмотреть отзывы архиепископов и ректоров Семинарий, а затем подготовить проект реформы.

Архиепископ Димитрий был человеком, вполне самостоятельно смотревшим на порученное ему дело. Его беспокоила неподготовленность русского духовенства к будущему, несущему бурные перемены, слабая ревность к пастырскому служению. Находя неплохо поставленной учебную часть, он жаловался на слабость воспитания будущих священников. Он проектировал создать Семинарии более строгого типа. Архиепископ Димитрий хотел ослабить сословную замкнутость Духовной школы, отменить запрет для детей духовенства на выход в другие сословия, с чем вполне соглашался митрополит Филарет, говоря: «Невольник — не богомольник». Рядом с Семинариями нового типа планировалось создание гимназий духовного ведомства общеобразовательного характера для детей священнослужителей, после окончания которых они бы были совершенно свободны в выборе профессии. Такому разделению митрополит Филарет не сочувствовал. «Врачебное искусство, — писал он Горскому, — может отнять нечто от тела или способствовать прекращению недостающего, а рассеяние на общую гимназию и закрытую Семинарию, убив прежнюю жизнь, легко ли даст новую? Мне видится только неудобноисполнимость и вред сего плана; пользы же не видится» (22, 244). Слабой казалась ему и экономическая часть проекта. Горский после работы с Преосвященным Димитрием более положительно смотрел на его замысел, но и ему казался он несколько утопичным. «Сколько дело Преосвященного Димитрия, — писал он митрополиту, — усилить духовную сторону в воспитании нашего юношества... возвышенно, столько, с другой стороны, средства к осуществлению сей цели мало надежны» (22, 244—254).

Сам митрополит Филарет был глубоко убежден, что подлинную перемену к лучшему принесет не изменение Устава, а честное отношение к своим обязанностям и достижение подлинной духовной жизни. «Мне кажется, — говорил он, — недостаток не столько в Уставе училищ, сколько в исполнителях. Ректоры слабо смотрят за учением и поведением, и архиереи не довольно ревностны, от которых первый есмь аз... Некоторые даже почитают училища чуждыми для себя... Мне кажется, нужнее поощрять и наставлять людей, нежели переписывать Уставы» (23, 171).

В целом работа Комитета, возглавляемого архиепископом Димитрием, не привела к особо плодотворным результатам и закончилась уже в начале 1862 г.

Новый и решительный шаг был сделан во время обер-прокурорства графа Д. А. Толстого. «То была скорее государственная, чем церковная реформа. То государство реформировало свою школу «духовного ведомства» (1, 360). Был учрежден Комитет о преобразовании духовно-учебных заведений под председательством митрополита Киевского Арсения. Новообразованный Комитет пренебрег ранее сделанными работами и оставил проект архиепископа Димитрия без внимания и последствий. Любопытно, что в защиту его подали голоса только архимандрит Филарет (Филаретов), ректор Киевской Академии, и архимандрит Михаил (Лузин), инспектор Академии Московской. Митрополит Филарет отозвался об этом «мнении двух архимандритов» отрицательно.

В марте 1867 г. члены Комитета уже подписали проект последней редакции Уставов Семинарий и Духовных училищ, а 14 мая того же года он получил окончательное утверждение и тем самым приобрел силу закона. По своему характеру он скорее приближался к Уставам 1814 г. Однако акценты были расставлены более в соответствии с духом времени. Подчеркнуто значение выборного и совещательного принципов. Даже должность ректора отныне стала выборной.

Параллельно шли работы над подготовкой академической реформы. Вопрос собственно был поставлен уже в конце 50-х гг., но семинарские проблемы задержали его рассмотрение до 1867 г., когда в январе обер-прокурор разослал академическим конференциям предложения представить свои мнения по поводу пересмотра академического Устава.

Начиналась новая эпоха и в истории Московской Духовной Академии. Характерно, что новый Устав был принят только в 1869 г., уже после кончины святителя Филарета, последовавшей 19 ноября 1867 г. Многие иерархи находили в нем слишком много уступок «светскому» направлению в образовании. Отныне Академия «должна была быть не только богословской высшей школой, но еще и своего рода педагогическим институтом духовного ведомства. И в Академиях не столько готовили к пастырству, сколько именно к педагогической деятельности» (1, 360). Однако в Московской Духовной Академии своеобразная атмосфера, сложившаяся в филаретовский период, сохранилась вплоть до кончины ее ректора протоиерея А. В. Горского в 1875 г. Современники отмечали «искусство гения создателей академического быта в его подробностях: гармоническое сочетание формы и идеи, плоти и духа, закона и благодатной любви» (24, 174). За несколько десятилетий был создан совсем особый мир, поражающий прочностью своего уклада, глубиной духовных интересов: «Академические заветы, «преданья старины глубокой», от уставов Церкви до правил библиотеки, до расписания кушаний на каждый день, самые стены и своды Елизаветинского дворца, входы и выходы— все это, и великое и малое, внутреннее и внешнее, составляло неприкосновенную святыню и говорило о самых чистых чувствах и нежной любви к alma mater всех здесь учащихся и учащихся, как бывших, так и настоящих» (24, 173).

И в этом нельзя не видеть еще одно свидетельство духовного, богословского, педагогического гения митрополита Московского Филарета, имя которого навеки связалось с самым блистательным периодом жизни нашей Духовной школы.

Глава третья. ШКОЛА ВЕРУЮЩЕГО РАЗУМА

1

От начала своего существования Московская Духовная Академия придавала большое значение воспитанию мышления. Однако на протяжении XVIII в. «школьное преподавание, еще не выразившее никакой собственной философской жизни, сравнительно мало сказалось во внутреннем становлении русского духа» (1, 237). Преподавание философии не зацеплялось за сознание; его воспринимали лишь как нечто внешне навязанное, не имеющее исторических корней в русском религиозном опыте. Странен был и выбор философской литературы. Когда в середине XVIII в. схоластический аристотелизм, заимствованный у католической школы, уступил место влиянию немецких мыслителей, «основным руководством по философии оставался один из сотен серых последователей Вольфа, скучный и ограниченный Баумейстер» (19, 51). В течение многих десятилетий с удивительной «последовательностью» выбирались «образцы для подражания не из крупнейших, самостоятельных и ярких представителей философии, а из второстепенных, подражателей, популяризаторов» (19, 51). И поэтому,

конечно, трудно удивляться, что такая философия не вызывала особенного энтузиазма.

За весь XVIII в. в Духовных Академиях так и не сложилось собственной философской школы, традиции. В следующем столетии, когда уже из глубин душ поднимались собственные философские вопросы, приходилось начинать почти заново. Первый преподаватель философии в преобразованной Московской Академии бакалавр И. К. Носов читал свои лекции с октября 1814 по ноябрь 1815 г. За этот срок он успел прочитать краткое введение в философию, историю философских систем и опытную психологию. В качестве пособий Носов использовал предписанные книги Бруккера и Карпе. Оба философа, как и знаменитый у нас вольфианец Баумейстер, считались настолько авторитетными, что переиздавались на латинском языке в Петербурге и Москве. После Носова, который был «по болезни вследствие прошения уволен в светское звание», философскую кафедру в Академии занял магистр, выпускник первого курса С.-Петербургской Духовной Академии В. И. Кутневич. О нем принято говорить как об основателе того направления теистической мысли в МДА, которое с удивительной логической последовательностью развивалось на протяжении целого столетия и получило свое полное выражение в системе профессора священника Павла Флоренского. Приобщившись в Петербурге к живым умственным интересам и став затем преподавателем в МДА, Кутневич старался пробудить те же стремления и в своих слушателях. Не ограничиваясь старыми пособиями, он выписывал произведения новейших западноевропейских философов — Канта, Фихте, Шеллинга, Якоби. Слушатели Кутневича вспоминали о его особом интересе к Платону и Плотину, который укоренился среди академических любознателей. Под влиянием преподавателя «студенты доходили до увлечения в изучении науки мудрости» (15, 46). Один из них, Ф. Ф. Измайлов, впоследствии писал: «Возбужденный умными лекциями профессора... я ревностно следил за ходом развития мыслящей силы в роде человеческого» (15, 47). В тиши Сергиева Посада складывался особый мир, живущий напряженными духовными интересами. В 1816 г. возникает в Академии общество «Ученых бесед», созданное студентами для «взаимного обмена мыслями». «Старшим» в обществе был Платон Доброхотов, будущий экстраординарный профессор словесности, на должность «совещателя» был избран Петр Делицин, производителем письменных дел стал Феодор Голубинский. С 6 марта по 8 июня 1816 г. студенты читали двадцать рефератов, «из коих а) пять относились к богословию, б) восемь к философии, в) пять к словесным наукам и г) два к истории» (24, 5).

Пронсходили эти дискуссии во времена ректорства архимандрита Филарета (Амфитеатрова).

Будущему Киевскому митрополиту удалось в короткое время создать в Академии благожелательную обстановку. Студенты ценили его за христианский дух и отеческий стиль управления, который стал типичен для Академии. Восприняв от своего второго ректора этот импульс христианской любви и молитвенной устремленности, она в дальнейшем пошла по пути создания богословско-философского синтеза.

2

Это направление нашло своего выразителя в лице профессора протоиерея Феодора Голубинского (1797—1854), преподававшего в Академии философию в течение почти тридцати двух лет. Философские его интересы и склонности определились довольно рано. Еще студентом он усилено занимался переводами философских книг Бутеверка, Теннемака, Бруккера и др. Киевский митрополит Арсений (Москвин) рассказывал, как молодой студент Голубинский во время каникул «ходил пешком в Кострому к родителям и на своих плечах приносил немецкие философские книги и семинарист Москвин под руководством студента Голубинского следил за движением западноевропейской мысли в то время, когда еще с нею неохотно знакомились и русские профессора» (18, 22).

Очевидно, большое влияние оказал на него В. Кутневич, при котором он и был после окончания Академии оставлен бакалавром по философии. Умственная связь двух мыслителей скрепилась и родственной связью: в 1827 г. он женился на сестре Кутневича и вскоре принял священный сан. Смирненно и тихо жил Голубинский в Посаде, в кругу семьи и друзей. Особо дружил он со своим однокурсником Делициным. На студентов Голубинский производил впечатление «истинного философа». «Говорил он медленно и внятно, но нельзя сказать, чтобы очень ясно... Видно было, что он сам хорошо знает, о чем говорит, но недостаточно развивает свои мысли, оттого кое-что... казалось недосказанным и не вполне понятным» (24, 69). Тяжело вос-

принимались и те его лекции, когда профессор «читал по книге, иногда и не по одной, а по двум или более, а книги эти были немецкие, вследствие чего чтения были довольно медленны» (27, 70).

Голубинский писал мало. Осталась только одна его небольшая статья «Содержание и истории учения о конечных причинах, или целях». Уже в 80-х гг. прошлого века редакция «Чтений в Обществе любителей духовного просвещения» препарила издание курсов его лекций по записям студентов, которые только приблизительно могут дать представление о философской системе протоиерея Ф. Голубинского.

3

От Голубинского современники ждали построения системы философии, которая соответствовала бы православному религиозному опыту. Такой системы он не построил, но первые шаги в этом направлении сделал. Суждения о нем историков культуры и философии всегда благожелательные, хотя с подчеркиванием эклектического характера его мысли. «В своем мировоззрении, — пишет протоиерей Г. Флоровский, — Голубинский своеобразно соединял рационализм и пиеизм XVIII века, «истинную экзальтацию сердца» с «ясным рационализмом ума», Вольфа и Якоби, кроме того, Зайлера и Баадера» (1, 238).

Интересное суждение о Голубинском принадлежит Г. Шпету, который причисляет его к последователям рационалистического немецкого философа XVIII в. Вольфа: «Производит впечатление, что он привержен вольфианскому рационализму не в силу простой преданности академической традиции и консерватизму, а в силу непорочного убеждения. Он прекрасно знаком с тонкими подчас оттенками между столь забытыми теперь оруженосцами славного марбургского философа. Не менее хорошо знаком он с критикой Канта, с обманчивым алгоизмом Якоби, с пропитанными потом наукословиями Фихте, но он твердо знает преимущества предметного рационализма Вольфа, и он убежденно и вполне оригинально отстаивает философию по его идее, хотя и рассматривает ее под исключительным углом богословского зрения» (19, 176—177). Но в известном смысле обязательно «сверху» предписываемая Академиям система Вольфа в редакции его ученика Баумейстера, пусть и принятая «в силу непорочного убеждения», конечно, не исчерпывает глубины мировоззрения Голубинского. Если мы хотим понять его как родоначальника той «школы верующего разума», которая прославилась Московской Духовною Академией и сообщила ей столь неповторимые черты, то нужно признать, что это возможно только с вполне определенной точки зрения: христианского платонизма. В своей пробной лекции «Общечеловеческие корни идеализма» П. А. Флоренский подчеркнул преемственную связь между Платоном и Московской Духовною Академией. И это было не просто оригинально смелым, парадоксальным суждением молодого мыслителя-эрудита. Оно основывалось на глубоком понимании сути духовного преемства, умения конкретно проследить его нить в видимом хаосе исторических явлений. С точностью естествоиспытателя он изучал духовное родословие Московской Духовной Академии и нашел его истоки в платонизме. Разумел же он под этим термином не мумиеподобную реконструкцию учения великого греческого философа, а жизненный импульс: то, что познается в конкретности духовной жизни. Платонизм как духовный настрой человеческой души гораздо шире всего того, что историки мысли знают о самом Платоне. Для Флоренского платонизм «оказался мировоззрением наиболее подходящим к религии, как таковой, и терминология платонизма — языком, более всего приспособленным для выражения религиозной жизни» (25, 43).

«Будучи исходным пунктом стольких направлений мысли, из которых каждое представляет высокую степень широты, не должен ли платонизм быть таким глубоким движением духа, которому уже нет иного наименования, кроме как символическое, уясняемо *per se*, а не *per aliud*? И, в таком случае, не правильнее ли разуметь платонизм не как определенную, всегда в себе равную систему понятий и суждений, но как некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу, от долу горé? А в таком случае делается понятной и неисчерпаемостью этого неистребимого порыва нашей души к небесам, этого взлета в миры иные — никакими законченными в себе построениями мысли, никакими раз навсегда закрепленными терминами, ибо все тает и течет от соприкосновения с Истиной, как воск — пред лицом огня» (25, 44).

Итак, настроение платонизма — следствие подъема души к Богу. Определение же платонизма как «системы понятий и суждений» приводит к его непониманию и скучному топтанию в зарослях культурно-исторических ассоциаций. Понятия, термины

в истинном платонически окрашенном мышлении «перестают быть в строгом смысле терминами, а становятся живыми символами внутренних движений» (25, 45). Платонический мыслитель — прежде всего созерцатель; то, что он при этом может оказаться и блестящим философским писателем, — это дело почти второстепенное. Главное — в конкретном духовном устремлении, расплавляющем твердою овеществленного сознания. Именно таким мыслителем и был профессор протоиерей Ф. Голубинский.

Приверженность Голубинского Платону не подлежит сомнению. Один из его слушателей-студентов замечает: «С особенною любовью излагал он учение некоторых знаменитых философов древности, преимущественно же Платона» (24, 70). Протоиерей С. Модестов вспоминал о лекциях Голубинского: «Весьма ясно и с увлечением излагал он также мнения древних философов китайских, индийских, и особенно греческих: Сократа, Платона, Аристотеля и других, причем он видел в их учении путь приготовления рода человеческого к принятию христианства» (24, 116). Об этом же говорится и в «Семейных записках» протоиерея Д. Кастальского (24, 85). Согласно С. Глаголеву, Голубинского занимал Платон прежде всего «своею теорией об идеях как началах бытия» (18, 35), т. е. он стремился к постижению самого средоточия платонизма. Учение об идеях в истинном платонизме опытно и конкретно, а не абстрактно и рассудочно. Задача философа-платоника, как это позднее блистательно сформулировал священник П. Флоренский, заключается в познании идеи «как живого лика», «божественного образа» в мистическом созерцании. Поэтому и Голубинского интересовала философско-созерцательная практика платонизма, в том числе учение Платона об экстазе. Конкретное понимание идеи ведет к пониманию мира Небесной иерархии, что можно проследить в сочинениях святого Дионисия Ареопагита. «Возникает учение об иерархии горних существ, и вся пирамида идей восходит к верховной точке своей — к идее идей — ...к Богу как Сушности всех существ, ибо только в нем они получают и свой разум и свою реальность. Тут возникает сам собой вопрос — о само-обосновании Божиим, и концепция идеализма неизбежно переходит в проблему феодичеи. При исследовании же этой последней оказывается, что в собственном и окончательном смысле только Троица есть «*eu kai lolla*», т. е. только в Ней получает основной запрос всей философии» (18, 134). Таким образом, правильно понятый христианский платонизм приводит к своему высшему завершению — учению о Пресвятой Троице.

В свете этого предстает далеко не случайным размещение Академии в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. Недаром и юбилейный сборник 1914 г. получил название «У Троицы в Академии». Богословское созерцание тайны Троицнства — вот то сокровенное начало, одушевлявшее всех подлинных носителей академической традиции.

4

Философию Платона Голубинский рассматривал в обширном контексте развития человеческой мысли. И в этом отношении он — один из первых русских мыслителей, который попытался увидеть в едином образе духовное развитие человечества. При этом Голубинский — не просто холодный регистратор сменяющихся одна за другой философских систем. Для него историческое созерцание осмыслено в свете Божественного Откровения, в свете явления Христа в мир.

Развитие метафизики, по Голубинскому, есть история раскрытия изначальных свойств человеческого духа. Потребность в метафизическом познании прирождена человеку. «Коренное основание метафизики скрывается во внутренности духа, в уме, коего первая идея есть идея совершенно безусловного, неизменяемого» (26, 43). Пробуждение мысли связано с вопросом, встающим в человеческом сознании при созерцании изменчивости, текучести явлений внешнего мира, с одной стороны, и ощущением некоей неизменной основы всех явлений, которая только и придает им смысл и значение. В противном случае мир дробился, дезинтегрировался, увлекая в бездну небытия и человеческое сознание. Таким образом, «главная проблема метафизики во все времена была одна и та же — к условному и изменяющемуся приискать безусловное, неизменяемое» (26, 44). Такая постановка проблемы чрезвычайно плодотворна для историка мысли. Она позволяет искать основание развития метафизики не в абстрактных гипотезах, а в конкретности человеческого мышления. Первый период развития метафизики связан с господством в человеческом сознании сил чувственности и воображения. С библейской точки зрения, в этом можно видеть последствие грехопадения. Святой Афанасий Великий описывает его, как «уклонение ума от мысленного» и «предпочтение созерцания чувственного созерцанию Божественного» (27, 123). Пока ум человека «устремлен был к Богу и к созерцанию Бога, он отвращался

от воззрения на тело... Узнали же наготу свою не столько по недостатку одежд, но и потому, что совеликлись созерцания Божественного и обратили мысль к противоположному» (27, 128). Душевные силы стали поработены чувственными восприятиями, но тем не менее в глубинах человеческого существа сохранялась потребность в Абсолютном и Бесконечном. В первом периоде развития метафизики положительным достижением было понимание того, что «в основании всего существующего, чувственного должны лежать силы духовные» (26, 48).

Второй период развития метафизики, по Голубинскому, — «от Фалеса до Сократа». Наибольшее внимание его привлекает система Пифагора. В ней он видит зачатки учения о Божественной Премудрости. Привлекало Голубинского и стремление Пифагора конкретно созерцать Премудрость в устроении мира. «Бог есть великий Геометр. Который все устроил по числу, мере и весу» (26, 52). Мысль, которую, очевидно, нередко обсуждал Голубинский со своим другом математиком-любомудром Делициным. Привлекала академического философа и система Анаксагора. «Величайшее открытие в области философии сделал сей глубокомысленный философ, полагая началом всего существующего ум (нус). Сим он весьма много возвысил Бесконечное Существо над материей, приписав притом Ему духовные совершенства, как-то: ведение, мудрость и прочее» (26, 52).

Даже по этим коротким студенческим записям лекций Голубинского можно ощутить направление его историко-философского поиска «общечеловеческих корней» платонизма.

5

Третий период, по Голубинскому, начинается с обращения внимания человека на исследование внутренних сил ума. Особенно Сократ способствовал повышению интереса к этическим проблемам. Голубинский считал Сократа «более учителем жизни», чем «руководителем к тонким умственным познаниям». Его «односторонность» восполнили Платон и Аристотель. С этого времени «начала образовываться полная система философии» (26, 53). Излагая систему Платона, Голубинский видел ее в свете христианского Откровения. Он подчеркивает в учении Платона те стороны, которые близки христианству. «Платону принадлежит величественная мысль о вечном плане, существовавшем в уме Божественном, то есть, что Бог по предстанию о целесообразных благих законах, по идеям сотворил вселенную, что Он хотел в мире изборазить Самого Себя, и потому вся вселенная есть как бы отпечаток творческого Его величия, Его Божественных совершенств» (26, 53—54). Сам Голубинский много работал в этом направлении, стремясь постигнуть «вечную мысль Божию о мире»; об этом говорит и труд его ученика и сотрудника профессора Дмитрия Левитского «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека», первые главы которого, посвященные сходной тематике, написаны под непосредственным руководством Голубинского. Левитский пишет: «В Священном Писании есть ясные указания, что Творец от вечности содержит в уме Своем мысль о мире в полном ее раскрытии, так что все бытие мира во времени есть продолжающееся осуществление вечной и неизменной мысли Божией. Прежде создания мира Бог от вечности созерцал в уме Своем все Свои будущие создания. От вечности в уме Божием существует образ, или очертание, мира физического в целом его составе, в сокровеннейших свойствах, во всех даже самых малейших частях, — очертание и мира нравственного во всех его отдаленнейших судьбах, во всех его свободных действиях и их следствиях, во всем его нескончаемом бытии» (28, 26). Эти мысли опираются на святоотеческую традицию. Так, святитель Григорий Богослов писал: еще прежде творения «мирородный Ум рассматривал в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим» (28, 27). На это место ссылается и священник П. Флоренский в своем учении о Софии, Премудрости Божией (29, 328). Он различает Божественную Софию от Софии тварной, которая суть «образ и сень Премудрости». «Осуществляемая, отпечатлеваемая в мире опытным во времени, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь преримным ипостасным собранием Божественных первообразов сущего» (29, 348).

Восприятие софийности мира, как правило, связано с художественной чуткостью и восприимчивостью. Все мыслители этого направления обычно были сами поэтами: от Платона до Флоренского. Глубоким ценителем искусства был и Голубинский. Десяти лет он знал наизусть Вергилия. Став профессором, поражае студентов своими вдохновенными комментариями к гётевскому «Фаусту». «Любовь к классической поэзии не покидала его во всю жизнь» (26, 7). Это особое отношение к поэзии ха-

рактерно для всего «филаретовского» поколения. Биограф митрополита Филарета Сушкова отмечает: «Я не раз замечал, что он далеко не равнодушен к поэзии. Глубокое классическое образование, достигнутое им при дарах необыкновенно щедрой к нему природы собственными усилиями и трудами всей жизни, естественно разлило в нем чувства изящного и живое сочувствие к истинной поэзии» (30, 128). Недаром и Голубинский подчеркивал, что «Платон представлял Бога художником и поэтом: художником, который от вечности составил себе план о Вселенной, поэтом, который во времени привел свой план в исполнение» (26, 54). Стремление к новому синтезу религиозного и художественного начал найдет затем свое полное развитие у ряда русских мыслителей, прежде всего у В. Соловьева и священника П. Флоренского. На связь платонизма и искусства указывал и С. Булгаков. Открытие лежащего в основе явлений мира идей шло совершенно «параллельно с откровениями греческого искусства» (31, 216). И далее, развивая свои мысли о софийной идеальной основе мира, Булгаков сближает философию и искусство, что является закономерным следствием такого христианского платонизирующего душевного строя: «В красоте природы, как в созданных искусства, ощущается частичное или предварительное преобразование мира, явление его в Софии, и красота эта своим эросом поднимает человека в мир вечных образов, идей... Искусство есть мудрость будущего века, его познание, его философия» (31, 228). Искусство и платонизированная философия равно стремятся силами творческой интуиции преодолеть обманчивую видимость мира явлений и подняться в мир идей.

Само представление о существовании такого мира, по Голубинскому, впервые в истории мысли было дано с достаточной пластичностью в философии Платона; для Голубинского учение об идеях подтверждается метафизическим опытом души. «По разумению Платона,— подчеркивает он,— есть в душе некоторая высшая Богоподобная сила (ум, *нус*), в коей скрываются высшие идеи о предметах вышечувственных. Доселе было учение об идеях ума темное, но Платон раскрыл оно в гораздо большем свете, яснее определил происхождение и область идей» (26, 54). Сам Голубинский практически строил свою систему на основании учения об априорно заложеной в человеческом разуме идее Бесконечного. Различие в философских воззрениях объяснялось им различием в «состояниях духа» и сознания. Пока человек «увлекается низшими способностями — чувствами, дотоле закрыты в нем внутреннее зеркало самосознания, дотоле требования ума не отражаются в нем, дотоле не виден и светильник ума: нужно, чтобы мутные тени рассеялись — и самосознание было чисто, и тогда стóит только внимать уму» (26, 26). Здесь опять-таки мы сталкиваемся с характернейшей особенностью христианского платонизма — требованием целостного знания, условием достижения которого является нравственно-аскетический подвиг. Голубинский ценил у Платона то, что последний ощущал обычное состояние ума как несовершенное в сравнении с первоначальным. Несомненно, что Голубинский хотел видеть в этом моменте сближение платонического и библейского представления о человеке. По мнению Платона, отмечает философ, «было когда-то такое состояние духа, когда он находился в состоянии блаженном, в состоянии испрестанного созерцания идей Божественных, соединения с Богом, но по какому-то омрачению, самозабвению ниспал из сего блаженного состояния. И потому здешняя его жизнь есть не что иное, как изгнание, наказание, испытание, где определено ему довольствоваться только слабым воспоминанием тех идей, кои созерцал он прежде, а поему цель его пребывания здесь есть приближение к Богу и соединение с Ним» (26, 55).

Судя по лекциям Голубинского и воспоминаниям его современников, он особо интересовался проблемой происхождения и свойствами человеческой души. Ориентиром в исследованиях для него во многом являлся Платон. «Платон преимущественно раскрыл природу души и понятие о духовных силах ее: невещественность души, ее различие от тела и возможность разрешаться от оногo — в первый раз встречаются у Платона» (26, 54). Граф М. В. Толстой вспоминал о Голубинском: «Любимым предметом умственной психологии для христианского мыслителя было учение о бесплотных духах и о состоянии души человеческой по разрешении от тела» (1, 238). Платоновская концепция человеческой души также сближается Голубинским с библейской. Платоновское «учение о происхождении души особенно заключало высокие мысли, что Бог восхотел положить образ Свой в человеке, изобразить Самого Себя в сем мире отпечатков Его совершенств. Душа человека есть образ Божий, отблеск Его совершенств; человек, сотворенный для созерцания Божества, бывший в мире совершеннейшем, ниспал оттоле в мир дольний, цель существования его души есть жизнь лучшая, небесная, ведение его повреждено чувственностью» (26, 54).

Впоследствии были исследователи, которые пытались дать «цельного», «античного» Платона без, как им казалось, ретуши, нанесенной позднейшими западноевропейскими мыслителями. Такие попытки внутренние неплотозворны, потому что, стремясь к «археологической» достоверности, они лишают платонизм самого главного, что в нем есть: творческого устремления горé. Другим путем шел Флоренский, для которого платонизм «самый могучий из ферментов культурной жизни» (23, 44). Говоря так, он мог чувствовать себя в полной гармонии со всей линией развития богословско-философской мысли в Московской Духовной Академии.

6

Четвертый период развития метафизики, по Голубинскому, начался в эллинистическую эпоху и закончился в XVI в. Ранняя фаза его характеризуется, с одной стороны, возникновением неоплатонизма, с другой — творениями святых отцов.

Оценка неоплатонизма Голубинским показывает в нем специалиста, во многом опередившего свое время. Если Платон всегда принадлежал к числу избыточных философских авторитетов, то не так обстояло дело с неоплатониками. Внимательно читаемые в IV—XI столетиях (Средние века и раннее Возрождение), впоследствии они получили иную историческую оценку. В Новое время «античный неоплатонизм понимался не только весьма плохо и недостаточно, но даже унижительно и вполне пренебрежительно» (32, 181—182). А «рассвет злобы против неоплатонизма относится к XVIII веку». Только Гегель был один из первых, кто предпринял попытку дать более научно-объективную оценку неоплатонизма. Однако эта попытка долгое время оставалась исключением, а не правилом для историков философии. «Средина XIX века, вся его вторая половина, а в значительной мере и первые десятилетия XX века, что более расцветом европейского позитивизма, тоже в достаточной степени ненавидели неоплатонизм. Во второй половине XX века эта ненависть, несомненно, преодолевается, но весьма медленно и с большим трудом» (32, 182) — таково заключение, сделанное одним из специалистов в этой области.

На этом фоне резко выделяется своей научной объективностью оценка, данная неоплатонизму Голубинским. Из воспоминаний современников известно, что сочинения неоплатоников принадлежали к числу излюбленных и постоянных чтений академического философа.

В чем же специфика взгляда Голубинского на неоплатонизм? Появление неоплатонизма, для него, одно из следствий «разлившегося повсюду света христианской религии» (26, 56). Она явилась как объективная, преобразующая мир сила, и даже те, кто по тем или иным причинам не смогли принять ее, пусть и бессознательно, но испытали ее могущественное воздействие. Все более ошущалась «потребность истинной религии, мудрость которой была бы врачевством для человечества. Отсюда произошло важное и высокое направление школы неоплатонической — направление к Божественному» (26, 56). Внутренняя трагедия неоплатонизма заключается в том, что, верно ощутив потребность в восхождении к Божественному, он не уловил подлинных источников нового импульса и погрузился в древние тайны, закрыв глаза на новое начало, вошедшее спасительно в мир. «Услышав, что есть истинный свет, увидев некоторые искры оного, пленившись ими, они не захотели совершенно предаться сему свету, но, обратясь к древним памятникам, имели оные в великом уважении» (26, 56). Этим обусловлена двойственная природа неоплатонизма. С одной стороны, он весь в прошлом, реставрируя забытые мистерии, пытаясь оживить то, что по историческим законам должно было отмереть, и в этом его опасность, с другой стороны, помимо своей воли, неоплатонизм по-своему отразил то, что происходило в действительности в связи с приходом христианства, и этим он привлекал в свое время отцов Церкви: вплоть до заимствования неоплатонической терминологии (33, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 196). Сочинения святого Дионисия Ареопагита, святителя Афанасия Великого, святителя Григория Богослова, святителя Григория Нисского, блаженного Августина и многих других дают тому убедительный пример. Блаженный Августин особенно ясно отмечает эту двойную природу неоплатонизма в своей «Исповеди». «Я прочитал там (в платонической литературе.— В. И.), не в тех же, правда, словах, но то же самое (разрядка наша.— В. И.) со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...» Того же, что Он пришел в Свое имяние, и Свои Его не приняли, а тем, кто Его принял, верующим во Имя Его, дал власть быть «чадами Божиими» — это я там не прочел» (34, 131). И далее он отмечает положительное

влияние платонизма: «Вразумленный этими книгами, я вернулся к самому себе (разрядка наша.— В. И.) и, руководимый Тобой, вошел в самые глубины свои» (34, 132). Голубинский высоко ценит неоплатоников также за то, что «до истины старались они достигнуть не посредством внешних пособий, но посредством умозаключений, но через постоянное углубление в себя, в свою нравственную природу» (26, 56). В то же время, как христианскому мыслителю, ему ясна вся недостаточность и опасность духовной практики неоплатонизма. «Многое, конечно, делали они или более даже всех, когда для беспрепятственного соединения с Существом Бесконечным отрешались от всего чувственного, чтобы созерцать идею Абсолютного, Верховного существа, оставляя все земное, все чувственное и плотское, презрели узы внешние, измождали тело свое, ведя жизнь грубую и жестокую, забывали о потребностях ее необходимых, забывали о пиршествах, всех забавах и веселостях. Но они отдаляли сям только препятствия внешние и не думали о препятствиях внутренних, препятствиях опаснейших по их силе; слишком вверяясь своим силам, они были в слепом самообольщении и кичливо самонадеянны,— не замечали кратких границ нашей деятельности, хотели взлететь, так сказать, на небо, не спросившись с силами, и оттого оставались всегда на земле, хотя и силились отделиться от нее; словом, все дело состояло в том, что они были горды и самомнительны. Грубое надеялось соединиться с тонким, материя с духом, тьма со светом,— какая дерзость! Или лучше— какое безумие!» (26, 56—57).

7

Голубинский, сознавая всю неизбежную историческую ограниченность неоплатонизма, в полной мере мог оценить и то новое, что это течение принесло в метафизику. Наиболее существенный вклад, по его мнению, был сделан в области метафизической онтологии.

«Онтология в первый раз является в сочинениях Платона, не в связном, впрочем, виде» (35, 3). Свое название эта наука получила от греческого слова *он* (сущес). В платоновской терминологии оно прилагалось к обозначению истинного сущего, неизменного бытия в отличие от мира явлений, бытия феноменального, называвшегося им *увеесис*. Между миром идей и миром явлений существовал род «союза — подобия». «Идеи суть первообразы (*прототипа*), а существа, являющиеся *евтипа*,— учение о том, что есть *онтос он* или *овсиа*, учение об истинных, самим себе равных свойствах сущего, а не о том, что существует в пространстве и времени, и было предметом платоновской онтологии» (35, 8). Голубинский находит односторонность в ней и игнорирование исследования «всеобщих и коренных» свойств всшей, «ограничиваемых пространством и временем».

Уже неоплатоники, по Голубинскому, значительно усовершенствовали античную онтологию в сравнении с философами классического периода. Особо выделяет он в этом отношении Плотина и Прокла с их разработанным учением о едином и множественном и диалектике их отношений. Голубинский постоянно подчеркивал двойную природу неоплатонизма, остроумно замечая: «В учении Плотина о Боге много мыслей, частью светлых, частью светломрачных» (35, 57). Светлые мысли Плотина он приписывает «чистому учению» христианской веры, «светломрачное» происходит из «древних, мутных источников». У Плотина он находит «чистую мысль о Боге, что Он есть Один и свободное Начало всего сущего, всякой жизни и всякого познания» (35, 57). В этом отношении он считает Плотина даже превосходящим Платона. Близики к христианскому учению кажутся ему два «образа воззрения на Божество: 1) как на неприступное и непостижимое; 2) как на являющееся в действиях Своих» (35, 57).

В христианстве соответственно этому возникает представление о двух путях богопознания: апофатическом и катафатическом. Самому Голубинскому был внутренне близок путь познания через созерцание проявления действий (энергий) Божих в мире. Но в неоплатонизме ему казалась, с христианской точки зрения, неприемлемой «мысль о вечном раскрытии Бога через мир как необходимым проявлении в мире идей, так как она необходимо производила мир конечный от Бога, как будто бы слава сия не могла раскрыться во всем бесконечном блеске сама собою и для точного явления себя имела нужду в противоположности — в тени конечного» (35, 58). Таким образом, неоплатоническая концепция эманации противоречит православному учению о творении. Но в целом неоплатонизм не мог не импонировать Голубинскому своей философской серьезностью, и очевидно, что вопрос о соотношении неоплатонизма и христианства был для него жизненным и актуальным.

Пятый период в развитии философской мысли Голубинский начинает с Декарта. Оно протекало тогда по трем руслам: эмпиризма (Бекон, Локк, Декарт), рационализма (Декарт, Спиноза, Малебранш, Лейбниц), к третьему принадлежали «французские писатели, которые старались испровергнуть всякое метафизическое учение» (35, 60).

Представителями чистого теизма — направления, к которому причислял себя и Голубинский, были Пуаре и Фенелон. Проповеди последнего были в большом почете у нас в начале XIX в. К Пуаре Голубинский чувствовал особую склонность. «Богослов и мистический философ, Пуаре умел извлекать нужное и часто истинно христианское и у Декарта, и у Бема, и у г-жи Гюйон. Ф. А-ч пользовался им для лекций по умозрительной психологии и, вероятно, при развитии своего учения об Откровении имел в виду суждения Пуаре» (18, 36). По Шпету, симпатия к Пуаре придает Голубинскому «несколько мистический оттенок, прекрасно, однако, вяжущийся,— и вообще, и у Голубинского,— с рационализмом» (19, 177).

С большой симпатией пишет он о Лейбнице. Ему импонирует близость Платону его учения о врожденных идеях. Благодаря же Вольфу философия получила в этот период «систематическую форму».

Заключительный период начинается с Канта. Голубинский воспринимал его, очевидно, как великого антипода Платона. К Фихте, как и к субъективному идеализму в целом, он остался довольно равнодушен. Более затронул его Шеллинг. Но в его высказываниях о Шеллинге не чувствуется того энтузиазма, который он вызывал, например, в Киреевском, считавшем, что «философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самой удобно ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» (36, 332).

Обозревая развитие человеческой мысли, Голубинский находил, что «метафизика еще не получила целого и правильного образования». Построение завершенной системы христианской метафизики было для него задачей будущего, и в этом он полностью сходилась со славянофилами. В древности он особо ценил философские достижения Платона и отцов Церкви, среди новых мыслителей его привлекают Фенелон и Якоби, но тем не менее «систематического правильного образования, изложения предметов метафизики у них нет» (35, 68). Таким образом, он осознал себя лишь стремящимся к будущей системе целостного христианского знания; от этого чувства неудовлетворенности, незавершенности происходила во многом и его осторожность в суждениях.

Профессор протоиерей В. Зеньковский хорошо показал фиктивность представления о том, что «построения» античности были только философией, можно сказать «чистой философией», построением «чистого разума». На самом деле в античности невозможно провести четкую грань между философией и богословием. «Идеи чистой философии есть вообще выдумка и создание мыслителей христианской эпохи — и сама эта выдумка, эта фиктивная идея не случайна именно для христианской эпохи. Логос, это заветное имя для христианского сознания,— Сам открывает путь для «чистой» мысли. Сам способствует, в известных границах, отделению мысли от живой связи с бытием... Да и не один только разум, но и другие силы духа, по мере созревания, обнаруживают тенденцию к самообособлению, но в том-то и состоит задача христианской культуры, чтобы сохранить связь этих сфер творчества с целостным бытием» (37, 6). Голубинский также ощущал невозможность для христианской мысли эммансипироваться от богословия, и, вероятно, античность и привлекала его еще не расщепленной целостностью своего мышления. Ему было присуще целостно-церковное видение мира. Метафизика не являлась для него кабинетной наукой; ее цель — «удовлетворить по возможности тем важнейшим вопросам, которые предлагает себе дух человеческий соответственно главным и существенным свойствам, потребностям и побуждениям» (35, 79). Для Голубинского речь идет о главных вопросах религиозного духа: бытии Бога и Его определениях, о существе человека как носителя образа Бога. Метафизика должна «сообщить правильный и ясный взор на природу, ее устройство и порядок» (35, 79). Она дает также, согласно концепции Голубинского, твердое основание для других видов знания. Его платоническая интуиция воспринимала Единое Начало, без Которого мир феноменальный, мир текучего и изменчивого бытия был бы «призраком

и обманом», «так без ведения оногo Начала и Его отношений к миру, что составляет существенный предмет метафизики, все прочие познания были бы зыбки или пред-ставляли нечто рассеянное, хаотическое, противоречашее» (35, 79).

Как и в предшествующих вопросах, где рассматривались черты, общие духовному облику нашей богословско-академической школы, можно указать на развитие этих мыслей в философско-богословской системе священника Павла Флоренского. Он в своем «Столпе и утверждении Истины» отчетливо показал, что «два чувства, две идеи, две предпосылки необходимы были для возможности возникновения науки: во-первых, чувство и идея, имеющая своим содержанием закономерное единство твари... во-вторых, чувство и идея, утверждающая подлинную реальность твари, как таковой» (29, 278). Первая идея соответствует догмату о Провидении Единого Бога, и вторая — догмату о творении мира благим Богом. «Обе идеи, лежащие в условиях существования науки, по преимуществу же первая, были в ветхозаветных книгах Библии». П. Флоренский подкрепляет свою мысль цитатой из Зигварта: «Монотеизм иудейской и христианской религий создал благоприятную почву для идеи всеобъемлющей, исследующей общие законы мира науки. На самом деле, какую иную форму могла вначале принять идея, что небо и земля объемлются одной мыслью, что человек призван понять эту мысль, — как не форму веры в Одного Творца, Который создал небо и землю, Который сотворил человека по Своему образу и подобию? В какой иной форме можно было высказать с большей реальностью ту мысль, что ничто не случайно и что вещи в мире не перекрещиваются по запутанным путям по воле слепого случая, — как не в форме мысли о Провидении, помимо Которого даже волос не упадет с головы человеческой?» И далее Флоренский продолжает: «Единство твари — не стихийное единство безразличия, но органическое единство стройности — таково предусловие науки» (29, 279). У самого Флоренского, в его научной практике математических и физических изысканий, этот тезис получал наиболее яркое воплощение. Уже в 30-е годы он задумывался о создании новой физики, удаляющейся от абстракций к живому постижению реальности.

10

По Голубинскому, важнейшее назначение метафизики, помимо прочего, заключалось в том, «чтобы дух, сердце и волю человека мало-помалу отрешить от земного, преходящего, кажущегося и возбуждать в нем стремление к неизменяемому, истинному, вечному, чтобы от конечного возвышать к Бесконечному, от жизни временной направлять к жизни бессмертной и ее источнику и таким образом руководствовать нас к Свету Вечному и Божественному» (35, 95).

Система христианской метафизики, по Голубинскому, должна состоять из четырех частей: онтологин, богословия, умственной психологии и космологии.

Онтология носит характер вводной, подготовительной дисциплины: она связана с поиском понятий, которые для остальных частей метафизики «приводятся как известные основания», таким образом она определяется как наука о всеобщих и коренных свойствах всего существующего, как духовного, так и вещественного, или наука о «бытии вообще».

Путь развития онтологии ведет от исследования свойств бытия ограниченного, ближайшего и непосредственного к свойствам бытия Бесконечного. Онтология должна содействовать преображению ума, открывая ему коренные свойства бытия, освобождая от иллюзионистического отношения к действительности, способствуя интеграции человеческой личности. Отрыв от бытия, утрата чувства реальной в нем укорененности приводит к ощущению беспочвенности, пессимизму, потере чувства смысла жизни. Опираясь на Платона и святоотеческую традицию, Голубинский противопоставлял этому христианское понятие бытия, прежде всего стремясь опровергнуть кантовский иллюзионизм, приводящий к полному отрыву от реальности. Основания этого противопоставления христианского и кантовского понимания бытия вскрыл впоследствии Флоренский; если первое понимание — культоутвержденное и культоутверждающее, то второе — культоборческое, реальность культа как соединения видимого и невидимого бытия отрицающее. «Единственная осмысленная реальность (для Канта) — сам он и поставление себя в безусловный центр мироздания... заранее исключало из его мысли возможность определяющих мысль реальностей вне его, заранее делало его враждебным ко всему культу и заранее побуждало дать такую систему мысли, по которой культ был бы невозможен» (38, 123). Тогда как православный онтологизм немислим без этой фундаментальной интуиции культа. Культ невозможен при условии восприятия внешнего мира и человеческого сознания как простой иллюзии:

«Ужели Творец произвел нас для обмана, так что и самое сознание наше есть иллюзия? — говорил Голубинский своим студентам. — Это есть уже верх нелепости, безотчетного ожесточения и отчаяния» (35, 26). Иллюзионизм он правильно воспринимает как следствие отчаяния души, некоего тайного разуверения ее в самой себе.

Утверждая реальность видимого мира, Голубинский в своей онтологии подчеркивает, что «хотя чувственное наблюдение открывает свойства вещей не воображаемые, мечтательные, но подлинные, действительно принадлежащие им, но еще оно не доходит до полного познания внутренней сущности вещей, положенной в основания бытия их» (35, 31). Эта сущность открывается уже на следующей ступени метафизического познания. Оно предполагает восхождение из области разума в сферу ума, как высшей из познавательных сил, имеющих у человека. Основное свойство ума заключается во врожденной ему идее о Бесконечном Существо. Ум обладает способностью созерцать эту идею. В нем «содержится живой образ Существа Бесконечного» (35, 66). Главное положение этой части онтологии формулируется Голубинским так: «Духу человеческому существенно принадлежит идея о Бесконечном по бытию и совершенствам, и вследствие сего первоначальный закон ума состоит в том, чтобы для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первоначала, первообраза и конца в Бесконечном» (35, 67). Отсюда проистекает конкретность отношения к идее, которую Голубинский понимает в платоновском смысле — как духовную реальность, а не абстракцию интеллекта. Хотя Шпет записывает Голубинского в «вольфианство», тот прекрасно понимал всю ограниченность западноевропейского рационализма и его внутреннюю протестантскую бесуловность: «Прежде называли идеей всякое представление, и чувственное, и умственное. В этом значении понимали идею последователи Лейбница и вольфианцы. Но Платон не так понимал идею, отличал он ее и от чувственных представлений, или воззрений, и от общих, или родовых, понятий разума. В смысле Платона, мы будем принимать идею о Бесконечном (разрядка наша.— В. И.). Она не есть ни ощущение чувственных предметов, ни общее понятие разума, составленное из чувственных представлений. Равным образом идея отлична от форм чувственности и категорий разума» (35, 67). Такой последовательный христианско-платоновский взгляд на идею был, безусловно, великим достижением молодой академической мысли. Он являлся надежным фундаментом для построения конкретного богословия. Человек, согласно такому воззрению, не получал идею о Бесконечном откуда-то извне, как внешне ему навязанное и чуждое, но эта идея «необходимо соединена с существом человека для того, чтобы он был собственно человеком» (35, 70). На этом твердом онтологически-платоновском фундаменте Голубинский возводил и дальнейшие части своей метафизики. За онтологией следовала, согласно ему, собственно богословская часть: учение о Существо Бесконечном.

После метафизического углубления в познание Божественных совершенств возможно рассмотрение духовного мира, который следует мыслить как мир умный — «собственнейшее, истиннейшее и живейшее выражение свойств Бога, как ближайшее зеркало совершенств Его, не только их отражающее, но и само в себе сознающее и усваивающее себе оные внутренние и неотъемлемо» (35, 78).

По Голубинскому, духовный мир есть причина целесообразности, мудрости и осмысленности всех природных процессов. «Но, с другой стороны, мир духовный, обладая свободой в мыслении и хотении для своего проявления и раскрытия, требует материи (разрядка наша.— В. И.), в которой отпечатлевалась деятельность его, которая бы, связывая дух, делала ошутительным собственное его действие, служила бы проводником его действий на предметы и действия предметов на него; иначе он терялся бы сам в себе, расценивался бы в беспредельности, не имея, к чему приражаться. Таким образом, оба сии мира, сколько ни различны, но необходимы один для другого» (35, 76).

11

Преемником профессора протоиерея Ф. Голубинского был В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828—1891). Сын священника, он после окончания Черниговской Семинарии в 1848 г. поступил в Московскую Духовную Академию, где вскоре был отмечен и Голубинским, и рядом других преподавателей, например архимандритом Феодором (Бухаревым), как талантливый, мыслящий студент. Его курсовое сочинение «О единстве рода человеческого» заслужило одобрение митрополита Филарета. После присутствия на выпускном экзамене в год окончания Академии Кудрявцевым-Платоновым митрополит Филарет с удовлетворением писал своему бывшему vicарию, епис-

колу Оренбургскому Иосифу: «Сегодня был на окончательном экзамене в Академии. Слава Богу, на Академию нашу можно смотреть мирным оком. Сегодня читали по части из двух сочинений: о единстве рода человеческого и о третьей книге Ездры (соч. М. В. Шаврова.— В. И.). Когда сии сочинения дойдут до вас, надеюсь, вы признаете в них исследование основательные и многосторонние (разрядка наша.— В. И.)» (39, 13). Восторженно отзывался о работе Кудрявцева и архиепископ Филарет (Гумилевский): «Я читал ее с наслаждением» (39, 13). Оставленный при Академии, молодой бакалавр вначале преподавал библейскую историю и греческий язык.

В 1854 г. Голубинский подал в отставку и одновременно рекомендовал конференции Московской Духовной Академии в качестве своего преемника Кудрявцева-Платонова. Через несколько лет ему присваивается звание профессора. Митрополит Филарет считал его человеком, «занимающимся своим делом», которого не надо без особой нужды отрывать от его научных изысканий. Поэтому жизнь Кудрявцева-Платонова протекала вполне в стиле старых филаретовских профессоров, которые без внешнего принуждения никогда не покидали своей Академии и даже решительно отказывались от всех соблазнительных предложений переменить место преподавания на более почетное и материально выгодное. Митрополиту Филарету, безусловно, импонировала ясность и глубина мысли Кудрявцева, его подлинно христианский мыслительно-духовный опыт. Он всегда с удовлетворением отзывался о деятельности молодого профессора. В одном из своих последних отчетов Синоду о ревизии МДА он подчеркивал высокий уровень преподавания философии: «Философия преподается без гордой ненависти и мнимой самодовольности новейших иностранных философов, но в содружестве здравых начал разума с высшими истинами Откровения, при сознании недостаточности первых без последних», относя достигнутый уровень «к достоинству профессора Кудрявцева» (40, 25).

Ясность — вот то качество, которое отмечало лекции, и печатные труды Кудрявцева; ясность, казавшаяся несколько старомодной во второй половине XIX в. Этим объясняется сравнительно малая известность Кудрявцева вне академическо-богословских кругов. В то же время историки русской религиозной мысли, например протоиерей В. Зеньковский, подчеркивают, что система Кудрявцева заслуживает большего изучения. Творчество Кудрявцева протекало в другом историко-культурном климате, чем у Голубинского. У него нет такого пристального внимания к «пращерам любознательности»; но и у него несомненна христианско-платоническая ориентация мысли, хотя и выраженная на языке второй половины XIX в. До глубокой старости Кудрявцев сохранял удивительную работоспособность.

12

Характер мышления Кудрявцева поражает своей монументальной статичностью. всю жизнь он развивал взгляды, сложившиеся у него еще в ранние годы. Это отсутствие драматической динамики и напряженности отражено и в отзыве о нем протоиерея Г. Флоровского, находящего почти для всех острые характеристики. О Кудрявцеве он отзывался спокойно-благожелательно, но зато и вполне бесцветно. Более внимательный разбор системы дает протоиерей В. Зеньковский. Он же полагает, что В. Д. Кудрявцев впервые ясно и точно сформулировал положение о том, что надо разуметь под «истиной» (37, 35). Действительно, определение истины в системе Кудрявцева творчески оригинально.

Сам Кудрявцев считал свое определение истины «новым, более полным и всесторонним»: «Истина есть согласие идеальной и феноменальной сторон предмета, совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, чем он есть или бывает» (39, 23). В каждом предмете можно выделить идеальную сторону, обозначаемую им как идея, и феноменальную, определяемую как явление. Согласие же в этом предмете идеи с явлением он обозначает как объективную истину, или истинное бытие предмета (39, 24). Правоммерно исследование и идеальной, и феноменальной сторон действительности, но при этом неизбежна односторонность и неполнота. «Эти знания предполагают новое, высшее познание, которое обняло бы истину в большей широте и глубине, чем сколько могут сделать указанные науки» (39, 25). Это высшее познание называлось Кудрявцевым «наукой об идеях» (39, 26). Идею Кудрявцев понимал в духе христианского платонизма, то есть реалистически. Он отстраняет понимание идеи как субъективного порождения человеческого ума. Напротив, «идея предмета есть один из существенных моментов в понятии цельной, реальной истины и истинного

бытия» (39, 26). Таким образом, идея, в понимании Кудрявцева, не бледная и немощная абстракция, но та часть действительности, без которой «невозможно действительно существование предметов, хотя очевидно не в том смысле, в каком обыкновенно называют действительными эмпирические предметы» (39, 27). Эта «идеальная основа чувственно являющегося» познается, естественно, не при помощи реальных чувств, но посредством деятельности разума. Платон уже утверждал существование иерархии знания. «Высший род бытия — идеи — познается посредством интуиции, непосредственного усмотрения. Интуиция, которую здесь имеет в виду Платон, — не интуиция чувств, а интуиция ума. Чувства видят только несовершенные чувственные подобия идей, самые идеи видит только подготовленный к этому созерцанию чистый ум, к которому не примешивается созерцание чувств» (41, 15). Второй предикат истины — «формальная законосообразность», согласно Кудрявцеву, носит более субъективный характер. С этой точки зрения, в идею он выделяет ее понятийно-логический аспект: «Идея как понятие должна быть нормальной, или точнее, указывающим норму понятий понятием» (39, 28). Отсюда возникает возможность осознать истинную норму человеческого познания. В-третьих, идея может быть характеризована как «постоянное неизменное начало, пребывающее среди разнообразия и видоизменения своих проявлений в эмпирической действительности» (39, 29). Это неизменное идеальное начало в предметах и процессах эмпирической действительности «обладает более истинным бытием, чем случайные их видоизменения» (39, 30). Об этом разделении учил еще Платон. При этом христианские платоники избегали считать феноменальный мир сплошной иллюзией, призраком. Они признавали внешний мир как «действительное бытие», но в сравнении с которым мир идей открывался интуиции как более высшая форма действительности. Признавая реальность феноменального бытия, Кудрявцев показывал, что идея выступает по отношению к явлению как «нечто первоначальное и основное» (39, 30). В то же время, будучи творческим началом предмета (как, например, типическая форма (идея) растения уже дана в семени), она «служит и целью развития феноменального бытия предмета» (39, 31). «Предмет существует, чтобы выразить или осуществить свою идею, выполнить через это свою цель и назначение, и в той мере, в какой он ее выполняет, состоит степень его истины в объективном значении этого слова» (39, 31). Далее в своем рассмотрении природы идеи Кудрявцев приходит к необходимости признания абсолютной идеи, или абсолютной истины. Действительно, если рассматривать идею только в связи с соответствующим ей явлением или кругом явлений, то по отношению к нему идея предстает как начало постоянное, но если подняться к созерцанию в самом идеальном мире и сравнивать идеи между собой, то обнаруживается, что «каждая идея в отношении к другим, высшим ее идеям, не владеет своими признаками в их абсолютном значении, не есть что-либо безусловно необходимое, самобытное, нормальное и пр.» (39, 32). Этим констатируется иерархический порядок идеального мира. Каждая идея находится в необходимой для нее связи с другими идеями и может «служить средством к осуществлению других, высших и вне ее лежащих целей» (39, 32). Эта неполнота, которой обладают все остальные идеи, не вмещающие всю истину бытия, приводит к признанию существования абсолютной истины, которая совмещает «вполне и безотносительно все указанные нами свойства идеального бытия» (39, 32). Эта абсолютная идея может быть названа корнем, на котором держатся все частные идеи. По мере причастности к этому корню остальные идеи получают свое значение и место в иерархическом порядке идеального (ноэтического) бытия. Возникает картина законченного, целостного, вечного, идеального мира: «Все идеи не представляют собою ряда разрозненных и не зависящих друг от друга начал, но образуют собой одно гармоническое целое — идеальный мир, восходящий по ступеням развития и завершаемый идею абсолютного, которая является в то же время и основанием, и венцом существующего, абсолютным началом и последней целью бытия» (39, 33). Таким образом, человеческая мысль не должна вращаться только в абстракциях, изолированных от подлинной реальности, но должна восходить от идей к абсолютному как их центру и определяющему началу. Кудрявцев постулирует существование науки «об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному, в их взаимной связи и в проявлении в бытии феноменальном» (39, 33). В собственно религиозной области это приводит к возможности не ограничиваться только эмпирически познаваемой стороной развития религии, но обратиться к «скрытому, внутреннему основанию всех частных проявлений религиозного сознания» (39, 36). Не поэтому ли митрополит Филарет так осторожно смотрел на возникновение новых, чисто эмпирических методов в церковно-богословских и исторических дисциплинах, что опасался пренебрежения идеальной стороной религии?

Кудрявцев не ограничивался лишь теоретическим признанием «идеальной стороны существующего», но стремился разработать методы, ведущие к ее конкретному постижению. Придавая значение отдельным «светлым и глубоким мыслям», он придавал значение только такому знанию, которое приобретено определенными методами и представляет собой стройную и законченную систему, отражающую гармоническое целое духовного мира. В качестве идеала он выдвигал чашеый синтез знания об идеальной стороне бытия со знанием эмпирическим — «тогда явилась бы одна универсальная наука, которая совместила бы в себе все познания как об общем, так и о частном, как об идеальном, так и феноменальном, соединив те и другие в единство стройной системы» (39, 39). Возникновение такого универсального знания Кудрявцев считал делом будущего. Свои усилия он направлял на разработку методов познания идеального.

По мнению Кудрявцева, они носят дедуктивный характер, то есть мысль должна двигаться от абсолютного, совершенного начала бытия к миру частных явлений и сущностей. «Чтобы быть верным отображением в нашем мышлении идеальной стороны бытия, философия должна представить нам стройную систему идей, начиная от высочайшей идеи абсолютного и нисходя по ступеням более и более частных идей, расходящихся от абсолютного, как от своего средоточия и начала» (39, 199).

В то же время Кудрявцев прекрасно сознавал, что одностороннее применение этого метода может привести к созданию стройных формально-логических систем, однако не имеющих никакого отношения к действительности. Вместо конкретного познания предстает субъективный, вымышленный, призрачный мир абстракций. Поэту вполне допустимо в начале познавательного пути использовать элементы индуктивного метода. Прежде всего Кудрявцев имел в виду теорию познания (гносеологию): «Положительному, синтетическому построению философского мирозерцания должна предшествовать философская теория познания, основанная на аналитическом изучении самого органа познания — разума» (39, 212). И только на этом фундаменте возможно возведение стройной системы дедуктивного знания.

Кудрявцев стремится найти равновесие между индуктивными и дедуктивными элементами познания. Через разложение частей мы достигаем познания об общем и необходимом; исходя из общей идеи и мысли, мы осмещаем части и понимаем их соотношение и истинное значение. «Только анализ и синтез в их соединении, — по выражению Гёте, — подобно вдыханию и выдыханию, составляют жизнь организма науки» (39, 228).

От области чисто эмпирических представлений и рациональных понятий Кудрявцев четко отграничивал сферу «понятий о предметах сверхчувственных, или идеальных; таковы, например, Бог, истина, добро, бесконечное и др.» (42, 175). Понятия этого рода не даны нам посредством внешних чувств и не являются плодом абстрагирования общих признаков, присущих той или иной группе предметов. Характерная черта такого рода идеальных понятий заключается в их качественной природе, поскольку они выражают, в отличие от априорных категорий, «не просто свойства, но известное совершенство вещей» (42, 176). Иден следует мыслить как вполне независимые от всего эмпирически данного. Они суть нормы вещей, процессов и существ, идеальные прообразы, они «реальные сущности и живые начала феноменального бытия» (42, 177). Кудрявцева особо занимал вопрос о возможности их познания, другими словами, каково происхождение в человечесестве представления о существовании такого рода идей, как живых реальностей. Для объяснения их происхождения «мы должны признать в нашем духе особую способность, наряду со способностью представлений и понятий (чувства и рассудок), которую, в отличие от рассудка, называем разумом, или умом; предмет же, познаваемый умом вообще, составляет бытие сверхчувственное, или идеальное» (42, 178). Для Кудрявцева было несомненным, что «источник идеи о Боге» не может быть обнаружен «ни в низших познавательных силах души», ни в рефлектирующем рассудке. Анализ этих способностей человека он посвятил множеству страниц в своем творчестве. Кроме эмпирического мира, воспринимаемого чувствами, и мира внутреннего, человеческой психики, он констатировал самостоятельное существование сверхчувственного мира. «Если этот мир, недоступный внешним чувствам, не есть также и субъективное произведение нашего «я», которому по какому-то недоразумению мы приписываем бытие не только в нас, но и вне нас, но имеет самобытную реальность, то, очевидно, должен быть в нашей душе какой-либо особенный орган к усвоению впечатлений этого мира» (42, 180).

Все многообразие мира идей Кудрявцев находит организованным согласно «трем главным и коренным идеям» — истины, добра и красоты (изящного). Задача метафизического познания заключается в том, чтобы, идя по пути дальнейшего обобщения, обнаружить в этих основных идеях «общие и характеристические черты, которые позволили бы объединить их в какой-либо одной общей и основной идее и эту идею сделать затем содержанием своего аналитического исследования» (42, 180). Он находит общий признак, объединяющий добро, истину и красоту, в идее совершенства. Все они выступают перед человеческим сознанием как нормы, как то, к чему следует стремиться и реализовать по мере сил в своей жизни. Само совершенство за предельно эмпирической действительности. Отсюда вытекает понятие об абсолютном характере этого совершенства. И в то же время, подчеркивает Кудрявцев, речь идет не о некоей абстрактной норме, некоем идеале, не имеющем конкретного существования. Это противоречило бы его конкретной метафизической системе. Абсолютное совершенство «есть не мнимое, но действительное, существующее совершенство; иначе, та единая и основная идея, о которой мы говорим, есть идея не только абстрактного, абсолютного совершенства, но абсолютно совершенного бытия, абсолютно совершенной действительности, или, что то же,—идея Абсолютного Существа» (42, 181).

Все остальные идеи представляют собой «частное раскрытие абсолютного совершенства в той или иной сфере бытия, знания и жизни» (42, 181). Идея истины осуществляется в научной деятельности человека, идея добра реализуется в поведении, нравственной жизни, построении общества и правовых отношений, красота воплощается в искусстве. Идея же Абсолютного Существа выражается в «высшей и всеобъемлющей сфере проявления человеческого духа — в религии» (42, 181). В этом построении цельной системы всеединства сближаются Кудрявцев и В. Соловьев, который подробно проанализировал соотношения между всеединой идеей и ее частными проявлениями. Когда последние отвлекаются искусственно от целого и утверждаются в своей исключительности и обособленности, то они с неизбежностью вступают в противоречие друг с другом и «повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» (43, 1). Как и Кудрявцев, Соловьев выделяет три сферы мира идей, которые при недолгом обособлении порождают три области «отвлеченных начал»: этическую, теоретическо-познавательную (гносеологическую) и эстетическую. Его усилия связаны с желанием показать истинный характер отношений между частными идеями и их источником — всеединой идеей. Тема, намеченная Кудрявцевым, развитая Соловьевым в конкретном анализе «отвлеченных начал», и метафизика всеединства заняли центральное место в русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1981
2. Филарет, митрополит, Собрание мнений и отзывов. СПб., 1885, т. II.
3. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
4. Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вып. I, Вильна, 1908.
5. Знаменский П. В. Чтения из истории Русской Церкви за время царствования императора Александра I. Казань, 1885.
6. Глубоковский Н. Начало организованной Духовной школы.— Богословский вестник, 1917, июнь-июль, с. 75—92.
7. Доклад Комитета о усовершеннии Духовных училищ. СПб., 1809.
8. Чистович И. А. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857.
9. Шмурло Е. Митрополит Евгений как ученый. СПб., 1888.
10. Богословский М. Реформа высшей Духовной школы при Александре I и основание Московской Духовной Академии.— Богословский вестник, 1917, октябрь-декабрь.
11. Проект устава Духовных Академий. СПб., 1814.
12. Корсунский И. Святитель Филарет, митрополит Московский. Харьков, 1894.
13. Виноградов В. Наследие митрополита Платона в истории Московской Духовной Академии.— Богословский вестник, 1914, октябрь-ноябрь.
14. Смирнов С. К. Историческая записка о Московской Духовной Академии по случаю празднования ее пятидесятилетия. М., 1864.

15. *Смирнов С. К.* История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814—1870). М., 1879.
 16. *Филарет, митрополит.* Собрание мнений и отзывов. СПб., 1885, т. I.
 17. *Шмемман Александр, протопресвитер.* Исторический путь Православия. Нью-Йорк, 1954.
 18. Памяти почивших наставников. Сергиев Посад, 1914.
 19. *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. Пг., 1922.
 20. *Корсунский И.* Труды Московской Духовной Академии по переводу Священного Писания и творений святых отцов на русский язык за семьдесят пять лет (1814—1889) ее существования.— Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. М., 1889, ч. 44.
 21. Сборник, изданный Московской Духовной Академией по случаю празднования ее пятидесятилетия. М., 1864.
 22. *Титлинов Б. В.* Духовная школа в России в XIX столетии. (Протасовская эпоха и реформы 60-х годов). Вып. II. Вильна, 1909.
 23. *Филарет, митрополит.* Письма к наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Антонию. 1879, т. IV.
 24. У Троицы в Академии. М., 1914.
 25. *Флоренский Павел, священник.* Смысл идеализма.— Сборник статей в память столетия Московской Духовной Академии. М., 1914.
 26. *Голубинский Федор, протоиерей.* Лекции по философии. Вып. I, М., 1884.
 27. *Афанасий Великий, святой.* Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1902, ч. I.
 28. *Левитский Д. Г.* Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. Пг., 1916.
 29. *Флоренский Павел, священник.* Столп и утверждение Истины. М., 1914.
 30. *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868.
 31. *Булгаков С.* Свет Невечерний. М., 1917.
 32. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1980, т. VI.
 33. *Спаский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. I.
 34. *Августин, блаженный.* Исповедь.— Богословские труды. М., сб. 19.
 35. *Голубинский Федор, протоиерей.* Лекции философии. Вып. II. М., 1884.
 36. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979.
 37. *Зеньковский В., профессор протоиерей.* Основы христианской философии. Франкфурт-па-Майне, 1960, т. I.
 38. *Флоренский Павел, священник.* Из богословского наследия.— Богословские труды. М., 1977, сб. 17.
 39. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения. Сергиев Посад, 1893. Т. I.
 40. *Филарет, митрополит.* Собрание мнений и отзывов. СПб., 1885, т. V.
 41. *Асмус В. Ф.* Историко-философские этюды. М., 1984.
 42. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения. Сергиев Посад, 1893. Т. III.
 43. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. СПб., б. г. Т. II.
-